

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 222 – settembre/dicembre 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 / Editorial Staff – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), 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):

– *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

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, 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

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-430-8796-9

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

Indice

... il monografico

Filosofia e filologia

- Filosofia e filologia nello studio di Aristotele
di *Enrico Berti* 7
- Filologia e filosofia medievale: il contributo italiano
di *Loris Sturlese* 27
- Filologia e Filosofia
di *Fabrizio Lomonaco* 49

Studi e interventi

- From Democracy to Tyranny:
Plato, Trump, and the Misuses of a Philosophical Trope
by *Cinzia Arruzza* 69

Didattica della filosofia

- Etica e responsabilità: un'unità di apprendimento
di *Anna Bianchi* 85

Spazio recensioni

- E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (eds.), *By the sophists
to Aristotle through Plato*,
rec. di Francesca Eustacchi 107
- Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*,
rec. di Andrea Sani 109

... il monografico

Filosofia e filologia

Filosofia e filologia nello studio di Aristotele

di *Enrico Berti**

Abstract

The thesis supported by this article is that without philology there is no good philosophy, but that philology without philosophy does not interest philosophy specialists. To illustrate this thesis, the author draws on some of his works on Aristotle. Finally he presents his new translation of Aristotle's *Metaphysics* as an expression of the synthesis between philosophy and philology.

Keywords: Aristotle, metaphysics, translation, philosophy, philology.

1. Premessa

La scarna indicazione, che Giambattista Vico offre nella *Scienza nuova*, della differenza tra la filosofia, «scienza del vero», e la filologia, «coscienza del certo», ha sicuramente una portata universale, cioè sta a indicare due momenti della conoscenza in generale, quelli che già Aristotele aveva caratterizzato come conoscenza del «che» (*hoti*), ovvero esperienza, e conoscenza del «perché», ovvero scienza, presupponendo che la conoscenza del vero sia, appunto, conoscenza del perché, cioè della causa (*Metaph.*, I 1.981a28-30; II 1.993b23-24). Se però si applica tale distinzione allo studio storico di un filosofo, come intenderei fare nella presente occasione, la filologia assume il suo significato più circoscritto, e anche più proprio, di conoscenza dei testi, cioè di «che cosa» il filosofo ha esattamente detto, o meglio scritto, e la filosofia assume il significato di spiegazione di tali testi, cioè di conoscenza del «perché» l'ha detto («causa» infatti, nel senso aristotelico, indica qualunque tipo di spiegazione).

* Professore emerito dell'Università degli Studi di Padova; enrico.berti@unipd.it.

Ovviamente il momento filologico è tutt'altro che semplice, perché non si riduce alla comprensione del dettato linguistico, ma include anche l'accertamento della sua autenticità, cioè della sua effettiva appartenenza all'autore studiato; della sua affidabilità, cioè dell'attendibilità dei testi, per gli antichi in genere manoscritti, in cui esso è contenuto, e quindi dell'origine e della storia di questi; del suo esatto significato lessicale e grammaticale, e quindi del lessico e della grammatica delle lingue antiche. Non meno importante dell'accertamento di che cosa un filosofo ha realmente detto è l'accertamento di che cosa egli *non* ha detto, cioè di che cosa non si trova affatto nei suoi testi, il che serve a evitargli attribuzioni troppo generose, o troppo rancorose, di dottrine da lui non mai effettivamente professate.

Il momento filosofico, a sua volta, ha tutta la complessità messa in luce dalle diverse forme di ermeneutica, e quindi comprende la conoscenza del contesto anzitutto testuale (l'intera opera e l'intero *corpus* delle opere del filosofo), ma poi anche culturale, sociale, insomma storico in generale, e la conoscenza delle interpretazioni che di un testo sono state date nella storia, delle controversie che esso ha suscitato, dell'influenza che esso ha esercitato, ma anche la valutazione del significato che esso ha per noi oggi, cioè del suo valore, sia pure relativo, di verità. È più onesto, infatti, che tale valutazione sia esplicita, piuttosto che taciuta e tuttavia tacitamente operante e influente sull'interpretazione. In tal modo il lettore sarà più libero di prendere, a sua volta, posizione, e di giudicare l'attendibilità dell'interprete. Va detto infatti che, almeno nello studio dei filosofi, la filologia è di per sé poco interessante, se non serve a una conoscenza approfondita del loro pensiero, la quale permetta eventualmente di farne tesoro per il proprio modo di pensare. La tesi che intendo proporre è che senza filologia non c'è buona filosofia, ma senza filosofia la filologia, almeno ai filosofi, non interessa.

2. Dalla filosofia alla filologia

Detto questo, chiedo preventivamente scusa se tratterò il tema basandomi sulla mia esperienza di ricerca, ma credo che questo sia l'argomento più forte che posso portare a favore della mia tesi. Quando mi iscrissi al corso di laurea in filosofia dell'Università di Padova, lo feci, evidentemente, perché mi interessava la filosofia, non la filologia. I professori di filosofia che trovai in quel corso erano tutti a favore della metafisica: Luigi Stefanini per la «metafisica della persona», cioè personalistica, Umberto Padovani per la «metafisica dell'essere», cioè tomistica, Marino Gentile per la «metafisica classica», cioè aristotelica. Nel resto del mondo, invece, la metafisica attraversava un pessimo momento: in Italia sopravviveva

lo storicismo di Croce e di Giovanni Gentile, che andava declinandosi col marxismo di Gramsci, ma accanto a esso nascevano l'esistenzialismo, di provenienza franco-tedesca, e il neopositivismo di provenienza anglo-americana, tutte filosofie fieramente anti-metafisiche. Mi sembrava quindi interessante mettere a confronto la metafisica dei miei maestri padovani con l'anti-metafisica del resto del mondo.

Perciò, quando venne il momento di scegliere la tesi di laurea, morto Stefanini e ammalatosi Padovani, mi rivolsi a Marino Gentile, chiedendogli di poter fare una tesi sul dibattito in corso tra metafisica e anti-metafisica. Egli accettò la mia richiesta, ma mi diede due consigli, uno del tutto ovvio, cioè «si legga la *Metafisica* di Aristotele», e l'altro per me sorprendente, cioè «legga anche l'*Aristotele* di Jaeger». La *Metafisica* l'avevo già letta, nella traduzione laterziana di Armando Carlini (maestro di Marino Gentile), perché era richiesta in uno degli esami che avevo fatto. L'*Aristotele* di Jaeger dovetti acquistarlo (nella traduzione di Guido Calogero) e, appunto con sorpresa, constatai che non era un libro di filosofia, ma di filologia. Con pazienza lo lessi tutto, apprendendo che dei dialoghi scritti da Aristotele nell'Accademia platonica restavano solo frammenti, di difficile ricostruzione e interpretazione; che dei trattati si dovevano distinguere alcune parti, scritte nel periodo dei viaggi, e altre parti, scritte nel periodo dell'insegnamento al Liceo, per cui esistevano una *Ur-metaphysik* e una *Spät-metaphysik*, una *Ur-ethik* e una *Spät-ethik*, una *Ur-politik* e una *Spät-politik* (Calogero aveva tradotto queste parole, ma bisognava citarle in tedesco); insomma che il pensiero di Aristotele si era evoluto, da un platonismo giovanile teologizzante, a una successiva critica del platonismo e infine a un esito ontologizzante, di sapore scientifico e positivistic.

Dapprima accolsi questo schema, per cui feci una tesi su *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, in cui seguivo la cronologia delle opere stabilita da Jaeger, senza tuttavia notare grandi differenze tra la concezione giovanile della potenza e dell'atto, professata da Aristotele nel *Protreptico*, e la sua concezione finale della stessa dottrina, costituita dal libro *Theta* della *Metafisica*. Ciò mi mise in sospetto circa la validità generale della tesi di Jaeger, perciò decisi di riesaminare l'intera filosofia di Aristotele, cominciando proprio dai frammenti dei dialoghi giovanili. Nacque così il mio primo libro *La filosofia del primo Aristotele* (1962), in cui sostenevo, avvalendomi di un riesame di tutti i frammenti e di una lettura di tutta la letteratura critica, soprattutto degli studi di Inge- mar Düring, che Aristotele criticava Platone già nel periodo accademico, cioè nei dialoghi, per cui l'evoluzione del suo pensiero ipotizzata da Jaeger non c'era mai stata, o era stata molto meno profonda. Apparentemente, dunque, andavo contro Jaeger, ma in realtà quel libro era il frutto di ciò che avevo appreso proprio da Jaeger, ossia la necessità, per comprendere

il pensiero di un filosofo, di ricostruire la sua biografia, l'ambiente in cui si era formato, i rapporti che aveva avuto con i suoi contemporanei, lo stato delle conoscenze e della società del suo tempo, insomma la necessità di *storicizzarlo*, e che, per fare questo, era necessaria anzitutto la filologia, cioè la ricostruzione esatta delle sue parole, della loro origine, della loro intenzione.

Benché quel libro abbia avuto successo (non solo perché mi fece avere la cattedra di storia della filosofia antica, col giudizio positivo di due storicisti come Calogero e Garin, ma per le recensioni e le citazioni che ebbe in tutto il mondo degli aristotelisti: Paul Moraux addirittura ne riportò una parte in una sua antologia di studi su Aristotele), esso era tuttavia pieno di difetti. Era un libro prevalentemente filologico, perché discuteva frammenti di interpretazione controversa, mettendoli a confronto con le opere conservate di Aristotele, attraverso una comparazione minuziosa e faticosa di passi degli uni e delle altre. Esso conteneva anche della filosofia, per esempio discussioni sul valore e sui limiti della dottrina platonica delle Idee, della dottrina accademica delle Idee-numeri, della dottrina aristotelica del motore immobile, della dottrina platonica e aristotelica dell'anima e della sua immortalità. Ma questa filosofia, lo dico ora, era viziata dall'intento, più o meno consapevole, di conciliare platonismo e aristotelismo, e non teneva conto del fatto, accertabile per mezzo della filologia, che le fonti dei frammenti aristotelici sono per lo più scritti di filosofi neoplatonici, caratterizzati proprio dall'intento filosofico di conciliare platonismo e aristotelismo, e quindi inaffidabili. Emblematico, a questo riguardo, è il caso del *Protreptico*, opera sicuramente giovanile di Aristotele, ma pervenuta a noi attraverso estratti compilati da Giamblico, per cui ciò che oggi leggiamo non è Aristotele, ma Giamblico. Il mutamento di valutazione che ho compiuto a proposito del *Protreptico* risulta dal confronto tra il commento che ne ho fatto nella mia prima traduzione (1967) e quello che ne ho fatto nell'ultima (2000).

3. La filologia corregge la filosofia

Pagato il mio contributo alla filologia, pensai di potermi dedicare interamente alla filosofia, sia passando dalla cattedra di storia della filosofia antica a quella più generale di storia della filosofia (1969), sia dedicandomi a quella che poi sarebbe stata la mia attività preferita per tutta la vita, cioè il confronto tra Aristotele e la filosofia posteriore, sia medievale che moderna e contemporanea. Scrisi così un libro su *L'unità del sapere in Aristotele* (1965), ottemperando a una richiesta del mio maestro, il quale promuoveva ricerche sullo stesso tema, cioè sul rapporto tra filosofia e scienza, in Hegel, nel neopositivismo, nel comportamentismo, ecc. In

quel libro dimostrai la relativa autonomia delle varie scienze, ammessa da Aristotele, quindi la relativa indipendenza della sua metafisica, che mi sembrava sotto alcuni aspetti ancora valida, dalla sua fisica, che allora mi sembrava irrimediabilmente superata, e la coerenza, all'interno della sua metafisica, tra il momento ontologico e il momento teologico, che erano invece stati radicalmente contrapposti da Pierre Aubenque in *Le problème de l'être chez Aristote* (1962). Avevo infatti percepito, sia pure confusamente, che l'Aristotele di Aubenque stava avendo una fortuna immensa nella filosofia contemporanea, come dimostrò poi una famosa intervista di Jean-François Lyotard, l'inventore del "post-moderno", il quale, interrogato su quale fosse il filosofo a cui si sentiva più vicino, rispose: Aristotele! (ma si trattava dell'Aristotele problematico, aporetico, filosofo della differenza e della disseminazione, proposto da Aubenque; cfr. Lyotard, Thébaud, 1979, pp. 52, 58).

Non mi resi conto, invece, del fatto che il cosiddetto momento teologico non era l'unico esito della metafisica di Aristotele, ma era solo un aspetto della sua ricerca delle cause prime, quello riguardante le cause motrici dell'universo, aspetto che andava integrato con la ricerca delle cause materiali e delle cause formali (e insieme finali). Questa deformazione fu dovuta all'influenza dell'interpretazione di Tommaso d'Aquino (ma prima ancora di Alessandro di Afrodisia e dei commentatori neoplatonici), che ebbi a subire attraverso gli studi di Mansion, Owens, Décarie e Reale. Inoltre, volendo comunque ricondurre l'universo aristotelico a un'unità, estesi l'omonimia *pros hen*, che Aristotele applica al rapporto tra accidenti e sostanza, anche al rapporto tra sostanze terrestri, celesti e immobili, a proposito del quale Aristotele non parla di omonimia: anche in questo mi lasciai influenzare dagli studi di Owens, di Patzig e del suo allievo Frede, anziché prestare una più accurata attenzione ai testi. Questo è il motivo per cui non ho più voluto ristampare *L'unità del sapere*. Alcuni anni dopo, negli articoli che pubblicai nella raccolta *Studi aristotelici* (1975), mi accorsi di questo errore, e cercai di rimediare, sostenendo che tra i diversi generi di sostanza Aristotele non ammetteva nessuna priorità logica, quale sarebbe stata richiesta dall'omonimia *pros hen*, ma solo una priorità fisica, cioè un rapporto di causalità motrice, il che dispiacque al padre Owens, ma non impedì a Frede di continuare a sostenere quell'interpretazione. In tal modo la filologia, cioè l'analisi attenta dei testi, corresse la mia filosofia. In un altro degli articoli raccolti negli *Studi aristotelici* mi liberai dall'influenza delle interpretazioni tomisticheggianti, mostrando che la concezione di Dio come *Esse ipsum*, professata da vari filosofi ebrei (Filone) e cristiani (Agostino, Bonaventura, Tommaso), era chiaramente in contrasto con la critica, rivolta da Aristotele, alla dottrina platonica (del Platone non scritto) dell'*auto on*, o *auto hen* (*Metaph.*, III

4.1001a4-b1), il che mi attirò ovviamente le antipatie dei tomisti. Anche in questo caso una lettura più attenta dei testi, che tenga conto non solo di ciò che i testi dicono, ma anche di ciò che essi non dicono, mi permise di comprendere meglio la filosofia di Aristotele e di raggiungere, grazie alla filologia, ciò che ad esempio gli interpreti di orientamento filosofico analitico (Anscombe, Geach, Kenny) avevano scoperto attraverso l'analisi logica del concetto di esistenza.

Nelle due monografie che dedicaì ad Aristotele nello stesso periodo, una sulla sua filosofia teoretica (*Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 1977) e una sull'intera sua filosofia (*Profilo di Aristotele*, 1979), rimediài anche all'altro errore, cioè spiegai che la filosofia prima per Aristotele era ricerca di tutte le cause prime, quindi non si esauriva nel momento teologico, ma continuai a restare influenzato da quella che, come ebbi a scoprire in seguito, era l'interpretazione alessandrista della dottrina del motore immobile, secondo la quale il cielo ruoterebbe su se stesso per amore del motore immobile, cioè per imitare l'immobilità di questo, mediante il movimento che più di ogni altro somiglia all'immobilità, la rotazione di una sfera *sur place*. Oggi ritengo che questa interpretazione sia, se non errata, almeno molto discutibile e sia probabilmente l'espressione di un tentativo, risalente agli Accademici antichi e ripreso da Alessandro di Afrodisia, di conciliare Aristotele con Platone, in particolare con la dottrina platonica secondo cui il sensibile è imitazione dell'intelligibile, dottrina che Aristotele non solo non professa, ma chiaramente respinge. Non rinnego, invece, un altro aspetto della concezione aristotelica, che ho sottolineato in quelle due monografie, cioè il carattere personale del motore immobile: questi infatti – dice Aristotele – vive, perché esercita l'intelligenza, e prova piacere nello stare come sta, dunque è felice, cioè si trova sempre nella felice condizione in cui noi umani ci troviamo solo talvolta; quindi, essendo un vivente immortale e felice, corrisponde perfettamente alla concezione che i Greci avevano degli dèi, perciò è un dio. Un dio, non "Dio", come traducono molti, perché per i Greci "dio" è un nome comune, non un nome proprio (filologia).

4. Pura filosofia

Un aspetto del pensiero aristotelico che ha sempre attirato la mia attenzione, per il rilievo che esso può avere anche oggi per il nostro modo di fare filosofia, è quello del metodo, inteso non come discorso preliminare alla filosofia, alla maniera di Descartes, ma come suo effettivo percorso, cioè come "via" (*met-hodos*). Tradizionalmente la filosofia aristotelica è stata considerata un sistema di carattere dimostrativo, o che pretende di essere dimostrativo, dove per «dimostrazione» si intende il sillogismo

scientifico illustrato nel I libro degli *Analitici posteriori*. È noto come questo metodo sia stato criticato da uno dei padri della filosofia moderna, cioè Francis Bacon, il quale perciò contrappose all'*Organon* di Aristotele un *Novum Organum*, anche se a esso aspirarono i padri della scienza moderna, cioè Galilei e Descartes, e in qualche modo esso fu realizzato dal più grande filosofo del Seicento, cioè Spinoza. Tutta la tradizione aristotelica, da Alessandro di Afrodisia a Christian Wolff, fu di questa opinione. Tra Ottocento e Novecento, invece, le cose cambiano, cioè si scoprì l'importanza che per Aristotele aveva la dialettica, costituita anch'essa da sillogismi, ma diversi da quelli scientifici, perché non bisognosi di principi indimostrabili, e costituita soprattutto da confutazioni, cioè da sillogismi capaci di cogliere in contraddizione il proprio interlocutore.

Si fece avanti così l'idea che Aristotele, pur teorizzando negli *Analitici* la dimostrazione come metodo della scienza, di fatto avesse costruito la sua filosofia, nelle sue varie articolazioni (fisica, metafisica, etica, politica ecc.), servendosi del metodo dialettico. Questa idea fu sostenuta da Le Blond, Owen, Lugarini, Aubenque, altri ancora, e affascinò anche me. Naturalmente per "dialettica" non si intendeva la dialettica moderna, di Hegel, di Marx, di Engels, di Lenin, di Mao e del "materialismo dialettico", per cui la contraddizione è non solo reale, ma necessaria (anche se poi, non si sa perché, deve essere «tolta»), bensì la dialettica antica, socratico-platonica, per cui la contraddizione è segno di falsità, e quindi serve alla confutazione (*elenchos*). Vista l'importanza che nella dialettica ha il principio di non contraddizione, mi sono più volte impegnato nello studio di quest'ultimo e, constatando che nel IV libro della *Metafisica* Aristotele ne dà una specie di dimostrazione, che lui stesso chiama «di tipo confutatorio» (*elenktikôs*), cioè di tipo dialettico, ho creduto per qualche tempo che la dialettica potesse fornire delle vere e proprie dimostrazioni. Questa posizione è stata da me esposta, mediante confronti con la filosofia moderna e contemporanea, nel volume *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (1987) e, con applicazioni alle varie articolazioni della filosofia, nel volume *Le ragioni di Aristotele* (1989).

Solo in seguito ho compreso che la dimostrazione del principio di non contraddizione non può essere una vera e propria confutazione, perché la confutazione, nel ritenere la contraddizione segno di falsità, presuppone precisamente tale principio, quindi, se fosse applicata al principio stesso, produrrebbe l'errore logico chiamato proprio da Aristotele «petizione di principio». Non a caso Aristotele dice che bisogna lasciare all'avversario, cioè al negatore del principio, la responsabilità di metterlo in discussione, perché l'avversario, nel momento stesso in cui tenta di negare il principio,

per dire qualcosa di sensato, deve presupporlo, quindi cade lui stesso nella petizione di principio. Si tratta quindi di un caso unico di argomentazione, non applicabile a nessun altro ambito. Pertanto la dialettica non è in grado di fornire delle vere e proprie dimostrazioni, le cui conclusioni siano valide «sempre», cioè siano – per dirla con Kant – universali e necessarie. Ciò non toglie che le argomentazioni dialettiche abbiano un grande valore, perché le premesse da cui muovono, cioè quelli che Aristotele chiama *endoxa*, se anche non sono vere «sempre», sono vere almeno «per lo più» (*Analitici priori*, II 27.70a2-6), quindi, se anche non sono adeguate a scienze esatte come le matematiche, le quali cercano dimostrazioni valide «sempre», sono certamente adeguate a scienze come la fisica e la filosofia pratica, che si accontentano di dimostrazioni valide «per lo più». Di tutto questo ho parlato negli articoli raccolti nei *Nuovi studi aristotelici* (2004-2010).

Inoltre Aristotele, nelle sue opere di fisica e di metafisica, più che dimostrare a partire da principi, cerca di stabilire quali sono i principi, rispettivamente della natura e dell'ente in quanto ente, e nel farlo si serve di tutti i procedimenti da lui stesso teorizzati, non nel I libro degli *Analitici posteriori*, quello dedicato alla dimostrazione, bensì nel II libro di quest'opera, dedicato alla definizione e ai modi per stabilirla, cioè la ricerca delle cause, la dimostrazione del «che», la ricerca dei predicati essenziali, la divisione: tutti questi procedimenti sono riassunti nella cosiddetta «induzione», che non è solo generalizzazione, cioè ricerca del genere, ma è anche e soprattutto ricerca della differenza specifica, cioè intellesione, per cui la conoscenza a cui si perviene non è solo scienza, ma è intelletto (*nous*), cioè conoscenza dei principi della scienza. Tutto questo prova che le opere di fisica e di metafisica non sono in contrasto con la teoria della scienza esposta negli *Analitici posteriori*, come invece hanno sostenuto alcuni degli interpreti che hanno rivalutato la dialettica. Certo, il metodo praticato da Aristotele nelle opere di fisica e di metafisica, ma potremmo aggiungere anche di etica e politica, è anche dialettico, perché discute le opinioni degli altri filosofi, suoi predecessori o suoi contemporanei, ma non perché queste siano gli *endoxa*, come spesso si sente dire, bensì perché esse vengono confutate o confermate a partire da *endoxa*. I trattati di Aristotele, tuttavia, non sono opere di dialettica, ma di scienza, come è emblematicamente provato soprattutto dalle opere biologiche (*De anima*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*), forse le più geniali scritte da Aristotele, quelle che ancora oggi si rivelano le più attuali. Alcune di queste considerazioni le ho pubblicate nei volumi già usciti dei *Nuovi studi aristotelici*, altre usciranno nel prossimo e ultimo volume di questa serie, e altre ancora non le ho mai sviluppate e forse mai le svilupperò.

5. Ripensamenti e approfondimenti dovuti alla filologia

Nel 1996 ho partecipato al Symposium Aristotelicum di Oxford sul libro *Lambda* della *Metafisica*, nel quale mi è stato affidato il commento del capitolo 6, quello in cui Aristotele dimostra la necessità, per spiegare il moto eterno del cielo, di un motore immobile. Esaminando a fondo questo capitolo, mi sono convinto che tale motore, detto anche *poiètikon*, cioè “efficiente”, deve riunire in sé due prerogative che in Platone erano separate, la capacità di produrre mutamento, che Platone aveva attribuito all’anima, e l’immobilità, che Platone aveva attribuito alle Idee, ai Numeri ideali e ai loro principi (l’Uno). Questi ultimi, pur essendo immobili, e quindi tali da causare un movimento eterno, secondo Aristotele non erano capaci di produrre mutamento, cioè non erano attivi, erano inerti, pure cause formali e finali (Uno = bene). L’anima del mondo invece, pur essendo attiva, cioè capace di produrre movimento, era in movimento essa stessa, era cioè «semovente», quindi non era immobile, non era completamente in atto, e perciò non era sufficiente a garantire la continuità eterna del movimento da essa prodotto. Tutto ciò significa, a mio avviso, che per Aristotele il motore immobile non era causa finale del movimento del cielo, ma ne era la causa efficiente. Attenzione: causa efficiente non significa causa dell’essere, come pretesero, a proposito del motore immobile, i commentatori neoplatonici nell’antichità, Tommaso d’Aquino nel medioevo e Franz Brentano nei tempi moderni. Il motore immobile per Aristotele è causa efficiente del movimento eterno del cielo, quindi il cielo è eterno, non è creato. Aristotele infatti conobbe e respinse il creazionismo (o “semi-creazionismo”) platonico.

A questa interpretazione sembravano opporsi altri passi, alcuni nel capitolo 7 dello stesso libro, dove il motore immobile sembra essere caratterizzato come oggetto di amore, altri nel capitolo 8, dove secondo gli editori le sfere celesti avrebbero come fine i rispettivi motori immobili, e nel II libro della *Fisica*. Esamina i pertanto questi passi, anche con l’aiuto di alcuni colleghi, e mi accorsi che nel passo di *Lambda* 7.1072a26-b4, la cui edizione è stata condizionata dal commento di Alessandro¹, l’espressione «muove dunque come oggetto di amore» (più precisamente di *erôs*, cioè *erômenon*) poteva essere riferita non al motore immobile, ma all’oggetto del desiderio umano, rispetto al quale Aristotele si affrettava a dire che il motore immobile è necessario, cioè non può essere in alcun modo diverso da come è, mentre l’oggetto del desiderio umano è un fine

¹ Le edizioni di Ross e Jaeger si basano sul manoscritto A^b, che oggi si ritiene influenzato da Alessandro, il quale alla riga 1072b3 ha un testo diverso da quello degli altri manoscritti, proprio a proposito della causa finale.

che deve essere «praticabile» (*prakton*), cioè realizzabile mediante l'azione, e quindi può essere sia realizzato sia non realizzato (*Eth. Eud.*, I 8.1218b4-12). Mi accorsi poi che il passo del capitolo 8, cioè 1074a19-20, è stato manipolato dagli editori più recenti (Ross e Jaeger), sempre per influenza di Alessandro, in modo da fargli dire che i motori immobili sono il fine (*telos*), mentre il testo di tutti i codici parla di sostanze impassibili capaci di conseguire il fine migliore (*telous*), quindi si riferisce alle sfere celesti, le quali hanno per fine la traslazione dei rispettivi astri. Infine mi accorsi che nel passo di *Phys.*, II 7.198b3-4, l'espressione «infatti è fine, ossia ciò in vista di cui», che alcuni riferiscono al motore immobile, può essere riferita anche soltanto a «il che cos'è, cioè la forma», menzionato immediatamente prima.

Cadevano così tutte le allusioni contenute nel *corpus aristotelicum* a una presunta causalità finale del motore immobile nei confronti del cielo, anche se il motore immobile per Aristotele è certamente fine, ma soltanto di se stesso, per cui non ha bisogno di alcuna azione (*praxis*) per realizzare il suo fine (che dunque non è «praticabile») e per questo prova piacere, mentre il cielo, quale realtà più vicina di ogni altra al motore immobile, ha bisogno di una sola azione, la rotazione su se stesso, per realizzare il suo fine, che quindi è «praticabile», ed è la sua felicità (*De caelo*, II 12.292a23-b7).

Ma la cosa più importante che ho appreso in occasione di questa ricerca è stata l'importanza che ha avuto, nell'interpretazione del testo di Aristotele, la tradizione dei commentatori, in particolare il commento di Alessandro di Afrodisia. Quella che qualcuno ha chiamato la *standard interpretation*, secondo la quale il primo cielo imiterebbe, con la sua rotazione, l'immobilità del motore immobile, risale appunto ad Alessandro, mentre in Aristotele non c'è alcun cenno a una simile imitazione, anche se Aristotele ammette che il moto rotatorio dei cieli sia imitato dal ciclo della generazione e corruzione degli esseri viventi e dal ciclo delle trasformazioni degli elementi. La stessa interpretazione si trova nell'antichità, per esempio nel cosiddetto medio-platonismo (si veda il *Didaskalikos* di Alcino, II o III secolo d.C.), in Plotino e in Temistio; nel Medioevo, cioè in Averroè e in Tommaso d'Aquino; nel Rinascimento, per esempio in Giacomo Zabarella, con le sole eccezioni di Fonseca e Vimercati; negli studiosi del Novecento, quali Ross, Tricot, Reale, Natali, con la sola eccezione di Giacon. Solo di recente essa è stata messa in questione da Sarah Broadie, Kosman e Judson.

Approfondendo lo studio di Alessandro, ho appreso che tutta una serie di dottrine, tradizionalmente attribuite ad Aristotele, in realtà risalgono a questo grande commentatore (cfr. Guyomarc'h, 2015). La concezione della metafisica di Aristotele come una scienza rigorosamente dimostra-

tiva, e più precisamente come un'ontologia (scienza dell'ente in quanto ente) che culmina nella teologia (scienza del motore immobile), risale ad Alessandro, ed è stata ripresa da Avicenna, da Tommaso d'Aquino e dai commentatori tomistici moderni. La concezione del motore immobile, anzi dei motori immobili come forme pure, cioè forme prive di materia, che nei testi di Aristotele non è assolutamente presente, risale ad Alessandro, e rinvia chiaramente alla dottrina platonica delle Idee. Eppure essa è stata accolta da quasi tutti gli interpreti, a cominciare da Plotino e dai commentatori neoplatonici. Questa interpretazione porta con sé la concezione partecipazionistica e gradazionistica della realtà, secondo la quale gli enti si disporrebbero in una specie di scala, secondo il grado maggiore o minore di essere, e di verità, che essi possiedono, o di cui essi partecipano (cfr. Rashed, 2007). Anche questa dottrina, che non solo non è presente in Aristotele, ma che è incompatibile con la sua filosofia, sia per quanto concerne l'essere, sia per quanto concerne il vero, che per Aristotele non ammettono gradi, è entrata a far parte dell'aristotelismo tradizionale, sia nella versione averroistica che in quella tomistica (cfr. Cosci, 2014).

Un'altra dottrina comunemente attribuita ad Aristotele è quella secondo cui il motore immobile sarebbe «atto puro». Ebbene, questa espressione in Aristotele non ricorre mai, mentre Aristotele dice che il motore immobile è totalmente in atto, che la sua essenza è l'atto, ma che l'atto è sempre atto di una sostanza, la quale, se è immobile, è appunto totalmente in atto, ma non è puro atto. L'atto, come la potenza, e la forma, come la materia, sono per Aristotele concetti relativi. L'atto è sempre atto di qualche cosa, come la forma è sempre forma di qualche cosa. Di che sarebbe atto l'atto puro? Molti risponderebbero: del pensiero. Ma per Aristotele non ci può essere un pensiero che non sia pensiero di un pensante (genitivo soggettivo), cioè attività di un soggetto, quindi l'atto del pensiero è l'essere in atto di colui che pensa. È stato, ancora una volta, Alessandro che ha interpretato il motore immobile come atto, e poi i neoplatonici, cioè Plotino e Porfirio (se questi è l'autore del commento anonimo al *Parmenide* studiato da Hadot, il quale è comunque un neoplatonico), hanno parlato di «atto puro», e Tommaso d'Aquino e tutti i filosofi tomisti hanno concepito Dio come *actus essendi*, altro concetto totalmente assente in Aristotele. In Italia, poi, l'espressione è piaciuta particolarmente, perché riecheggiava la *Teoria generale dello Spirito come atto puro* di Giovanni Gentile.

Un'altra deformazione del pensiero di Aristotele, che ho appreso studiando la tradizione dell'aristotelismo, è stata la concezione della sua metafisica come un'"ontologia", cioè una scienza generale, o trascendentale, dell'essere e delle sue proprietà, appunto, trascendentali, rispetto alla quale lo studio del motore immobile, cioè di quello che gli interpreti in

questione chiamano Dio, si configura come una parte, accanto alla quale esistono altre parti, essendo Dio un ente particolare, e quindi una parte dell'essere. Questa interpretazione ha avuto origine, se non erro, con l'arabo Al-Farabi, ma è stata sviluppata soprattutto da Avicenna, tra i musulmani, e da Giovanni Duns Scoto, tra i cristiani. Avicenna divide infatti l'essere, studiato dalla metafisica, in necessario e contingente, assegnando lo studio del primo alla parte teologica e lo studio del secondo al resto della metafisica. Duns Scoto chiama la metafisica scienza trascendentale, perché essa studia l'essere e le sue proprietà (uno, buono, vero), e divide l'essere in infinito e finito, dove l'infinito è Dio e il finito sono le creature. Questa concezione viene ripresa in età moderna da Francisco Suárez, il quale con le sue *Disputationes metaphysicae* influisce su tutta la filosofia moderna, in particolare sulla scolastica tedesca, dando origine alla cosiddetta *Schulmetaphysik*.

Ebbene, proprio nella scolastica tedesca, agli inizi del Seicento, nasce la cosiddetta "ontologia", scienza dell'essere in generale (Lorhard, Göckel, Clauberg) – con nome in apparenza greco, ma assente non solo in Aristotele, bensì anche in tutta l'antichità –, la quale poi diventa, con Christian Wolff, la *metaphysica generalis*, accanto alla quale si collocano le «metafisiche speciali», cioè la cosmologia razionale (avente per oggetto la natura), la psicologia razionale (avente per oggetto l'anima) e la teologia razionale (detta anche naturale, perché distinta da quella basata sulla rivelazione). È questa la metafisica prima insegnata e poi criticata da Kant, la quale di aristotelico non ha più nulla. Anzi è proprio Kant il primo che conia l'espressione "onto-teologia", di cui si servirà poi Heidegger per criticare la metafisica in generale, e in particolare la metafisica di Aristotele, il quale di questa distinzione non sapeva nulla. Tutto ciò è probabilmente filologia, ma è una filologia utile anche a capire la filosofia, sia quella di Aristotele, che quella dei suoi presunti seguaci, e quella dei suoi critici.

6. La sintesi di filologia e filosofia, cioè la traduzione

La vera sintesi, anzi la fusione, di filologia e filosofia si è per me realizzata, almeno nello studio di Aristotele, con la traduzione. In età giovanile ho fatto una prima traduzione del *Protreptico* (allora in italiano non ce n'erano), che ha dovuto essere chiara, perché destinata alla scuola secondaria, ma era influenzata da un'interpretazione di tipo spiritualistico, consegnata soprattutto al commento. Mi permettevo qualche forzatura in questo senso (l'ammissione di una felicità dopo la morte) con la scusa che l'opera perduta di Aristotele, attraverso l'ugualmente perduto *Hortensius* di Cicerone, aveva condotto alla filosofia nientemeno che sant'Agostino. Alcuni anni più tardi rifeci sia la traduzione che il commento, rendendomi

conto che traducevo non Aristotele, ma Giamblico, per cui non dovevo dare troppo peso alle espressioni platonizzanti contenute nel testo. Fatta salva questa eccezione, non ho più voluto tradurre opere intere, essendo consapevole dei rischi che il traduttore corre, cioè l'obbligo di tradurre non solo i passi da lui studiati, come è ovvio per chi si occupa di filosofi antichi, ma l'intero testo, con tutte le oscurità, le insidie, i rischi di errore, che esso presenta.

Verso la fine carriera, una volta libero dall'insegnamento, mi sono deciso a tradurre un'opera intera di Aristotele, la più lunga e la più difficile, cioè la *Metafisica*, solo per mettere a frutto e consegnare a una cerchia di lettori presumibilmente più ampia e più duratura almeno qualcuno dei risultati di un'intera vita di ricerca. L'impresa si è rivelata più ardua del previsto, perché ha presentato subito un grosso problema, al quale non avevo pensato. Mi ero sempre fidato, nel leggere la *Metafisica*, delle due edizioni critiche moderne, quella di Ross (1924) e quella di Jaeger (1957), due "mostri sacri" degli studi aristotelici, disponibili entrambe nelle prestigiose collane della Oxford University Press. Anche partecipando ai *Symposia Aristotelica*, che vertevano ogni tre anni su un singolo libro della *Metafisica* (A, B, Λ, M, N), o ad altri seminari sugli altri libri (α, Γ, Z), in cui si discuteva del testo a noi pervenuto, non mi ero mai reso conto pienamente dell'importanza di questo problema. Solo una volta, in occasione del *Symposium* sulle opere di dubbia autenticità (1981), mi ero occupato di uno scolio del manoscritto **E**, di solito citato per sostenere l'attribuzione del libro *Alpha elatton* a Pasicle di Rodi, mostrando che esso non si riferisce a questo libro, ma al libro *Alpha meizon* ed è del tutto inaffidabile, e questo era certamente un contributo di tipo filologico, che successivamente è stato confermato da vari altri studiosi.

Qualche anno fa, accingendomi a tradurre l'intera *Metafisica*, mi sono reso conto che le due suddette edizioni sono ormai invecchiate, perché non hanno potuto tenere conto dei progressi degli studi paleografici compiuti nella seconda metà del Novecento e agli inizi del nuovo secolo (Bernardinello, Harlfinger, Frede e Patzig, Cassin e Narcy, Rashed, Hecquet, Primavesi, Fazzo). In particolare Ross e Jaeger avevano attribuito uguale affidabilità alle due famiglie di manoscritti bizantini in cui la *Metafisica* ci è pervenuta, la cosiddetta famiglia *alpha*, rappresentata dai due manoscritti più antichi, quasi sempre in accordo tra loro, indicati con le sigle **E** (X secolo) e **J** (IX secolo), e la cosiddetta famiglia *beta*, rappresentata soprattutto dal manoscritto indicato con la sigla **A^b**, del XII secolo. Gli studi più recenti hanno invece dimostrato che **E** e **J** derivano da un manoscritto perduto, già noto ad Asclepio (VI secolo), mentre **A^b**, che reca in margine il commento di Alessandro per i primi 5 libri e del bizantino Michele di Efeso per tutti gli altri, è probabilmente una revisione e una normalizza-

zione del testo originario, ispirata proprio dal commento di Alessandro. Tenendo conto di questo dato, e traducendo in modo nuovo alcuni passi, le cui precedenti traduzioni erano sicuramente influenzate dallo stesso Alessandro, ho portato a termine, in alcuni anni di lavoro, una traduzione per molti aspetti inedita, che ho commentato alla luce delle ricerche più recenti, mie ed altrui.

Prima, tuttavia, di affrontare la traduzione italiana dell'intera *Metafisica*, mi sono cimentato con la traduzione di un singolo libro, relativamente breve, ma molto influente sull'intera tradizione aristotelica, cioè *Epsilon*, che ho tradotto in francese, come mi era stato chiesto da due colleghi francesi, Lefebvre e Rashed. In questo caso non ho avuto problemi con il testo, una nuova edizione del quale mi era stata gentilmente fornita da Silvia Fazzo, ma ne ho avuti con la traduzione, e credo di avere, grazie a questa, dissipato due equivoci radicati da tempo. Il primo riguarda la traduzione delle linee 1025b26-28, la quale non può essere «la fisica dovrà essere conoscenza [...] della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia» (Reale, Russo, Viano, per limitarci alle traduzioni italiane), perché questa traduzione ammette che almeno in qualche caso la fisica conosca una forma separata dalla materia, il che per Aristotele è impossibile. Se riferiamo l'espressione *bôs epi to polu* non a «separabile», ma a *logos*, il brano si può tradurre così (riporto la mia traduzione in italiano): «la fisica sarà [...] solamente intorno all'essenza conforme al discorso che vale per lo più, in quanto non separata» (più o meno così hanno tradotto anche Carlini e Zanatta). In tal modo si evita di attribuire ad Aristotele l'ammissione di forme separate, dottrina non aristotelica, ma platonica. È solo filologia, o anche filosofia? Le due cose insieme.

Il secondo equivoco riguarda la traduzione delle linee 1026a15-16 (*bê de prôtê kai peri khôrîsta kai akinêta*), che di solito è la seguente: «la filosofia prima ha per oggetto realtà sia separate che immobili» (Zanatta, ma più o meno così anche tutti gli altri italiani). Se questo fosse il senso, il *kai* dovrebbe seguire il *peri*, mentre lo precede, per cui la traduzione esatta mi sembra che debba essere: «la scienza prima verte *anche* su oggetti separati ed immobili». Il senso è molto diverso, perché in base alla prima traduzione la filosofia prima si occupa solo di realtà separate e immobili, cioè è solo «teologica», mentre in base alla seconda essa si occupa non solo di queste, che sono le prime cause motrici, ma «anche» di queste, come delle altre cause prime (materiali e formali-finali). Grazie alla filologia, ci guadagna la filosofia, cioè si evita di attribuire ad Aristotele una visione teologizzante della metafisica.

Nella traduzione dell'intera *Metafisica* (Aristotele, 2017) ho incontrato molti altri casi in cui la filologia, ristabilendo il testo più attendibile, o

correggendo la traduzione, è venuta in aiuto alla filosofia, cioè ha permesso di comprendere meglio il pensiero dell'autore. Ne cito alcuni. Nel libro *Alpha elatton*, alle linee 993b22-23 il testo del manoscritto **E** (famiglia *alpha*), adottato da Jaeger, dice che «i filosofi pratici [...] non conoscono teoreticamente la causa (*to aition*) di per sé stessa, ma in relazione a qualcosa e nel momento presente»; invece il testo del manoscritto **A^b** (famiglia *beta*), adottato da Ross, dice che «coloro che hanno per fine l'azione [...] non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno (*to aïdion*), ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento» (Reale, così anche Carlini e Viano, che seguono Ross, non Russo e Zanatta, che seguono Jaeger). La differenza è che, in base alla prima versione, la filosofia teoretica ha come oggetto la causa, mentre in base alla seconda ha come oggetto l'eterno. Quest'ultima caratteristica non la fa ancora essere una scienza teologica, ma non c'è dubbio che contribuisce a creare l'impressione che essa lo sia. Ebbene, la seconda versione è quella adottata da Alessandro nel suo commento. Quindi la differenza di una lettera, un *delta* al posto di un *tau*, può determinare una diversa concezione della metafisica aristotelica.

Sempre nel libro *Alpha elatton*, alle linee 993b30-31, il testo (*hōst'hekaston hōs ekhei tou einai, houtō kai tēs alêtheias*) è stato normalmente tradotto così: «sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (Reale, ma così anche Russo, Viano e Zanatta). Solo Carlini ha tradotto diversamente, cioè: «laonde, come ogni cosa sta all'essere, così anche sta alla verità». Credo che la traduzione esatta sia questa di Carlini, perché il verbo *ekhō* con genitivo non significa "avere", ma "stare", come nell'espressione *pōs ekheis* ("come stai?", sottinteso "di salute", al genitivo). Ebbene, anche qui la differenza fra le due traduzioni ha delle grosse implicazioni filosofiche, perché la prima traduzione implica una concezione partecipazionistica e gradazionistica dell'essere e della verità, quale era la filosofia di Platone, mentre la seconda indica solo una convertibilità tra essere e verità, senza partecipazione e senza gradazione. Non a caso la versione partecipazionistica è quella risalente ad Alessandro, il quale nel suo commento non esita a interpretare *ekhei* come *metekhei*, cioè "partecipa". Anche qui la filologia incide sulla filosofia.

Nel libro *Zeta*, le linee 1028b1-4 per lo più sono tradotte così: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre (*aei*), costituisce l'eterno (*aei*) oggetto di ricerca e l'eterno problema: "che cos'è l'essere", equivale a questo: "che cos'è la sostanza"» (Reale, ma così anche Carlini, Russo, Viano e Zanatta). Ora, che la domanda «che cos'è l'essere» sia un problema eterno, può essere vero, e in ogni caso fa piacere a molti, in particolare fa piacere a Heidegger, il quale più volte cita questo passo, sempre però omettendo il finale, cioè le parole «equivale a questo: "che cos'è la

sostanza”», perché per Heidegger l’essere è tutto, fuorché sostanza. Non così era, invece, per Aristotele, il quale non intendeva affatto dichiarare l’eternità del problema, ma intendeva dire precisamente il contrario, cioè che non ci si deve più domandare «che cos’è l’essere», perché, essendo l’essere detto in molti sensi, il primo dei quali è la sostanza, bisogna domandarsi «che cos’è la sostanza» (o «qual è la sostanza»). Ma che ne è del «sempre» e dell’«eterno» menzionati nel passo? La filologia ci insegna che *aei* non sempre significa “sempre”, ma può significare anche “ogni volta”, cioè ognuna delle volte menzionate, sia “nei tempi antichi”, vale a dire al tempo di Parmenide, sia “ora”, vale a dire nell’Accademia di Platone, la quale esisteva ancora al tempo di Aristotele. Perciò bisogna tradurre: «Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia, cioè che cos’è l’ente, questo è: qual è la sostanza».

Un altro caso in cui la filologia può venire in aiuto della filosofia, indicando, prima ancora della traduzione, il testo esatto, è nel libro *Theta*, all’inizio del capitolo 10, sulla verità, cioè 1051a34-b3. Le prime due linee non pongono problemi, e in genere sono tradotte così: «L’essere e il non-essere si dicono, in un senso, secondo le figure delle categorie, in un altro senso, secondo la potenza e l’atto di queste categorie o secondo i loro contrari» (Reale). A questo punto il testo greco edito da Ross e Jaeger, cioè il manoscritto **A^b**, suona: *to de kuriôtata on alêthes ê pseudos*, che si dovrebbe tradurre: «ma l’essere nel senso più proprio, cioè quello vero o falso», continuando con «per quanto riguarda le cose, consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate». Questa traduzione tuttavia farebbe dire ad Aristotele il contrario di quanto egli ha affermato in E 4.1027b31-33, cioè che l’essere come vero o falso è diverso da quelli detti nel senso più proprio, cioè l’essere delle categorie e quello secondo la potenza e l’atto. Perciò Ross (seguito da Reale, da Viano e qui anche da Zanatta) propone di espungere dal testo l’avverbio *kuriôtata*, e Jaeger propone di intenderlo come se significasse non “nel senso più proprio”, ma “nel senso più comune”, oppure suppone che esso sia seguito da una lacuna. Heidegger invece prende sul serio questo avverbio e vede in esso la prova di un cambiamento nel pensiero di Aristotele, il quale nel libro *Epsilon* avrebbe assegnato il primato all’essere delle categorie, mentre nel libro *Theta* si sarebbe ravveduto e avrebbe capito che il primato spetta all’essere come vero, cioè alla verità intesa come “non-nascondimento” (*a-lêtheia*), cioè svelamento, manifestazione (Heidegger, 1982). I traduttori non heideggeriani se la cavano riferendo l’avverbio *kuriôtata* non all’essere, ma a «vero o falso», e traducono: «ciò che è vero o falso nel senso più proprio di questi termini» (Russo, ma già Carlini).

Ebbene, come è stato notato di recente, entrambi i manoscritti capostipiti della famiglia *alpha*, cioè **E** e **J**, al posto di *kuriôtata on* hanno

kuriôtata ei, il che permette di tradurre così: «Poiché l'ente e il non ente sono detti, da un lato, quello secondo le figure delle categorie, e dall'altro, quello secondo la potenza o l'atto di queste o <secondo> i loro contrari, e <poiché> quello <detto> nel senso principale, se vero o falso, questo nelle cose è l'essere unite o essere divise, ecc.». In questa traduzione l'essere detto nel senso più proprio continua a essere quello delle categorie e della potenza e dell'atto, come è dottrina costante di Aristotele, ma esso può venire usato anche per dire il vero o il falso, nel qual caso indica l'essere unite o l'essere divise delle cose (Charles, Peramatzis, 2015). Aristotele quindi non divenne mai heideggeriano.

Ecco ora un esempio di come la filosofia, quando prevarica sulla filologia, possa indurre a deviazioni. Il libro *Kappa* della *Metafisica*, come sanno gli esperti, è da molti considerato inautentico, non solo perché nella sua prima metà riassume i libri Γ E e nella sua seconda metà è costituito da estratti dalla *Fisica*, ma anche perché contiene qualche errore concettuale, quale l'identificazione dell'ente in quanto ente con la sostanza (1061a8-9) e l'affermazione che esso si dice secondo un unico significato (1061b11-12). Ebbene, questo libro dichiara che la sostanza immobile e separata, cioè immateriale, è «principio primo e importantissimo» (*prôtê kai kuriôtatê arkhê*), affermazione già molto audace, perché sembra alludere alla possibilità che essa sia l'unico principio primo, mentre Aristotele ammette diversi tipi di cause prime. Il commentatore bizantino che si spaccia per Alessandro, cioè Michele di Efeso, cristiano neoplatonizzante (come già lo pseudo-Dionigi), non esita a dar corpo a tale possibilità, dichiarando che la sostanza in questione è «il principio primo», perciò Jaeger, seguendo una congettura di Bonitz, introduce nella sua edizione l'articolo «il» (in greco *hê*, cioè «la», perché *arkhê* è femminile), il quale non è presente in nessun manoscritto, e tutti i traduttori, anche quelli che non si basano sulla sua edizione, lo seguono. Jaeger considerava il libro *Kappa* autentico, ma giovanile, cioè teologizzante perché influenzato da Platone. Che esso sia un libro teologizzante, è vero, ma ciò non lo rende autentico, perché Aristotele non fu mai platonico nel senso voluto da Jaeger. Anzi l'interpolazione di Jaeger potrebbe, se fosse giusta, costituire un ulteriore motivo per dubitare dell'autenticità di *Kappa*. In ogni caso la filosofia di Jaeger qui prevarica sulla sua filologia, inducendolo a manipolare un testo che di per sé non ne aveva bisogno.

Un altro caso di prevaricazione della filosofia sulla filologia è nel libro *Lambda*, alla linea 1071b22. Aristotele ha appena mostrato la necessità, per spiegare il movimento eterno del cielo, di un principio che sia tutto in atto, cioè sia immobile. Mentre i manoscritti della famiglia *alpha*, cioè E e J, riportano che esso è «in atto» (*energeiai*, al dativo, cioè con l'accento sul secondo *epsilon* e *iota* sottoscritto), il manoscritto

A^b, capostipite della famiglia *beta*, riporta che esso è «atto» (*energeia*, al nominativo, cioè con l'accento sul primo *epsilon* e senza *iota* sottoscritto). Quest'ultima è l'interpretazione di Michele di Efeso, e probabilmente era anche l'interpretazione di Alessandro, come appare dal fatto che in un passo del *De anima*, 430a18, l'intelletto attivo, che per Alessandro si identifica con il motore immobile, secondo i manoscritti più antichi, seguiti da Bekker, è detto essere «in atto» (dativo), mentre secondo i manoscritti più recenti, che si ispirano al commento di Simplicio, il quale a sua volta si ispira ad Alessandro, esso è detto essere «atto» (al nominativo). Quest'ultima lezione è accolta dagli editori più recenti (Trendelenburg, Torstrik, Ross), ma è chiaro che essa è il frutto dell'interpretazione platonizzante di Alessandro e neoplatonizzante di Simplicio (cfr. Fazzo, 2016).

Malgrado tutti i limiti che questa esposizione possiede, spero che essa contribuisca a mostrare quanto importante sia, nelle traduzioni, la collaborazione tra filologia e filosofia, ovviamente tra una buona filologia e una buona filosofia.

Nota bibliografica

- ARISTOTELE (1967), *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, introduzione, traduzione e note di E. Berti, Radar, Padova (nuova ed. riveduta e ampliata, UTET, Torino 2000).
- ARISTOTELE (2017), *Metafisica*, introduzione, traduzione e note di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- AUBENQUE P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris.
- BERTI E. (1962), *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova (nuova ed. Vita e pensiero, Milano 1997).
- ID. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova.
- ID. (1975), *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila (nuova ed. riveduta e ampliata Morcelliana, Brescia 2012).
- ID. (1977), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova (nuova ed. con saggi integrativi Bompiani, Milano 2004).
- ID. (1979), *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma (nuova ed. 2012).
- ID. (1987), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo (nuova ed. Morcelliana, Brescia 2015).
- ID. (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2004-2010), *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia.
- CHARLES D., PERAMATZIS M. (2015), *Aristotle and Truth-Bearers*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 41, pp. 1-31.
- COSCI M. (2014), *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia.
- FAZZO S. (2016), *Unmoved Mover as Pure Act or Unmoved Mover in Act? The Mystery of a Subscript Iota*, in C. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, W. de Gruyter, Boston-Berlin, pp. 181-206.

- GUYOMARC'H G. (2015), *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Vrin, Paris.
- HEIDEGGER M. (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. (GA II, 31).
- LYOTARD J.-F., THÉBAUT J.-L. (1979), *Au juste. Conversation*, Bourgois, Paris.
- RASHED M. (2007), *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York.

Filologia e filosofia medievale: il contributo italiano

di *Loris Sturlese**

Abstract

The article examines the development of medieval philosophy studies in Italy over the last century from the specific point of view of historico-critical editions and of the philology of philosophical texts. The main publications, methods, and interests in this field of research are reviewed. The role played by leading scholars such as Eugenio Garin, Mario Dal Pra, Sofia Vanni Rovighi, and Bruno Nardi in promoting a new philological approach to the medieval philosophical tradition is investigated, and Eugenio Garin's special contribution in consolidating this kind of approach to philosophical historiography in Italy is highlighted.

Keywords: Medieval philosophy, Philology of philosophical texts, Eugenio Garin, Editions of philosophical texts, Historico-critical edition.

I

È buona consuetudine delle discipline umanistiche tracciare ogni tanto bilanci storiografici, e questo non tanto per far la conta delle citazioni o formulare improbabili graduatorie con primi e ultimi, quanto per riflettere criticamente sull'evoluzione degli interessi, delle tendenze, dei metodi e delle discussioni di chi lavora sul campo degli studi. La storia della filosofia medievale non fa in ciò eccezione; ed in almeno tre casi, relativamente recenti, bilanci sono stati formulati con grande impegno da studiosi assai autorevoli. Mi riferisco agli atti di un convegno romano organizzato da Alfonso Maierù e Ruedi Imbach nel 1989 (ed apparsi nel 1991; cfr. Imbach, Maierù, 1991), ad una pubblicazione seguita al convegno torinese sul tema

* Università del Salento; loris.sturlese@unisalento.it.

“Cinquant’anni di storiografia filosofica in Italia” del 1999, con interventi di P. B. Rossi, G. Fioravanti e L. Bianchi (Donaggio, Pasini, 2000, pp. 81-122), e a una sintesi di Onorato Grassi apparsa l’anno scorso in un volume miscelaneo dedicato alla storia della filosofia italiana (Grassi, 2015).

Le relazioni svolte nei due convegni si concentrarono su periodi diversi: nel primo, almeno per quanto riguarda l’Italia, si guardava soprattutto alla prima metà del secolo XX, nel secondo caso l’attenzione era rivolta al successivo sviluppo degli studi nell’Italia repubblicana, che si sarebbe aperta, come scrive Rossi (2000, p. 83), «nel 1951» quando «Bruno Nardi a Roma, Sofia Vanni Rovighi alla Cattolica di Milano, Mario Dal Pra alla Statale di Milano sono chiamati a ricoprire la cattedra di Storia della filosofia medievale e danno inizio alla tradizione accademica dell’insegnamento»¹. In verità, già nel 1950 Eugenio Garin era stato chiamato sulla cattedra fiorentina di Storia della filosofia medievale, in trasferimento dalla sede di Cagliari ove aveva preso servizio l’anno precedente (1949)². Si cercherà più avanti di precisare il ruolo giocato dal Garin nello sviluppo della storia della filosofia medievale in Italia. Per il momento, poiché il tema che vogliamo qui affrontare è quello della componente specificamente filologica nella storiografia filosofica del medioevo, mi par interessante notare che di filologia, in quei bilanci, poco si parla. I limiti filologici della medievistica italiana della prima metà del Novecento sono, è vero, impietosamente sottolineati da Rossi (2000, p. 84) con riferimento a iniziative coeve come i *Beiträge* di Baeumker e la *Bibliothèque Thomiste* («niente di paragonabile è stato intrapreso in Italia nella prima metà di questo secolo, né può sostenere il confronto con le iniziative straniere la pubblicazione di testi filosofici e studi in alcuni progetti editoriali»). Soltanto nel dopoguerra si opererà una «ridefinizione del ruolo della filologia in storia della filosofia», come rileva Luca Bianchi usando un’espressione di Alain de Libera (Bianchi, 2000, p. 111; cfr. anche Grassi, 2015, p. 154), e ciò nel senso di una «filologia» che Bianchi intende principalmente come «contestualizzazione»: «gli storici contemporanei si distinguono da quelli delle generazioni precedenti perché mettono più decisamente al centro dei loro interessi i testi – i singoli testi – e tentano di *ricollocarli nel contesto* in cui nacquero, circolarono e agirono» (Bianchi, 2000, pp. 110-1; cfr. anche Grassi, 2015, p. 153). La medesima diagnosi formula il Fioravanti (2000, p. 107): «[...] nella stragrande maggioranza, gli specialisti di storia della filosofia medievale continuano a essere particolarmente interessati alla contestualizzazione

¹ Così anche Pasini (2000, p. 118): «iniziatori della tradizione accademica di studi sul pensiero medievale». In questo senso anche Grassi (2015, p. 144).

² Accademia Nazionale dei Lincei (1976, p. 933). Soltanto nel 1955 Garin passerà alla cattedra di Storia della filosofia succedendo a Eustachio Paolo Lamanna.

dei pensatori e delle dottrine di cui si occupano». In questo senso Gregory (1991, p. 393), traendo le conclusioni del convegno romano del 1989, registrava il definitivo passaggio da «una concezione della storia della filosofia come storia di una disciplina [...] che cresce su se stessa procedendo in un rarefatto mondo di essenze immutabili» verso «una storia pluralistica delle filosofie come forme diverse con cui gli uomini hanno cercato di organizzare le proprie esperienze in rapporto alle condizioni reali, ai contesti culturali, agli interrogativi del tempo in cui sono vissuti»; per sottolineare il ruolo svolto «dalle edizioni di testi che segnano il progresso della medievistica».

Ecco il punto che ci interessa: «i testi» e le loro «edizioni».

Non sarà inutile riprendere il filo di queste riflessioni, e in particolare l'accenno di Gregory, per porre la questione della «filologia» sotto un profilo preciso, sinora mai tematizzato in modo specifico, e cioè quello dell'edizione del testo filosofico. In altre parole, si tratta di chiedersi come, quando e perché anche in Italia gli storici della filosofia, ed in particolare gli storici della filosofia medievale, decisero di avocare a sé la filologia del testo, e quali ne siano state le conseguenze dal punto di vista storiografico.

Ho fatto riferimento a Garin, ed è dall'opera dello studioso fiorentino che credo convenga partire, perché se è vero che la scuola storica positivista in Italia ebbe filologi di respiro internazionale, la questione delle edizioni, e in particolare quella dell'edizione di testi filosofici, fu fatta sempre volentieri oggetto di delega, sino agli anni fra le due guerre inclusi, ad altre discipline più specificamente “filologiche”. Il caso dell'edizione nazionale delle opere di Giordano Bruno (Napoli-Firenze 1879-91) è una fortunata eccezione, dovuta soprattutto alla passione del filosofo Felice Tocco, ma non sarà un caso che egli firmasse i suoi lavori editoriali insieme al filologo classico Girolamo Vitelli (Scotti, Cristiano, 2002, pp. 15-8). E se prendiamo la grande impresa dell'*Aristoteles Latinus*, alla quale due studiosi italiani – Ezio Franceschini e Lorenzo Minio Paluella – recarono davvero un enorme contributo, si deve pur dire che entrambi rimasero tagliati fuori dalla comunità accademica filosofica italiana, il primo facendo carriera come specialista di letteratura latina medievale, il secondo svolgendo l'intera sua vita di ricerca e insegnamento nell'Oriel College di Oxford.

Con Garin le cose cambiano, ed è qui che, se non mi sbaglio, inizia un percorso che porterà a una legittimazione progressiva delle edizioni nell'ambiente accademico dei filosofi italiani del dopoguerra.

2

Distinguerai, in questo sviluppo, un primo periodo, che va dagli anni Quaranta agli anni Settanta del Novecento, che cresce sotto il segno del

progetto di una Edizione nazionale (Scotti, Cristiano, 2002, *Bibliografia*, pp. 182-5) dei classici del pensiero italiano promossa da Enrico Castelli, alla quale proprio Eugenio Garin contribuisce con grande impegno. È suo il volume con il quale si apre la serie e che ne definisce in un certo modo le caratteristiche, apparso nel 1942 da Vallecchi, contenente il *De hominis dignitate*, l'*Heptaplus*, il *De ente uno* e altri scritti vari di Giovanni Pico della Mirandola: un tomo di più di seicento pagine, con edizione critica del testo originale, corredata da introduzione, apparato di identificazione delle fonti, traduzione in italiano ed erudite appendici documentarie (Garin, 1942b). A questo volume faranno seguito, come numeri 2 e 3 dell'Edizione nazionale, le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* del Pico, in due tomi pubblicati nel 1946 e 1952, con la medesima struttura ed un'ampiezza di circa 1200 pagine (Garin, 1946-52). Nel 1947 escono, come volumi 8 e 9, l'edizione critica di due scritti di Coluccio Salutati e una raccolta intitolata *La disputa delle Arti nel Quattrocento*, con parecchi inediti e per mezzo migliaio di pagine (Garin, 1947a; 1947b). Si tratta di lavori impegnativi, che aggiungono ad un testo originale, sempre verificato dal punto di vista filologico, una traduzione che è di grande aiuto per interpretare passaggi a volte assai difficili, e una serie di note di commento di grande impegno e dottrina.

Parallelamente a questi lavori il Garin pubblica, nel 1942, una raccolta di testi di *Filosofi italiani del Quattrocento*, e nel 1949 edita opere di Cristoforo Landino e Francesco Filelfo (Garin, 1942a; 1949). Nel 1952 esce da Ricciardi il volume *Prosatori latini del Quattrocento* – un elegante ed assai fortunato volume di 1200 pagine (Garin, 1952).

Guardandosi indietro, nel 1989 Garin tratterà un bilancio di questo decennio di attività:

[...] fra gli anni Trenta e il principio degli anni Quaranta [...] mi davo a ripubblicare, o a pubblicare, ma soprattutto a tradurre e a commentare, testi rinascimentali, specialmente quattrocenteschi: un lavoro a cui ho atteso per decenni: un lavoro modesto [...], che non ha mai preteso di dare edizioni critiche, ma solo testi leggibili, quasi sempre accompagnati da non malvage versioni italiane, e spesso da commenti anche estesi [...]. Sono molte migliaia di pagine [...] pagine che pochi conoscevano (a volte, nessuno), e che pure possono dare altro colore al volto di un secolo (Garin, 1989).

In queste parole, modeste quanto orgogliose, abbiamo la formulazione esplicita di un programma culturale: «dare altro colore al volto di un secolo». Alla realizzazione di questo programma le più di 4.000 pagine di testi pubblicate da Garin diedero un decisivo contributo. È ben comprensibile che il volto di quel secolo dovesse allora mostrarsi soprattutto nella sua diversità da quello del Medioevo scolastico, e che ciò inducesse a ripropor-

re questioni come quella della crisi della sintesi filosofica medievale, del significato filosofico dell'Umanesimo, e del ruolo del Quattrocento nello sviluppo verso la Modernità. Su questi temi Garin scrisse subito fondate riflessioni (Garin, 1954). Oggi, quello che ancora impressiona in questa operazione non son tanto le conclusioni finali, ancora orientate al modello della "storia universale", quanto due tesi sottese da questo uso strategico dello strumento editoriale:

- in primo luogo, che un vero rinnovamento della discussione critica sul Quattrocento sarebbe potuto venire soltanto da un ritorno alle fonti, con un lavoro di scavo e di allargamento della base documentaria – cosa che avrebbe peraltro sempre più mostrato la complessità di questo periodo di travagliata transizione fra tardo medioevo ed età moderna;
- in secondo luogo, che questa complessità sarebbe venuta alla luce soltanto attraverso l'adozione di un approccio per così dire "regionale", ovvero concentrando il fuoco della ricerca su una specifica e ben definita area culturale. Garin lo faceva con quella che, nel Quattrocento, era un'area di punta nella cultura europea – la cultura fiorentina. Ma ciò non escludeva, anzi costituiva una sfida ad effettuare analoghe ricerche in altri periodi e in altri panorami culturali.

In effetti, la mossa vincente fu quella del ricercatore che punta la sua lente su un microcosmo culturale ben scelto, per studiarne micrologicamente i testi, le discussioni, le dinamiche, le biblioteche, le mode, le interferenze confessionali e politiche. Le dinamiche delle discussioni filosofiche sono, a Firenze, assai diverse da quelle che hanno luogo a Padova, a Oxford, a Parigi, a Bisanzio o nell'Islam. A Firenze vediamo prender corpo un "Umanesimo" extrauniversitario. Altrove no. La velocità dei processi è diversa nelle diverse aree culturali. Il Quattrocento è anche (ancora) logica e fisica aristotelica, è mistica, è devozione, è desiderio di riforma, è avicennismo nell'Islam e dibattito sull'eredità greca a Bisanzio. Se all'interno dello schema teleologico di una storia della filosofia di vecchio tipo questa situazione richiede una presa di posizione e un accertamento di crisi, momenti ritardanti, superamenti, sintesi e precorrimenti, il punto di vista "regionale", invece, rivela tutta una serie di microcontesti culturali complessi, in contatto e in concorrenza fra loro, animati da dinamiche proprie e interazioni reciproche tutte da investigare.

Sarà questo il metodo che Garin affinerà nei decenni successivi, rinunciando alle grandi sintesi storiografiche³ a vantaggio di un lavoro filologico, ove "filologia" non significa soltanto il puntuale esercizio di rico-

³ Si veda la *Prefazione* alla seconda edizione della *Storia della filosofia italiana*, nella quale Garin annota: «Chi scrive non avvierebbe oggi un lavoro del genere» (Garin, 1966, p. XIV).

struzione critica e stemmatica di un testo archetipo, ma è soprattutto uno strumento di riflessione critica sulla tradizione storiografica e, attraverso la ricerca, la valorizzazione critica e la messa a disposizione di nuovi testi e nuove fonti, di liberazione dai pregiudizi ideologici attraverso i quali si è venuto precedentemente costituendo il canone delle letture. Ma per costruire un nuovo e più appropriato orizzonte critico, lo storico della filosofia deve appropriarsi degli strumenti filologici, farsi editore, traduttore, commentatore. Solo così potrà affrancare la sua ricerca dalle ipoteche ideologiche che hanno filtrato la disponibilità stessa dei testi filosofici. Le radici e le motivazioni nell'intenso lavoro editoriale di cui si è detto appaiono evidenti nel caso del Quattrocento, ma si possono riscontrare anche nel lavoro del Garin sul pensiero medievale – in particolare sul XII secolo – ove più che farsi editore egli segnala aree di ricerca e sollecita pubblicazioni di testi meno in linea con la storiografia corrente, con ampio riferimento a fonti manoscritte inedite⁴.

Insomma, con Garin sembra che la filologia intesa come promozione critica della disponibilità del testo – in altre parole: la questione dei manoscritti, degli inediti, delle edizioni dei testi filosofici – sia promossa al rango di elemento cardine di una strategia di rinnovamento storiografico: sarà forse per questo che nel 1959 reagirà con insofferenza ad una visione riduzionistica e ancillare della filologia, che, egli scriverà,

[...] non significa affatto mero stabilimento di testi, o raccolta di dati: significa fedeltà, e rispetto costante di ogni individuazione concreta, di ogni situazione reale entro il complesso dell'atto storiografico. V'ha chi, con singolare ottusità, parla di una storia filologica come di una non bene identificata opera "manuale" che provvederebbe ad offrire i testi «critici» definitivi dei filosofi, corredati di «documenti» e notizie, in modo che poi il filosofo «speculativo» possa elaborare i dati in base a qualche sua più o meno illuminante metafisica. Ma i documenti sono muti a chi non sa quali domande rivolgere [...] i testi non solo non si costruiscono, ma neppure si leggono, senza la continua solidarietà di intelligenza critica (ossia «teorica») e di perizia «filologica». La storia è sempre il punto di questa convergenza di «filosofia» e «filologia» (Garin, 1990, p. 78).

3

Garin non era il solo a lavorare nel campo della filologia testuale. Al contrario, con la costituzione di una disciplina accademica autonoma avvenuta, come si è visto, nel primo dopoguerra, le edizioni dei medie-

⁴ Garin (1958), con studi e segnalazioni di codici del *Liber Alcidi*, degli scritti ermetici, del *De mundi constitutione*, di commenti inediti al *Timeo*.

visti incominciano ad infittirsi e la competenza filologica relativa alle fonti manoscritte viene ritenuta centrale per la formazione degli specialisti. Saranno molti fra questi a pagare – quanto volentieri, è difficile dire – una sorta di tributo di ingresso di natura paleografico-filologica, consistente in una più o meno ampia pubblicazione di inediti. L'esempio viene dall'alto. Sofia Vanni Rovighi pubblica nel 1951 un'edizione delle *Questioni sul De anima* di Taddeo da Parma (Vanni Rovighi, 1951) e, proseguendo la linea di ricerca sui maestri bolognesi tardomedievali, Ghisalberti (1981) editerà le *Questioni sul De anima* di Matteo da Gubbio. Bruno Nardi, coinvolto nell'edizione nazionale di Pier Damiani, si fa promotore della pubblicazione delle lezioni inedite del Pomponazzi⁵. Mario Dal Pra vara nel 1954 una importante edizione degli scritti logici di Abelardo (Dal Pra, 1954), e a tematiche logiche si riferiranno le edizioni di Franco Alessio (1961; 1971), Sandro Buzzetti (1983) e Francesco Del Punta (1978; 1979). Con questo lavoro, la medievistica italiana trova finalmente i modi di un confronto con l'accademia europea – confronto che negli anni fra le due guerre aveva avuto luogo soltanto in modo occasionale. Si tratta generalmente di lavori di qualità, che testimoniano di una volontà di allineamento alla ricerca internazionale, da un lato attraverso il contributo allo scavo e alla valorizzazione “nazionale” dei molti inediti di pensatori insegnanti nelle università italiane (Taddeo da Parma, Matteo da Gubbio, Biagio Pelacani), dall'altro attraverso il recupero di testi di logica, un campo che in quegli anni i lavori di De Rijk e Minio mostravano particolarmente promettente di scoperte⁶. Sia nella prima che nella seconda direzione di ricerca, la medievistica italiana produrrà, nei decenni successivi, contributi di rilievo – in particolare sulla logica e la semantica, riguardo alle quali si può ben parlare di una “scuola bolognese” (Buzzetti, Marmo) e di una “scuola romana” (Alfonso Maierù; cfr. Lenzi, Musatti, Valente, 2013). Tuttavia, scorrendo la produzione di testi sino ai primi anni Settanta si ha l'impressione che le opzioni editoriali siano funzionali più alla qualificazione scientifica individuale che ordinate a veri progetti storiografici. Se sono infatti molti gli studiosi che documentano una personale esperienza di editori di testi, assai pochi sono coloro che decidono di reiterare l'impegno di filologo, che rimane generalmente un'occasione isolata nella serie delle loro pubblicazioni. Ma la conoscenza del mestiere si diffonde, ed è rimasta viva, nella disciplina, sino ad oggi.

⁵ Il progetto fu avviato presso le Edizioni di storia e letteratura per cura di Eugenio Massa, ma mai portato a compimento; si veda Pagnoni (1977, p. 801, nota 3).

⁶ Si pensi ai tre voll. di L. M. De Rijk (1962-67), oppure alla serie *XIIIth Century Logic* di L. Minio Paluello (1956-58).

Intorno all'anno 1974, l'orizzonte si amplia. In quell'anno compaiono tre impegnative edizioni di testi sino ad allora accessibili soltanto in forma manoscritta. Graziella Federici Vescovini pubblica presso l'Accademia Toscana la Colombaria le *Questioni De anima* di Biagio da Parma (Federici Vescovini, 1974); per le Edizioni di storia e letteratura Paolo Lucentini edita la prima parte della *Clavis physicae* di Onorio Augustodunense (Lucentini, 1974), e chi scrive presenta la parte conclusiva del commento di Bertoldo di Moosburg all'*Elementatio theologica* di Proclo (Sturlese, 1974). Si tratta di tre lavori riconducibili all'area di interesse del Garin "medievista". E se allarghiamo lo sguardo ai prodotti editoriali italiani sino alla fine del decennio, si percepisce con ancor maggiore chiarezza l'influenza esercitata dello studioso fiorentino su scelte di testi, di autori e di metodi: nel 1975 Vittoria Perrone Compagni pubblica nella rivista "Medioevo" una cospicua edizione delle parti teoriche del *Picatrix latinus* (Perrone Compagni, 1975). Due anni dopo un *team* diretto da Paola Zambelli produce un nuovo testo commentato dello *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto il Grande, Stefano Caroti è responsabile del testo critico insieme al paleografo Stefano Zamponi (Caroti *et al.*, 1977). Nel 1974 Garin lascia l'università di Firenze per la Scuola Normale di Pisa.

In questo stesso turno di tempo viene avviata una nuova iniziativa editoriale relativa alla filosofia medievale: il "Corpus philosophorum medii aevi" (= CPMA). Questa serie, patrocinata dall'Unione Accademica Nazionale e coordinata da Claudio Leonardi, schiera un comitato scientifico di prima grandezza: Giuseppe Billanovich, Eugenio Garin, Tullio Gregory, Alfonso Maierù, Enrico Menestò, Vittorio Peri, Cesare Vasoli, Sofia Vanni Rovighi, Giancarlo Garfagnini. Accanto a edizioni di testi, sono previsti studi e volumi di "Subsidia" eruditi. Alle riunioni del Comitato, che si tengono a Firenze, Garin partecipa assiduamente. Egli è, insieme a Claudio Leonardi, il principale ispiratore di un "Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane", che viene subito avviato nella sezione "Subsidia" e che nel giro di due decenni produrrà dieci volumi di descrizioni sommarie di codici filosofici⁷. L'ampiezza della definizione di "manoscritto filosofico" adottata e l'estensione del censimento sino al Seicento recano l'impronta gariniana.

Nel "Corpus philosophorum Medii Aevi" – che è rimasta in Italia l'unica serie specificamente dedicata alla pubblicazione di testi filosofici medievali – troverà ospitalità un ampio spettro di inediti: dalla storia della logica (Rossi, 1981; Conti, 1990; Amerini, 2005), alla teologia (Ruello,

⁷ Tutti pubblicati nei "Subsidia". A questi si devono aggiungere sette volumi specificamente dedicati alle descrizioni dei codici di Egidio Romano, inseriti nella serie "Testi e studi" (CPMA nn. 5-8, 10, 12, 14).

1980; Gastaldelli, 1983; Ruello, 2000; Alliney, Fedeli, 2016), dal pensiero scientifico (Panti, 2001; Martorelli, 2008) alla letteratura di commento dei filosofi inglesi (Bernardini, 2009). Fra il 1980 e il 2009 la serie pubblica 40 volumi, 10 dei quali di testi, sviluppando una notevole forza di attrazione sulla medievistica filosofica nazionale, anche perché altre serie potenzialmente concorrenti conoscono crescenti difficoltà. D'altro canto, già sul cadere degli anni Settanta, una progressiva internazionalizzazione investe l'accademia filosofica italiana, ed aumentano i collegamenti con case editrici straniere presso le quali le edizioni vengono considerate merce rara e pregiata, ed attività di alto profilo.

Di questa circostanza sono documento due volumi che vedono la luce nel 1979 in Danimarca e negli Stati Uniti: il primo, a cura di Gianfranco Fioravanti (che ha già al suo attivo un notevole numero di studi sull'aristotelismo parigino del Duecento) è l'edizione del commento al IV dei *Meteorologica* di Boezio di Dacia, e viene pubblicata nel "Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi" (Fioravanti, 1979); Francesco Del Punta edita il commento di Guglielmo di Ockham alle *Confutazioni sofistiche* presso le edizioni francescane di St. Bonaventure (Del Punta, 1979). Entrambi insegnano Storia della filosofia medievale a Pisa, e testimoniano l'ampiezza dell'orizzonte raggiunto ormai dalla ricerca italiana, che da questo momento in poi si allargherà rapidamente alle principali case editrici di Francia, Belgio, Olanda, Regno Unito e Germania.

4

Agli inizi degli anni Ottanta prende consistenza il quadro nel quale si stanno muovendo ancor oggi le principali linee di ricerca. Si tratta di un periodo di consolidamento degli studi di medievistica, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, nell'ambito del quale la lezione di metodo delle generazioni precedenti viene messa a frutto con intensità, e che farà avanzare la storiografia nazionale ad una riconosciuta posizione di rilievo nel panorama internazionale degli studi (Bianchi, 2000, pp. 109-11)⁸.

Ciò vale per quanto riguarda ricerche storico-filosofiche in generale, ma anche in particolare per i lavori di filologia del testo filosofico.

Al di là di una certa polverizzazione di interessi e di scelte dipendenti dal desiderio di cimentarsi con un'edizione allo scopo di qualificazione scientifica, sono individuabili non poche linee di ricerca all'interno delle

⁸ Cfr. Grassi (2015, p. 153): «[...] la caratteristica dominante della ricerca e dell'insegnamento nell'ambito filosofico medievale è rappresentata in Italia (e si dovrebbe dire anche in Italia) dallo stretto rapporto fra conoscenza storica e riflessione filosofica, fra filologia e filosofia, fra analisi e critica del testo e interpretazione del pensiero e delle dottrine».

quali si concretizzano progetti editoriali di specifico rilievo. Una ricognizione per sommi capi di iniziative di più lungo respiro (e che dovrà trascurare inevitabilmente prodotti singoli magari di gran valore)⁹ mette in evidenza almeno cinque campi di ricerca.

Il primo è relativo allo studio della tradizione ermetica, ed è legato soprattutto al nome di Paolo Lucentini, il quale ha ideato e diretto per anni il progetto editoriale dell'*Hermes Latinus*, inquadrato nel "Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis" (= CCCM) e con base presso l'Università "L'Orientale" di Napoli (Feraboli, 1994; Hudry, 1997; Bos *et al.*, 2001; Lucentini, Delp, 2006). Ai volumi, preparati da un *team* di numerosi collaboratori, si è venuto affiancando un repertorio bibliografico dei manoscritti e delle antiche stampe (Lucentini, Perrone Compagni, 2001). Connessi con il progetto sono l'edizione del *Liber Alcidi* e del *Contra Amaurianos* di Garnerius de Rochefort (Lucentini, 1984; 2010). Il gruppo di ricerca napoletano ha prodotto, accanto alle edizioni, una notevole messe di studi sull'ermetismo medievale, offrendo un contributo fondamentale alla ridefinizione di questa componente che si è rivelata fondamentale per il pensiero medievale.

Animata da analoghi interessi, e impegnata a investigare il ruolo e la funzione dell'astrologia-astronomia e della magia nel sistema medievale delle scienze, Graziella Federici Vescovini ha portato avanti due progetti di edizione di filosofi operanti nelle università italiane del Trecento. Il primo ha portato alla pubblicazione del *Lucidator dubitabilium astronomiae* di Pietro d'Abano (Federici Vescovini, 1988). Il secondo, incentrato su Biagio da Parma e svolto in cooperazione con Joel Biard, ha sinora prodotto due volumi di questioni di logica e di ottica, ai quali hanno contribuito anche Valeria Sorge e Orsola Rignani (Federici Vescovini, Biard, 2001; 2009).

Una terza linea editoriale è stata perseguita da Stefano Caroti, uno degli editori dello *Speculum astronomiae*, ed è rivolta anch'essa a inediti di autori rilevanti per la storia del pensiero scientifico tardomedievale, in particolare Nicola Oresme e Giovanni Buridano. Del primo, Caroti ha pubblicato presso Beck di Monaco le *Questioni su De generatione et corruptione* (Caroti, 1996), mentre le *Questioni sulla Fisica* di Buridano sono frutto di una sua collaborazione con un gruppo internazionale di ricercatori (Caroti *et al.*, 2013). In collegamento con l'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, Caroti ha poi curato importanti volumi miscelanei sulla scienza tardomedievale (Caroti, 1989; Caroti, Souffrin, 1997).

La contemporanea presenza a Pisa, all'università e alla Scuola Normale, di due studiosi di grande competenza filologica, Gianfranco Fioravanti

⁹ Da ricordare almeno gli *Excerpta isagogarum et categoriarum* (d'Onofrio, 1995) e Porro (2002).

e Francesco Del Punta, ha favorito la costituzione di un polo editoriale di rilievo. Fioravanti ha affrontato più volte testi inediti, principalmente dell'area dell'aristotelismo latino: ha pubblicato *Questioni sulla Metafisica* anonime nel "Corpus Philosophorum Danicorum", *Questioni anonime sull'Ottavo della Fisica*, uno scritto aristotelico di Ugo Benzi (Fioravanti, Idato, 1991; Fioravanti, 2004; 2009)¹⁰, ed ha promosso le edizioni, apparse a cura della sua allieva Romana Martorelli, di scritti di Gentile da Cingoli e di Mondino dei Liuzzi (Martorelli, 1985; 1993). Francesco Del Punta ha lavorato per anni ad un piano di edizione delle opere di Egidio Romano, integrato nel "Corpus Philosophorum Medii Aevi", pubblicando le già citate ampie ricognizioni di manoscritti, anche se il passaggio alla fase esecutiva delle edizioni si è rivelato più accidentato del previsto (testi editi: Wielockx, 1985; Luna, 2003; Martorelli, 2008).

Un'ultima linea di ricerca è stata sviluppata da chi scrive nell'ambito dei testi filosofici scritti nella Germania tardomedievale fra Alberto il Grande e Cusano. Il punto di partenza è stato il *Commento a Proclo* di Bertoldo di Moosburg, un inedito documento della tradizione platonica medievale, del cui studio si erano fatti promotori in Italia Eugenio Garin (1958) e Tullio Gregory (1961). La ricerca delle fonti di Bertoldo – a cui partecipò inizialmente anche Maria Rita Pagnoni – riportò alla luce una serie di discussioni tutte interne alla scuola tedesca di Alberto il Grande, delle quali erano stati protagonisti, fra gli altri, Ulrico di Strasburgo, Dietrich di Freiberg, Giovanni di Lichtenberg, Nicola di Strasburgo e Enrico di Lubeca. In collaborazione con un gruppo di ricerca fondato da Kurt Flasch con l'obiettivo dell'edizione di Dietrich, fu varato nel 1980 un progetto di edizione complessiva di questi autori integrato dal commentario di Bertoldo, il "Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi" (= CPTMA; cfr. Sturlese, 1984). Dalla fondazione ad oggi sono stati pubblicati nel Corpus 33 volumi di testi per circa 7000 pagine a stampa, contribuendo a chiudere una lacuna storiografica e a dare un contesto nel quale Eckhart sviluppò la sua "mistica speculativa". La partecipazione italiana al progetto, inizialmente ristretta agli editori di Bertoldo, si è ampliata a partire dall'anno 2000 sino ad una dozzina di collaboratori e collaboratrici, ciascuno responsabile di uno specifico volume (Beccarisi, 2004a; 2004b; 2007; Bray, 2004; 2008; Ciancioso, 2015; Mojsisch, Retucci, 2008; Palazzo, 2005; 2012; Pellegrino, 2009a-b; Perrone, 2009; Retucci, 2007; 2010; Sannino, 2000; Tuzzo, 2004; 2007; 2011; Villani Lubelli, 2012; Zattero, 2003; Zattero, Colomba, 2017).

¹⁰ Nella medesima serie è apparsa anche l'edizione di Thuo de Vibergia, *Disputata metaphysicae* (Tabaroni, 1998).

La scoperta di un nuovo codice di Meister Eckhart, avvenuta nel 1985 nell'ambito delle ricerche per il Corpus, ha poi condotto ad una ripresa dell'edizione storico-critica delle sue opere latine, che si era bloccata nel 1981 in seguito al decesso dell'ultimo collaboratore, il p. Heribert Fischer. Subentrato chi scrive, nel 2015 l'edizione di Eckhart è stata finalmente completata (Sturlese, Zimmermann, 1936-2015; cfr. anche Sturlese, 1987b). Nel frattempo, i lavori editoriali promossi dal Corpus tedesco hanno generato ulteriori edizioni collaterali, pubblicate fra il 1985 e il 2009 nella collana del Centro di cultura medievale (= CCM) della Scuola Normale Superiore di Pisa (Sturlese, 1987a; Sturlese, Thomson, 1995; Beccaris, 2000; Palazzo, 2004; Bray, 2004; Guyot, 2005).

Eugenio Garin ha accompagnato, negli anni del suo magistero pisano, le ricerche del Corpus, con solleciti richiami «ai testi e ai manoscritti» e al «massimo rigore filologico» (Flasch, 2005, pp. 29, 38). Per quanto il nome dello studioso fiorentino sia soprattutto (e non certo a torto) legato agli studi rinascimentali, il quadro che risulta dalle pagine precedenti sembra mostrare inequivocabilmente – e più di quanto sinora non sia stato rilevato¹¹ – il ruolo propulsore che egli ha avuto proprio sulla pubblicazione di testi filosofici medievali: infatti almeno quattro fra le cinque linee di ricerca sopra enucleate sono state portate avanti da studiosi che si sono richiamati direttamente al suo magistero (Lucentini, Vescovini, Caroti, Sturlese). Tutto ciò, beninteso, se vogliamo limitare la nostra ricognizione al Medioevo e rinunciamo ad estenderla al Rinascimento. Ché qui le edizioni da menzionare sarebbero veramente tante; fra le quali sarà da ricordare almeno l'edizione delle opere filosofiche di Girolamo Savonarola, non perché il frate sia da considerare un medievale, ma perché i suoi testi sono stati costituiti e commentati da Garin stesso insieme ad uno studioso che ha insegnato per lungo tempo filosofia medievale, Gian Carlo Garfagnini (Garin, Garfagnini, 1982-88).

5

Ad una attività filologico-editoriale così ampia e di grande qualità, come è stata quella prodotta dall'accademia italiana negli ultimi cinquant'anni, non sono mancati riconoscimenti istituzionali. L'importanza dei progetti editoriali è stata generalmente riconosciuta a livello di finanziamenti nazionali per l'area filosofica, prima dalle Commissioni dei CNR e successivamente, a partire dal 1997, dal sistema dei Progetti di Ricerca di Interesse Nazionale. Più di recente, un ulteriore riconoscimento è arrivato a Proget-

¹¹ Si veda Flasch (2005), rispetto al quale quanto si viene esponendo ambirebbe ad essere integrazione e completamento.

ti FIRB “giovani” di medievistica, nei quali sono state integrate importanti pubblicazioni di inediti filosofici che si muovono, peraltro, nella sfera di interessi promossa da Garin¹².

Va detto che l’importo e la struttura dei finanziamenti non ha mai consentito, in Italia, la costituzione e lo sviluppo – come è avvenuto in altre nazioni, in particolare in Germania – di un livello accademico specifico di “editori di testi” addetti alla realizzazione di progetti. Ma questo non è stato proprio un male: perché non esistendo in Italia la “professione dell’editore”, i ricercatori che volevano e vogliono esercitare un approccio filologico sono stati e sono tuttora obbligati a qualificarsi anche a livello storico-filosofico generale, e l’osmosi fra filologia e interpretazione ha evitato la ghetizzazione degli editori in recinti bensì retribuiti, ma con orizzonti ristretti e con prospettive bloccate di carriera accademica. La formazione del filologo in Italia, in altre parole, non si è settorializzata, ma è rimasta saldamente ancorata a un modello tradizionale dello storico della filosofia che suscita ammirazione e rispetto in molti Paesi. Questo ha garantito una competitività e una visibilità ai nostri ricercatori e alle nostre ricercatrici, che si è tradotta in una serie di collaborazioni internazionali estere, fra le quale è bene ricordare almeno quelle con Leuven (si veda Rubino, 2010), Colonia¹³ e Parigi¹⁴.

La piena legittimazione del lavoro filologico all’interno del campo della storia della filosofia medievale ha trovato infine un naturale riscontro in occasione del varo della normativa per l’Abilitazione scientifica nazionale, che ha attribuito alle edizioni storico-critiche un valore pari a quello della “monografia” in senso tradizionale.

Qui il discorso potrebbe concludersi. Un paio di osservazioni conclusive sono tuttavia necessarie.

I. Questi risultati non possono spiegarsi se non come conseguenza dell’adozione rigorosa di un severo e condiviso modello di edizione storico-critica e di altrettanto severi piani di formazione. Non è infrequente infatti, nel campo della storia della filosofia antica e moderna, sentir denominare

¹² FIRB 2010 *Prevedere gli eventi e dominare la natura*, con progetti di edizione di Guglielmo di Moerbeke, *Geomantia* (dir. A. Beccarisi), *Aestimaverunt Indi* (dir. A. Palazzo), Ugo di Santalla, *Geomantia* (dir. M. Benedetto), *L’impatto dell’etica aristotelica sull’Occidente latino (1240-1290)*, con edizione di Tommaso di York, *Sapientiale* (dir. F. Retucci).

¹³ Presso il Thomas Institut è in corso l’edizione Durandi de Sancto Porciano *Scriptum super IV libros Sententiarum* (2012-17). Nello stesso Istituto D. Di Segni sta completando l’edizione della versione latina del *Dux neutrorum* di Mosè Maimonide (cfr. Di Segni, 2013, disponibile nella Deutsche Digitale Bibliothek).

¹⁴ Fra gli editori di scuola italiana attivi presso le varie Istituzioni parigine (CNRS, Commissio Leonina) sono da ricordare almeno Concetta Luna, Irene Caiazzo, Iacopo Costa, Adriano Oliva, Marta Borgo.

“edizioni critiche” volumi che ripropongono un testo originale già pubblicato da altrui, con a fronte una traduzione ed in coda un più o meno ampio commento. Ebbene, l’“Edizione storico-critica” dei filosofi medievali richiede molto di più: ha come obiettivo la ricostituzione del testo originale dell’autore attraverso l’esame dei manoscritti che lo tramandano, documenta in apparato le aggregazioni delle varianti testuali a sostegno del testo, offre un commento puntuale attraverso la documentazione delle fonti utilizzate esplicitamente e implicitamente dall’autore. La ricostruzione del testo originale è accompagnata da una ricostruzione genetica delle diverse fasi redazionali, nel caso queste siano documentabili. L’introduzione filologica presenta e fonda le strategie di costituzione del testo (stemma ecc.), e molto spesso l’edizione è preceduta da uno studio critico che ne presenta il significato dal punto di vista storico-filosofico. È abbastanza evidente che, formulato con questi requisiti, il lavoro filologico deve essere considerato interpretazione a tutti gli effetti.

2. Il contributo recato dalla medievistica italiana alla discussione internazionale sulla filologia dei testi filosofici è stato ed è tuttora assai notevole. L’orientamento metodologico prevalente fra gli studiosi è, come sopra si è detto, abbastanza tradizionale. L’interesse dell’editore è rivolto alla costituzione di un testo il più vicino possibile all’originale, e quindi la stemmatica e i «Leitfehler» di Paul Maas hanno ancora presso gli studiosi un apprezzato corso legale. Lo storico della filosofia, facendosi editore, non pratica «new philology» e neppure l’«elogio della variante» (Cerquiglioni, 1989). Ciò non vuol dire che non vi siano edizioni che abbiano scelto, in caso di trasmissioni fortemente contaminate, un particolare codice cui orientarsi. E soprattutto non vuol dire che tutti i testimoni del testo debbano risalire ad un unico archetipo. Al contrario: lo sviluppo forse più interessante di questi ultimi decenni è stato una messa a fuoco sempre più precisa del fenomeno filologico-codologico che possiamo chiamare “originale in movimento”. Si tratta di un modo di generazione di diverse fasi redazionali a partire dal medesimo esemplare fisico (l’originale), che viene modificato in tempi successivi dall’autore (attraverso aggiunte, integrazioni, soppressioni di testo) e dal quale in tempi diversi vengono tratte copie che conservano la fase testuale specifica del momento in cui vengono realizzate. Questo fenomeno deriva dal fatto che, soprattutto nel caso di opere di notevoli dimensioni, l’autore tende a sfruttare al massimo il supporto materiale (pergamena o carta) da cui è partito, e a evitare il più possibile di eseguire sempre nuove copie di lavoro, che costerebbero assai in materiale e tempo di scrittura. Le elaborazioni redazionali vengono realizzate dunque in forma di stratificazioni sull’originale, che si riempie di cedole, rinvii, cancellature e marginali, con l’effetto da un lato di generare crescenti difficoltà di interpretazione per chi ne vuol trarre copia, dall’al-

tro di lasciare accessibili in pagina anche i testi eliminati ad eventuali interessati.

Di alcuni casi particolarmente interessanti di “originale in movimento” penso sia utile far menzione in conclusione di questa rassegna: si tratta dell’individuazione di quattro fasi redazionali del *De iride* di Dietrich di Freiberg (Sturlese *et al.*, 1985, pp. 97-111), dello sviluppo dell’*Opus tripartitum* di Eckhart documentato in un codice amploniano (Sturlese, Zimmermann, 1936-2015, 1, 2, pp. I-LVII), della *Tabula* del commento a Proclo di Bertoldo di Moosburg (Beccarisi, 2000, pp. XXII-XXVII), della redazione alfrediana della versione del IV libro dei *Meteorologica* fatta da Enrico Aristippo (cfr. Rubino, 2010; 2015), delle diverse redazioni del *Commento alle Sentenze* di Durando (cfr. Jeschke, Retucci, Guldentops, Speer, 2009) e della presenza di «varianti di traduttore» nella versione latina del *Dux neutrorum* di Maimonide (Di Segni, 2013). Proprio questo aspetto della «filologia d’autore»¹⁵, momento fondamentale dell’edizione storico-critica e saldamente nelle mani di studiosi e studiosi italiani, appare essere, oggi, la nuova frontiera della critica del testo applicata alle opere dei filosofi e dei teologi del Medioevo.

Nota bibliografica

- ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI (1976), *Biografie e bibliografie degli Accademici Lincei*, Bardi Edizioni, Roma.
- ALESSIO F. (a cura di) (1961), *Questioni inedite di ottica di Biagio Pelacani da Parma*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (a cura di) (1971), *Lamberto D’Auxerre, Logica (Summa Lamberti)*, prima ed. a cura di F. Alessio, La Nuova Italia, Firenze (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Milano, 59).
- ALLINEY G., FEDELI M. (a cura di) (2016), *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*, SISMEL, Firenze (“Corpus Philosophorum Medii Aevi” = CPMA, 24).
- AMERINI F. (2005), *La logica di Francesco da Prato, con l’edizione critica della Loyca e del Tractatus de voce univoca*, SISMEL, Firenze (CPMA, 19).
- BECCARISI A. (a cura di) (2000), *Bertoldo di Moosburg. Tabula contentorum in Expositione super Elementationem theologiam Procli*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 9).
- EAD. (Hrsg.) (2004a), *Texte aus der Zeit Meister Eckharts I* (CPTMA, Miscellanea, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2004b), *Texte aus der Zeit Meister Eckharts II* (CPTMA, Miscellanea, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2007), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. II, tract. 5-6* (CPTMA, 1, 2, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.

¹⁵ Ancora di grande attualità in proposito gli scritti di G. Contini, a incominciare dalla magistrale sintesi *Filologia* (1977); cfr. anche Contini (1992).

- BERNARDINI P. (2009), *Anonymi Magistri artium Quaestiones super librum de anima*, SISMEL, Firenze (CPMA, 23).
- BIANCHI L. (2000), *Testi e contesti nel «nuovo medievismo» italiano*, in Donaggio, Pasini, 2000, pp. 109-22.
- BOS G. *et al.* (eds.) (2001), *Hermes Latinus, Astrologica et divinatoria* (CCCM 144C), Brepols, Turnhout.
- BRAY N. (a cura di) (2004), *Giordano di Quedlinburg. Opus Ior, Registrum sermonum, Tabula contentorum per ordinem alphabeti*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 13).
- EAD. (Hrsg.) (2008), *Jordan von Quedlinburg, Opus Postillarum et Sermonum de Evangeliiis dominicalibus (De nativitate Domini). Opus Ior (Sermones selecti de filiatione divina)* (CPTMA, Miscellanea, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- BUZZETTI S. (a cura di) (1983), *Sententie magistri Petri Abelardi (Sententie Hermannii)*, La Nuova Italia, Firenze.
- CAROTI S. (ed.) (1989), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Olschki, Firenze (Biblioteca di "Nuncius", 1).
- ID. (Hrsg.) (1996), *Nicole Oresme. Quaestiones super de generatione et corruptione*, Beck, München.
- CAROTI S., SOUFFRIN P. (éds.), *La nouvelle physique du xive siècle*, Olschki, Firenze (Biblioteca di "Nuncius", 24).
- CAROTI S. *et al.* (a cura di) (1977), *Alberto Magno. Speculum astronomiae*, Pisa (Quaderni di storia e critica della scienza, 10).
- CAROTI S. *et al.* (Hrsg.) (2013), *Nicole Oresme. Quaestiones super physicam*, hrsg. von S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner, E. Mazet, Brill, Leiden.
- CAVIGIOLI J.-D. *et al.* (Hrsg.) (1983), *Dietrich von Freiberg, Schriften zur Metaphysik* (CPTMA, II, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- CERQUIGLINI B. (1989), *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Seuil, Paris.
- CIANCIOSO S. (Hrsg.) (2015), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. VI, tract. 3, 7-29* (CPTMA, I, 6, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- CONTI A. D. (a cura di) (1990), *Johannes Sharpe. Quaestio super universalialia*, Olschki, Firenze (CPMA, 9).
- CONTINI G. (1977), *Filologia*, in "Enciclopedia del Novecento", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma (ed. on-line: http://www.treccani.it/enciclopedia/filologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/).
- ID. (1992), *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse. Con un ricordo di A. Roncaglia*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- D'ONOFRIO G. (ed.) (1995), *Excerpta isagogarum et categoriarum*, Brepols, Turnhout (CCCM, 120).
- DAL PRA M. (a cura di) (1954), *P. Abelardo. Scritti filosofici. Editio super Porfirium – Glossae in Categorias – Editio super Aristotelem de Interpretatione – De Divisionibus – Super Topica Glossae*, Bocca, Roma-Milano (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 34), 2ª ed. 1969.
- DE LIBERA A. (Hrsg.) (1987), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. II, tract. 1-4* (CPTMA, I, 2, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- DE RIJK L. M. (1962-67), *Logica modernorum*, Van Gorcum, Assen.

- DEL PUNTA F. (ed.) (1978), *Pauli Veneti Logica magna. Secunda pars: Tractatus de veritate et falsitate propositionis et Tractatus de significato propositionis*, transl. by M. McCord Adams, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (ed.) (1979), *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Expositio super libros elenchorum*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY).
- DI SEGNI D. (2013), *Moses Maimonides and the Latin Middle Ages: Critical Edition of Dux neutrorum I, 1-59*, Deutsche Digitale Bibliothek.
- DONAGGIO E., PASINI E. (a cura di) (2000), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia: omaggio a Carlo Augusto Viano*, il Mulino, Bologna.
- FEDERICI VESCOVINI G. (a cura di) (1974), *Le quaestiones de anima di Biagio Pelicani da Parma*, Olschki, Firenze (Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Studi, 30).
- EAD. (a cura di) (1988), *Pietro d'Abano. Lucidator dubitabilium astronomiae*, presentazione di E. Garin, Edizioni 1+1, Padova (2ª ed. con aggiunte Programma, Padova 1992).
- FEDERICI VESCOVINI G., BIARD J. (éds.) (2001), *Blaise de Parme. Questiones super Tractatus logice magistri Petri Hispani*, avec la collaboration de O. Rignani et V. Sorge, Vrin, Paris (Textes philosophiques du Moyen Age, 20).
- IDD. (éds.) (2009), *Questiones super perspectiva communi*, Vrin, Paris (Textes Philosophiques du Moyen Age, 23).
- FERABOLI S. (ed.) (1994), *Hermes Latinus, De triginta sex decanis* (CCCM 144), Brepols, Turnhout.
- FIORAVANTI G. (ed.) (1979), *Boethii Daci Opera. Quaestiones super IVm meteorologicorum*, Gad, Hauniae.
- ID. (2000), *Studi di storia della filosofia medievale dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta*, in Donaggio, Pasini, 2000, pp. 101-7.
- ID. (a cura di) (2004), *Anonymi Quaestiones super octavum librum Physicorum. Siena, Biblioteca comunale, ms. L III 21, ff. 81rb-92ra*, Sismel, Firenze (Millennio medievale, 43).
- ID. (ed.) (2009), *Anonymi Boethii Daci usi Quaestiones metaphysicae*, Lib. univ. Austro-Danicae, Hauniae.
- FIORAVANTI G., IDATO A. (a cura di) (1991), *Ugo Benzi. Scriptum de somno et vigilia*, La Nuova Italia, Firenze.
- FLASCH K. (2005), *Eugenio Garin tra Medioevo e Rinascimento*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 84, pp. 27-39.
- GARIN E. (a cura di) (1942a), *Filosofi italiani del Quattrocento*, Le Monnier, Firenze (Pubblicazioni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento); rist. Roma 2012.
- ID. (a cura di) (1942b), *Pico della Mirandola, De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 1).
- ID. (a cura di) (1946-52), *Pico della Mirandola, Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 2 voll., Vallecchi, Firenze (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 2-3).
- ID. (a cura di) (1947a), *Coluccio Salutati, De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, Vallecchi, Firenze (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 8).

- ID. (a cura di) (1947b), *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Vallecchi, Firenze, 1947 (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 9).
- ID. (a cura di) (1949), *Testi inediti e rari di Cristoforo Landino e Francesco Filelfo*, Fussi, Firenze.
- ID. (a cura di) (1952), *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1954), *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari.
- ID. (1958), *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze.
- ID. (1966), *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino, 1966, 2ª ed.
- ID. (1989), *Sessant'anni dopo*, in "Iride", 2, pp. 65-97 (poi in Garin, 1990, pp. 137-8).
- ID. (1990), *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed.
- GARIN E., GARFAGNINI, G. C. (a cura di) (1982-88), *Girolamo Savonarola. Scritti filosofici*, 2 voll., Belardetti, Roma (Edizione nazionale delle opere).
- GASTALDELLI F. (a cura di) (1983), *Wilhelmus Lucensis. Comentum in tertiam Ierarchiam Dionisii que est De Divinis Nominibus*, Olschki, Firenze (CPMA, 3).
- GHISALBERTI A. (a cura di) (1981), *Le «Quaestiones de anima» attribuite a Matteo da Gubbio*, Vita e Pensiero, Milano.
- GRASSI O. (2015), *La filosofia medievale in Italia nella seconda metà del secolo XX*, in O. Grassi, M. Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano, pp. 139-60.
- GREGORY T. (1961), *Platone e Aristotele nello Speculum di Enrico Bate di Malines*, in "Studi medievali", 3/3, pp. 302-19.
- ID. (1991), *Gli studi di filosofia medievale fra Ottocento e Novecento. Conclusioni*, in Imbach, Maierù, 1991, pp. 391-406.
- GULDENTOPS G., PELLEGRINO G. (Hrsgg.) (2014), *Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum, Buch IV, dd. 1-7*, Peeters, Leuven.
- GUYOT B.-G. (ed.) (2005), *Henricus de Frimaria. De decem preceptis*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 14).
- HUDRY F. (ed.) (1997), *Hermes Latinus, Liber viginti quattuor philosophorum (CCCM 143A)*, Brepols, Turnhout.
- IMBACH R., MAIERÙ A. (a cura di) (1991), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- IMBACH R. et al. (Hrsgg.) (1980), *Dietrich von Freiberg. Schriften zur Metaphysik (CPTMA, II, 2)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- JECK U. et al. (Hrsgg.) (2003), *Berthold von Moosburg, Expositio, 160-183 (CPTMA, VI, 7)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- JESCHKE T., RETUCCI F., GULDENTOPS G., SPEER A. (2009), *Durandus von St. Pourçain und sein Sentenzenkommentar: Eine kritische Edition der A- und B-Redaktion*, in "Bulletin de Philosophie Médiévale", 51, pp. 113-43.
- LENZI M., MUSATTI C. A., VALENTE L. (a cura di) (2013), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma.
- LUCENTINI P. (a cura di) (1974), *Honorius Augustodunensis. Clavis physicae*, Edizioni di storia e letteratura, Roma (Temi e testi, 21).
- ID. (1984), *Liber Alcidi De immortalitate animae. Studio e edizione critica*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.

- ID. (ed.) (2010), *Garnerius de Rupeforti. Contra Amaurianos*, Brepols, Turnhout (CCCM 232).
- LUCENTINI P., DELP M. (eds.) (2006), *Hermes Latinus, De sex rerum principiis* (CCCM 142), Brepols, Turnhout.
- LUCENTINI P., PERRONE COMPAGNI V. (2001), *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*, Polistampa, Firenze.
- LUNA C. (a cura di) (2003), *Aegidii Romani Opera Omnia*, vol. III. 2: *Reportatio lecture super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, Olschki, Firenze.
- MARTORELLI R. (a cura di) (1985), *Gentile da Cingoli. Quaestiones supra Prisciano minori*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 1).
- EAD. (a cura di) (1993), *Mondini de Leuciis Expositio super capitulum De generatione embryonis Canonis Avicennae cum quibusdam quaestionibus*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma.
- EAD. (a cura di) (2008), *Aegidii Romani Opera Omnia*, III. 13: *De formatione humani corporis in utero*, Olschki, Firenze.
- MINIO PALUELLO L. (1956-58), *XIIIth Century Logic*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- MOJSISCH B. (Hrsg.) (1977), *Dietrich von Freiberg. Schriften zur Intellekttheorie* (CPTMA, II, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ID. (Hrsg.) (1989), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. 1* (CPTMA, I, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- MOJSISCH B., RETUCCI F. (Hrsgg.) (2008), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. IV, tract. 2, 15-24* (CPTMA, I, 3, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- PAGNONI M. R. (1977), *I corsi universitari di Pietro Pomponazzi e il Ms. Neap. VIII D 8r*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 3/7, pp. 80r-42.
- PAGNONI M. R., STURLESE L. (Hrsgg.) (1984), *Berthold von Moosburg, Expositio super elementationem theologicam Procli, prol., 1-13* (CPTMA, VI, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- PALAZZO A. (a cura di) (2004), *Enrico di Herford. Catena aurea entium, Tabula quaestionum VIII-X*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 12).
- ID. (Hrsg.) (2005), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. IV, tract. 4, 3* (CPTMA, I, 4, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ID. (Hrsg.) (2012), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. IV, tract. 2, 8-14* (CPTMA, I, 4, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- PANTI C. (2001), *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta. Studio ed edizione dei trattati De sphaera, De cometis, De motu supercelestium*, SISMEL, Firenze (CPMA, 16).
- PASINI E. (2000), *Cronaca*, in "Rivista di storia della filosofia", 55, pp. 117-20.
- PELLEGRINO G. (Hrsg.) (2009a), *Nikolaus von Strassburg, Summa, lib. II, tract. 1-2* (CPTMA, V, 2, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ID. (Hrsg.) (2009b), *Nikolaus von Strassburg, Summa, lib. II, tract. 3-7* (CPTMA, V, 2, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- PERRONE M. (Hrsg.) (2009), *Heinrich von Lübeck, Quodlibet 1* (CPTMA, IV, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ID. (Hrsg.) (2014), *Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum, Buch II, dd. 39-44*, Peeters, Leuven.

- PERRONE COMPAGNI V. (1975), *Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, in “Medioevo”, 1, pp. 239-337.
- PERRONE M., RETUCCI F. (Hrsgg.) (2017), *Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum, Buch 1, dd. 4-17*, Peeters, Leuven.
- PIEPERHOFF S. (Hrsg.) (1987), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. IV, tract. 1-2, 7* (CPTMA, I, 4, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- PORRO P. (2002), *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Enrico di Gand*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, 13, pp. 507-602.
- RETUCCI F. (Hrsg.) (2007), *Berthold von Moosburg, Expositio, 136-159* (CPTMA, VI, 6), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2010), *Berthold von Moosburg, Expositio, 108-135* (CPTMA, VI, 5), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2012), *Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum, Buch II, dd. 1-5*, Peeters, Leuven.
- RETUCCI F., PERRONE M. (Hrsgg.) (2013), *Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum, Buch II, dd. 22-38*, Peeters, Leuven.
- ROSSI P. (a cura di) (1981), *Robertus Grosseteste. Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Olschki, Firenze (CPMA, 2).
- ID. (2000), *Gli studi di filosofia medievale nel dopoguerra*, in Donaggio, Pasini, 2000, pp. 83-99.
- RUBINO E. (Hrsg.) (2010), *Aristoteles. Meteorologica, Liber quartus. Translatio Henrici Aristippi*, Brepols, Turnhout (Aristoteles Latinus X, 1).
- EAD. (2015), *Alfredo di Shakesbill editore della Meteorologia aristotelica*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 94, pp. 479-96.
- RUELLO F. (a cura di) (1980), *Paulus Venetus. Super primum Sententiarum Iohannis de Ripa lecturae abbreviatio. Prologus*, Olschki, Firenze (CPMA, 1).
- ID. (a cura di) (2000), *Paulus Venetus. Super primum Sententiarum Iohannis de Ripa lecturae abbreviatio. Liber I*, SISMEL, Firenze (CPMA, 15).
- SANNINO A. (Hrsg.) (2000), *Berthold von Moosburg, Expositio, 35-65* (CPTMA, VI, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- SCOTTI M., CRISTIANO F. (2002), *Bibliografia delle edizioni nazionali*, Ed. Sylvestre Bonnard, Milano.
- STURLESE L. (a cura di) (1974), *Bertoldo di Moosburg. Expositio super elementationem theologicam Procli. 184-211. De animabus*, pres. di E. Massa, Edizioni di storia e letteratura, Roma (Temi e testi, 20).
- ID. (1984), *Idea di un “Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi”*, in “Studi medievali”, 3/25, pp. 459-65.
- ID. (a cura di) (1987a), *Enrico di Herford. Catena aurea entium, Tabula quaestionum I-VII*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 2).
- ID. (a cura di) (1987b), *Meister Eckhart, Tabula per alphabetum in librum Parabolarum Genesis*, ritrovata e per la prima volta pubblicata, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa (Studi della classe di lettere e filosofia, 1), pp. 39-50.
- ID. (Hrsg.) (2014), *Berthold von Moosburg, Expositio, 184-211* (CPTMA, VI, 8), Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- STURLESE L., THOMSON R. B. (a cura di) (1995), *Petrus Peregrinus de Maricourt. Opera. Epistula de magnetibus. Nova compositio astrolabii particularis*, Scuola Normale Superiore, Pisa (CCM, 5).
- STURLESE L., ZIMMERMANN A. (Hrsgg.) (1936-2015), *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart (6 voll. in fascicoli vari, a partire dal 1987 a cura di L. Sturlese).
- STURLESE L. et al. (Hrsgg.) (1985), *Dietrich von Freiberg, Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe* (CPTMA, II, 4), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- STURLESE L. et al. (Hrsgg.) (1986), *Berthold von Moosburg, Expositio, 14-34* (CPTMA, VI, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- SUAREZ-NANI T. (Hrsg.) (1990), *Nikolaus von Strassburg, Summa, lib. II, tract. 8-14* (CPTMA, V, 2, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- TABARRONI A. (ed.) (1988), *Thuo de Vibergia. Disputata metaphysicae*, Reitzel, Hainae.
- TUZZO S. (Hrsg.) (2004), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. III, tract. 1-3* (CPTMA, I, 3, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2007), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. III, tract. 4-5* (CPTMA, I, 3, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- EAD. (Hrsg.) (2011), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. VI, tract. 1-3, 6* (CPTMA, I, 6, 1), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- VANNI ROVIGHI S. (a cura di) (1951), *Le Quaestiones de anima di Taddeo da Parma*, Vita e Pensiero, Milano.
- VILLANI LUBELLI U. (Hrsg.) (2012), *Heinrich von Lübeck, Quodlibet II* (CPTMA, IV, 2), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- WIELOCKX R. (a cura di) (1985), *Aegidii Romani Opera Omnia*, vol. III. 1: *Apologia*, Olschki, Firenze.
- ZAVATTERO I. (Hrsg.) (2003), *Berthold von Moosburg, Expositio, 66-107* (CPTMA, VI, 4), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ZAVATTERO I., COLOMBA C. (Hrsgg.) (2017), *Ulrich von Strassburg, De summo bono, lib. VI, tract. 4, 1-15* (CPTMA, I, 6, 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Filologia e Filosofia

di *Fabrizio Lomonaco**

Abstract

This essay deals with the relation between philology and philosophy, pointing out the human knowledge and the concept of erudition behind the modern development of *Literae* from Pico della Mirandola to Alberti, Barbaro and Bruni, from Poliziano to Valla. In the development of this inquiry I also consider the tension between the particular and the general in Vico's thought and the new *Ars Critica* illustrated by Le Clerc and Perzonius' criticism.

Keywords: Philosophy, Philology, Humanism, New *Ars Critica*, Vico.

Affidare a una scrittura necessariamente contenuta negli spazi di questo “Bollettino” una compiuta trattazione del tema in questione è impresa davvero impossibile. Essa coinvolge *logos* e *sophia* che appartengono alla nostra tradizione di pensiero, di linguaggio e di vita sia nei momenti originali di intima connessione sia in quelli labirintici a noi più vicini, quando questa connessione l'avvertiamo smarrita, perché alle mutazioni epistemologiche contemporanee non corrisponde più il linguaggio dei classici. Eppure anche in tale condizione di inquietudine non viene meno il rapporto con l'antico. L'amore per il classico è sempre risposta di attiva posizione del nostro esistere; è, per dirla con Goethe, un'eredità da conquistare¹, non un rifugio comodo e solenne nella sua rassicurante apatia, ma un divenire in lotta, lontano dalle mode e dagli stereotipi dell'attualità,

* Università degli Studi di Napoli “Federico II” – Dipartimento di Studi umanistici; flomonac@unina.it.

¹ «L'eredità che da' tuoi padri avesti, / riguadagnar la devi con fatica, / se possederla veramente intendi» (Goethe, 1951, p. 35).

per affrontare – come Cacciari ha lucidamente osservato – «l'ora in tutta la sua potenza e nei suoi limiti [...] non per adattarvisi, ma per resisterle e sopravvivere» (Cacciari, 2002, p. 23).

Nel tentativo di isolare alcuni momenti delle relazioni storiche tra *filologia* e *filosofia*, intendo soffermarmi su posizioni critiche nel moderno che con Nietzsche non riconoscono nella filologia un vizio di filologismo o un'espressione di «storia monumentale» ma l'*inattuale* vita del *logos* in tutte le sue *parole*. Esse debbono essere sempre riconoscibili come una forma di vita anche quando, ancora con il filologo-filosofo tedesco, non è la tragedia a entrare armoniosamente nell'idea classica di *paideia* ma è la stessa filologia a imporre di considerare la complessità quale segno irriducibile della tragedia (così Cacciari, 2016, p. xv)². Essa è un «lavoro infinito per approssimazioni», un'azione incompiuta ma «l'incompiutezza non è un difetto, un vero difetto sarebbe se la celassimo a noi stessi, oppure se la celassimo agli altri»³. La stessa *Sophia* è alle origini potenza di fare, *poiesis*, un sapere fare che implica pensiero e parola, una capacità di *vedere* che alle origini è in relazione alla determinatezza e pluralità delle cose di cui l'antica sapienza eraclitea ricerca l'unità, il collegamento attraverso il *logos*. La filosofia come *episteme* persegue lo studio del senso dell'esistente senza cessare di essere filo-logica, ricerca dell'originario nesso di *sophia* e *logos*. A tale scopo non è stata insensibile la cultura umanistico-rinascimentale mai del tutto riducibile alla celebrazione consolatoria del passato e, pertanto, punto di partenza delle relazioni filosofia-filologia in ambito moderno. Lo ha sottolineato in pagine magistrali Eugenio Garin, insistendo sul carattere drammatico se non tragico dell'«età nuova» e della tanto celebrata «dignità dell'uomo» da Ficino a Pico della Mirandola e all'Alberti con la «trasposizione dell'umanesimo filologico e retorico sul piano di una metafisica dell'uomo creatore», dell'ineludibile divaricazione tra eloquenza e filosofia, di forma e contenuto di pensiero (Garin [1950], 1973, pp. 85-8). Quella richiamata non è la moderna metafisica del soggetto (Cartesio) indicata da Heidegger come l'unica direzione possibile dell'umanesimo. L'umanesimo come *pensiero* e come *destino* non è un fatto tecnico o erudito né un'etichetta culturale di lungo periodo al punto da poterne trasferire i caratteri nel Medioevo e a prolungarlo fino al Seicento,

² Le seguenti considerazioni si ispirano alla recente, documentata e originale antologia di scritti brevi e meno noti (Ebgì, 2016), criticamente organizzata in otto dense sezioni tematiche corrispondenti a otto possibili itinerari di *pensieri* e *parole* (*Umanesimo tragico, Vita attiva. Vita contemplativa, Filologia e filosofia, Metaphysica, Teologia poetica, Hermetica, Cielo e mondo, Figura futuri*).

³ Così le esemplari riflessioni di Boeckh (1987, pp. 49-50). Su questo interprete e la sua definizione della filologia come «conoscenza del conosciuto» (ivi, pp. 50-1), si veda, dopo Tessitore (2000), l'acuto saggio di Cacciatore (2003).

come voleva Kristeller diversamente proprio da Garin, attento, invece, al «significato storico della cultura “umana” dal Quattrocento al Seicento»⁴.

Per Pico la vera vita non è nelle scuole dei grammatici e dei pedagoghi, «sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum», dove non si discute di sottigliezze inutili (della madre di Andromaca) ma «de humanarum divinarumque notionibus» (cit. da Bernardini, Righi, 1953², pp. 13-4, 15-27). Interessato al tema della verità, il principe di Concordia è l'autore delle 900 tesi da mettere a confronto per esaltare la dignità dell'uomo nella celebre *Oratio de dignitate hominis* (1486-96) che precede le *Conclusiones*⁵. A reggerla è l'«auctoritas rerum» contro l'«amoenitas dicendi», sul pensiero più che sulla forma espressiva, perché in chi parla o scrive bisogna guardare alla «veritas rei», alla «sobrietas orationis» (cit. da Bernardini, Righi, 1953², p. 17). Da qui la condanna dell'eloquio privo di pensiero, come nei grammatici che disprezzano i filosofi ignari delle loro etimologie cui corrisponde la polemica contro la filosofia delle costruzioni logico-teologiche che chiudono ogni ricerca e discussione in un ordine prestabilito. A tale filosofia di matrice scolastica si oppongono indagini concrete e precise nelle scienze morali e naturali, coltivate *iuxta propria principia* al di là di ogni astrazione e dogmatica *auctoritas*. Il che è proprio di quell'orientamento «filologico» che, rinunciando ai gravi discorsi su Dio e sull'intelletto, studia le origini dei costumi degli uomini e delle loro città, interrogando anche la natura delle malattie e la struttura dei viventi. È una nuova «filosofia», un nuovo metodo di prospettare i problemi, tali da trasformarla radicalmente in un «effettivo filosofare» (così Garin, 1958, p. 5) in coerenza con gli ideali dell'«umanesimo civile» (soprattutto fiorentino) e della sua «vita attiva» a favore della moderna «democrazia civica» contro gli ideali del dotto isolamento; un umanesimo, quindi, socialmente impegnato con interessi per la sapienza volgare e gli *studia humanitatis* dalla grammatica, alla retorica e alla poetica, dalla *historia* alla *philosophia moralis* (cfr. Baron, 1970, pp. 495-6 e Kristeller, 2005, p. 16). Un timbro nuovo assumeva la relazione con i classici: si pensi alla ripresa della *Poetica* di Aristotele con Poliziano e Giorgio Valla, agli scritti di Archimede tradotti da Guglielmo di Moerbeke, alla fortuna di Platone e del platonismo che, oltre a introdurre nuove dottrine, significò l'affermarsi di un gusto e di una sensibilità nuove nella letteratura e nelle scienze, nel costume e nel-

⁴ Con riferimento alle note tesi di Heidegger cfr. Garin (2005) e, per le posizioni distanti da Kristeller, Garin (1976, p. XIV e nota). Uno svolgimento del tema gariniano è stato offerto da Cacciari (2011).

⁵ Si veda in Pico il riconoscimento della modernissima categoria della *possibilità* quale contrassegno della vita umana nel «cuore del mondo» (Pico della Mirandola, 1942, p. 105, ma anche p. 111).

le arti figurative (cfr. Garin, 1967a, pp. 129-30 e, inoltre, Garin, 1983)⁶. Fu la nuova filologia, infatti, a riposizionare l'antico come altro, a scoprirlo o riscoprirlo quale oggetto del nostro rapporto con il mondo nel proprio tempo. Il ritorno al classico non fu mai riesumazione di anticaglie, miti o paludati eroi, ma l'espressione del bisogno di nuovi maestri e di una concezione della vita alternativa al presente e, insieme, *per il* presente. I grandi umanisti tra Trecento e Quattrocento, da Salutati a Bruni, e persino gli autori "minori" (quali Crisolora e Niccolò Niccoli) lavorarono su codici e testi rari in funzione dell'ideale di un'antichità proposta come strumento e programma pedagogico di liberazione dell'uomo non solo spirituale ma civile e, quindi, «integralmente umana» (così Garin, 1967b, pp. 24-5).

Con la restaurazione critica dell'antico, collocato al suo posto, nell'età che fu sua senza confuse o atemporali identificazioni, si delineò un nuovo orizzonte per l'uomo moderno, consapevole della costitutiva storicità dell'esistenza e del sapere, irriducibile all'antica e riproposta ortodossia di un solo autore. Esempio, in proposito, la posizione di Poliziano che, nell'epistolario con Paolo Cortesi, invita ogni letterato ad essere se stesso, osservando che come «non può correre bene chi vuol ricalcare le orme stampate sul suolo, così non può scrivere bene chi non ha coraggio di uscire dalla traccia di altri». L'uomo non imita passivamente e Poliziano come Vasari attribuiscono a Cosimo de' Medici formule dello stesso tono: «Gli ingegni rari sono forme celesti, non asini vetturini»; «ogni dipintore dipinge sé» (cit. in *ivi*, p. 51). Di Nicoletto Vernia è singolare l'attacco a Salutati che, pur nel suo tono antiumanistico, coglie il valore dello studio storico-critico degli autori, al punto da contrastare l'aristotelismo quale "dottrina" acquisita per sempre. Per tutto ciò la lezione dei filologi poteva risultare decisiva per i filosofi, bisognosi di fonti originali, di testi corretti e di precisione storica. Lo Stagirita cessava di essere un'*auctoritas* fuori dal suo tempo (cfr. Garin, 1958, pp. 6-8) e nasceva la definizione di *veritas filia temporis*, l'idea del sapere come faticosa e mai definitiva conquista anche attraverso la cura filologica dei testi. Grammatica e retorica non conferivano al discorso il giusto *decus* ma imponevano la *renovatio* stessa della lingua. I testi in cui essa ha trovato espressione più degna sono utili all'esperienza morale e politica nell'ora presente, diventano fattori di energia spirituale, perché *renovatio* è cammino e progetto, è filosofia nuova dentro il nuovo gioco delle parole e delle dimensioni del linguaggio metaforico presente già in Dante. Lo riconoscono Bruni e Landino, curatore del commento e dell'edizione della *Commedia*, utilizzando la potenza

⁶ A questo stile si ispirò la serietà della nuova filologia dell'umanesimo che, come osservò Gentile, è il lato essenziale di quella cultura in cui l'uomo assume la posizione di «centro [...] d'una nuova concezione della vita» (Gentile, 1955, p. 73).

dell'immagine, centrale in Ficino e, poi, nella pittura di Leonardo. Da qui l'eccellenza della parola poetica intesa come anima del linguaggio e ragion d'essere della filologia che si fa interpretazione, sceglie e decide. Lo sa bene Poliziano che, nell'*Oratio super Quintilianicum*, esalta la *vis loquendi* dell'interprete-filologo consapevole del significato del suo esercizio critico. Il grande umanista, editore della *Lamia*, non si definì mai filosofo ma *grammaticus* che, nel senso nobile della parola, esaminava con occhio critico e «in dettaglio ogni categoria di scrittori». In una delle sue opere più note, la *Centuria prima* del 1489, l'interpretazione di *entelechia*, un termine chiave della filosofia aristotelica, provocava la verifica delle tesi del maestro Argiropulo in coerenza con la ricercata continuità tra Aristotele e Platone a proposito dell'anima quale principio di movimento eterno, ripresa dall'ammirato Cicerone e dall'amico Pico (cfr. Ebgi, 2016, pp. 153-5, 193 ss.). Contro la deformata dialettica dei peripatetici occorre un sapere che sappia coniugare insieme linguaggio e realtà per interpretare correttamente (*eleganter*) il mondo, diventando l'uomo più che un amante della sapienza un vero e proprio *sophos* (ivi, p. 153, nota). Anche se a Cusano risale il merito di aver scoperto la falsità della donazione di Costantino, è al Valla della *Declamatio* da riferire l'origine della diplomatica come scienza del certo cui contribuiscono le *pruove* della critica biblica, della grammatica e dell'archeologia. Lo scopo è di identificare se non il falso, almeno l'incerto in tutti i fatti che le fonti bibliche presentano: dalla storia di Costantino guarito dalla lebbra al linguaggio stesso dell'imperatore quando imita l'*Apocalisse* (v, 12). Così Valla dimostra il falso con il silenzio delle fonti coeve alla *Donazione* e nel *De vero falsoque bono* propone un nuovo approccio ai problemi classici della metafisica, sostenendo il carattere finito di ogni concezione filosofica. Contestata è la filosofia dello stoicismo rispetto all'elogiato modello agostiniano in funzione del positivo esistere dell'uomo, radicato nel concetto di *voluptas* che catturerà anche l'attenzione del giovane Ficino e quella di Brunì, attento a distinguerla dalla *delectatio* medievale, giunta a impoverire il carattere intimo della gioia del corpo e dell'anima (ivi, pp. 149, 157 ss.). *Voluptas* dev'essere anche amore per il *logos* che dà la filologia come la filosofia contro ogni ipocrito ascetismo religioso lontano anche dalle più temperate posizioni di Erasmo, convinto ammiratore del Valla filologo (ivi, p. XLV) e impegnato in un progetto globale di riforma del sapere e insieme dei *mores*, fondato sulla conciliazione di *pietas* ed *eloquentia* per il rilancio della cristianità sotto l'urgenza della sfida luterana e la dissoluzione dell'unità religiosa.

L'umanesimo avvertì il rischio di una chiusura nell'accademismo, nello *hortus conclusus* degli studi classici, come rivelarono la riflessione del Poliziano maturo e l'intera attività del Barbaro o l'impegno critico-letterario del Pontano. Fu una consapevolezza che dettò al Valla delle *Elegantiae* la

scelta di ridisegnare l'intero sistema del sapere, guadagnando al proprio metodo il significato dell'eloquenza che non seduce ma concretizza un discorso e ne rende efficace la ragione per la vita. La scelta è naturalmente per il latino, condizione di un pensare e di un agire responsabili, attestati dalla sua diffusione pari all'universale circolazione delle merci (ivi, p. 150 e nota). La lingua non è un semplice o indifferente ornamento; è la radice di tutto l'umano, condizione stessa del progresso di ogni arte, di ogni sapere, «cieco e illiberale» senza l'*eleganza* latina⁷. Essa può liberare dalla decadenza del linguaggio e del pensare, perché è dono divino considerata la sua capacità di dire il mondo autenticamente. Di qui l'unità di *verba* e *res* sostenuta da Valla e da Poliziano, condivisa da Pico nella polemica contro Barbaro circa la presunta opposizione di forma e pensiero, di eloquenza e filosofia (cfr. Ebgi, 2016, p. 155). La parola che pensa, la parola come pensiero nasce dalla filologia umanistica, dai filologi-filosofi e non grammatici, che operano in senso critico, perché riconoscono il valore di riferimento nuovo che hanno i classici. Non la ricerca della parola ornata ma di quella adatta a dire e pensare la cosa in latino. Nei *Dialoghi a Pietro Paolo Istriano* di Bruni, acuto traduttore di Platone e dell'Aristotele pratico e non metafisico (dell'*Etica Nicomachea*), la filosofia, «madre di tutte le buone arti», è un sapere non astratto, un sentire fondato sulle cause e gli effetti delle cose attraverso il linguaggio vivente del vero umanista che sa legare in un «meraviglioso nesso» *res* e *nomina*, parole e realtà (ivi, p. 147). È questa idea di filologia che si sposa con il neoplatonismo di Ficino, Landino e Poliziano e che tradisce l'amore per la parola, quasi che senza di essa l'uomo sia incapace di aprire gli occhi sul mondo, condannato a vedere «meglio di sera che di giorno», osserva Barbaro, l'autore della *Parafrasi* di Temistio allo Stagirita, quello della *Fisica* e non della metafisica⁸. Già solo queste indicazioni bastano a dire quanto l'opera di traduzione serva a tradire l'impianto tradizionale scolastico e a sollecitare le indagini sulla condizione umana (Ciliberto, 2017, pp. 58-62, 67-83) che è linguaggio-pensiero, alla filologia che vive di parola, di *logos* e *sophia* e che, insieme, inventa e fa pensiero.

Per l'umano ingegno di pensare per immagini, prima della filosofia c'è la lingua «comune», indissociabile dai movimenti del corpo; c'è la *sophia* dei saperi concreti, resi possibili da quella «filologia filosofica», vissuta e vivente in modo critico contro la «boria dei dotti». Su entrambi questi motivi, oggetto della polemica sei-settecentesca sulla *fides historica*, a mar-

⁷ L. Valla, *In tertium librum Elegantiarum praefatio* (1441 circa), cit. da Garin (1952, pp. 608-9).

⁸ E. Barbaro, *Prefazione alla Parafrasi di Temistio alla «Fisica» di Aristotele* (in Ebgi, 2016, p. 191 e nota).

gine del cartesianesimo e del tormentato dibattito sulla «verità della religione cristiana» (da Grozio a Leibniz), si innesta la “filologia filosofica” di Vico. Essa appare subito sintonizzata sulla “pratica” di una metodologia nuova che frantuma la vecchia definizione dell’umanesimo quale alleanza di retorica e filologia, per riaffermare la funzione del filosofico in direzione degli interessi della vita civile, l’unica fatta dall’uomo. Valgono, allora, le prerogative della “critica” vallaiana per il celebre motivo del «senso comune» anche a proposito del teorizzato dizionario mentale che Vico formula, tenendo presente l’*Etymologicum* di Vossius. Già nel *De ratione* l’azione eloquente è necessaria in quanto «sapienza che parla in modo ornato, copioso e adeguato al senso comune», non attraverso «sottili ragionamenti», bensì con le «corpulentissime macchine oratorie», perché se «la critica ci rende veraci, la topica eloquenti» (Vico, 2014a, pp. 235, 243)⁹. Se Aristotele è l’autorità che ha teorizzato l’arte dialettico-retorica, fondata sullo schema logico del procedimento sillogistico, ereditato dalla cultura medievale (Bartolo e i bartolisti), la lezione da riprendere e meditare è quella di Cicerone (con Quintiliano) che ha teorizzato il nesso tra *eloquentia* e *sapientia* ed è «divenuto eloquente proprio per la topica» (ivi, pp. 33, 35, 37). Vico assimila a suo modo la fonte dell’ammirata tradizione umanistica di forte ispirazione civile, interpretandola con riferimento al mondo umano dell’*utilitas* e della filosofia «pratica». La visione umanistica delle precedenti *Orazioni* è trasfigurata in una concezione preoccupata di accedere alla scienza dell’uomo con metodo che superi l’erudizione *polistorica* (in Muret come in Morhof; cfr. Bernardini, Righi, 1953², pp. 115-6, 155) e la metafisica razionalistica di matrice cartesiana, rea di aver invalidato «gli studi delle lingue» (Vico, 2013b, p. 313)¹⁰. La polemica nei confronti dell’astratta “ragione” dei moderni, non del tutto identificabile con la filosofia di Cartesio, è rivolta contro quel nuovo dogmatismo, teso a separare i fatti (la filologia) dalla ragione (la filosofia), subordinando la fisica e la natura umana alla geometria analitica. Sono questi i motivi che alimentano le pagine del *De antiquissima* a un anno circa dalla pubblicazione del *De ratione* e che rendono urgente, nel 1710, la ridefinizione della metafisica «commisurata alla debolezza del pensiero umano» alla luce dell’antichissima sapienza dei filosofi italici attraverso la ricerca etimologica contro i grammatici eruditi del Cinque-Seicento (*in primis*, Schoppius e Scaligero) e con il sostegno delle fonti classiche greche (il *Cratilo* platonico) e latine:

⁹ La definizione di eloquenza ritorna nell’importante lettera a F. S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, poi in Vico (1992, p. 142). Sul tema e le rilevanti esperienze nel campo della topica e della giurisprudenza, dell’oratoria e della retorica civile rinvio alla letteratura critica discussa nella mia *Introduzione* a Vico (2014a, pp. I-XXXI).

¹⁰ G. Vico a F. S. Estevan, Napoli, 12 gennaio 1729, poi in Vico (1992, p. 145).

«Opera non tentata, ch'io sappia, sinora, ma degna forse di essere annoverata tra i *desideria* di Francesco Bacone» (Vico, 2013a, pp. 251, 259). Per capire il nesso tra filologia e filosofia occorre partire dal principio che regge la teoria della conoscenza: la convertibilità di *verum* e *factum*. Le testimonianze della storia non hanno bisogno solo di *pruove* filologiche ma di strutture concettuali indispensabili al lavoro filosofico. La verità del *fatto* non è mai separabile dal farsi storico del *vero*, come attesta in latino la corrispondenza di *caussa* e *negotium* nel momento comune dell'*operari*, dell'effettuare.

Dall'uso filologico dell'antica sapienza all'introduzione della nozione di *certum* si muovono gli scritti sul *Diritto universale* degli anni Venti. Nel *Proloquio* al *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720), aperto dai sentimenti di ammirazione per Francesco Ventura (nipote del più noto Gaetano Argento, simbolo delle fortune del «ministero togato»), Vico precisa di aver sempre voluto che «la filologia, principale ornamento dell'arte oratoria, fosse alla filosofia sottoposta, [...] per fondare i principii della giurisprudenza» (Vico, 1974a, p. 20)¹¹. Scopo di tale subordinazione è soddisfare l'urgenza politico-culturale di formulare un'azione difensiva della religione cristiana, compiuta già da Agostino e Varrone, il «più dotto dei Romani» che, nei libri *Rerum divinarum et humanarum*, era riuscito a mettere «la filologia alle dipendenze della filosofia, ad intendere la vera religione», proponendo di venerare «un unico dio, senza immagini, bensì in base alla *formula naturae*, cioè in base all'idea del vero» (Vico, 1974b, p. 356)¹². Vico la condivide con un'originale operazione teorica che innesta la tradizione platonica e stoica nel cristianesimo neoplatonico di Agostino, in cui trova un'originale *implexio* di filosofia e filologia, la costante e coerente attenzione ai principi del *vero giusto* e del *certo* nelle istituzioni, nei costumi e nelle lingue. Filosofia e storia delle parole nel divenire del nuovo *diritto naturale delle genti* sono le premesse del noto programma («Nova scientia tentatur») che, già nel *De constantia*, è la scienza della filologia in quanto «considerazione che si rivolge alle parole»; è lo «studio del discorso» oltre, però, la lettera delle parole, giacché la filologia «ordina i linguaggi a seconda delle epoche, per comprenderne le proprietà, le variazioni e gli usi» (ivi, p. 386). Per innalzare la «Filologia ragionata»¹³ a componente essenziale di una *nuova scienza* in-

¹¹ Su un esemplare postillato dell'originale si veda Vico (2007). Un'edizione critica di questo libro I del *Diritto universale* è stata curata da M. Veneziani ed è in corso di stampa presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma nella collana delle *Opere* vichiane a cura dell'IspF-CNR di Napoli.

¹² Su questo e gli altri temi del *Diritto universale* qui di seguito richiamati mi permetto di rinviare al mio volume (Lomonaco, 2017a).

¹³ Così G. Vico a B. M. Giacco, Napoli, 14 luglio 1720, poi in Vico (1992, p. 86).

terveniva l'indagine sulle *parole* in cui vi è traccia del mondo ideale e dei fatti nel loro significato filosofico: «Siccome alle parole corrispondono le idee delle cose, alla filologia spetta anzitutto il compito di comprendere la storia delle cose» (*ibid.*). Vico risponde a tale impegno, constatando che gli studiosi avevano separato la filosofia dalla filologia, considerandole discipline di «natura diversa» e in «perpetuo contrasto» tra loro, quasi che l'*auctoritas* non fosse parte della *ratio*, che le «parole della legge» dipendessero dal capriccio e non vi fosse in esse alcuna parte di *ragione*. Si tratta, invece, di riconoscere le prerogative dei «*placita humani arbitrii*» per la filosofia e dei «*necessaria naturae*» per l'umanissima filologia che la precede (ivi, p. 351)¹⁴; di corrispondere all'esigenza di ritrovare le cose attraverso le parole e, così, l'umanità nel suo sviluppo quale storia civile delle nazioni.

Tuttavia, all'altezza del *Diritto universale* un'aporìa fondamentale si pone, come si legge in un'importante nota al *De constantia*, avvertendo che è proprio l'età della *riflessione* ad attuare la separazione tra parole e cose, a far sorgere «la scissione tra filosofia e filologia» come possibilità della lingua umana:

Come prima la lingua eroica aveva diviso gli eroi dagli uomini, così dopo la lingua volgare divise i filologi dai filosofi. Il motivo di questa seconda osservazione è che, poiché la lingua volgare, in quanto comune, non riusciva a descrivere la natura e le proprietà delle cose, sorse la scissione tra i filosofi che si dettero a investigare sulla natura delle *cose*, e i filologi che invece investigavano sulle origini delle parole; e così la filosofia e la filologia, che erano nate tutte e due dalla lingua eroica, vennero ad essere divise dalla lingua volgare (Vico, 1974c, p. 770)¹⁵.

Il «dissidio» interviene nella fase in cui all'uomo si svela l'unità del vero e del certo, rischiando di compromettere l'intera storia, il disegno stesso

¹⁴ «Giacché poi tutte le discipline vengono riferite a questi due generi supremi, cioè le une alla necessità naturale, le altre all'opinare dell'arbitrio umano, noi riferiremo le prime alla filologia, le seconde alla filosofia. In modo tale, però, che la filologia non venga ad essere, come finora venne sempre fatto dai Greci e dai Latini, separata dalla filosofia, ma in modo invece che questa sia, come si conviene, la conseguenza necessaria di quella. Ci sforzeremo così di confermare e rafforzare la coerenza della giurisprudenza; all'interpretazione delle leggi valgono infatti entrambe le parti: con la prima, il filosofo può osservare la ragione eterna, con la seconda, il filologo valuta le parole della legge» (Vico, 1974b, p. 350). Pietro Piovani ha acutamente sostenuto che la filologia in Vico è «la vera garante della scientificità raggiunta ormai dalla storia [...], scienza dei fatti, da capire in quel loro individuale svilupparsi che è il loro *essere* dinamicamente conoscibile dalla filosofia nuova» (Piovani, 1990, p. 166).

¹⁵ Il testo della nota risale a una postilla collocata al margine inferiore della p. 84 di Vico (2013c): la relativa «Observatio II» è completata dalla nota che si legge alle pp. 36-7 di Vico (2013d).

della provvidenza. Questa caduta è da considerare un non senso o una possibilità per l'uomo di perdersi e o di ritrovarsi?¹⁶

La complessa e tormentata transizione dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova* del 1725 è segnata dall'abbandono del *circolo* di *certo* e *vero* già platonicamente presupposto e dalla sua verifica nella nuova sintesi di filosofia e storia dei costumi, ottimisticamente orientata a testimoniare l'*acme* della vita della «comune natura delle Nazioni». Garantito dalla Provvidenza, il *verum* della vita giuridica non è il riflesso di un'esclusiva relazione con il trascendente, perché incontra il *certo nel* tempo, nei modi, cioè, in cui concretamente si fa. La scienza di tale incontro è una scienza estranea agli «interpreti eruditi», alieni dall'«identità delle cose». Il problema di Vico è di riprendere l'idea e l'esigenza di scienza, cartesianamente introdotta, per pensare al rapporto solo apparentemente paradossale con la filologia¹⁷. In Vico, l'unità di filologia e filosofia non ha solo una funzione strumentale, collegata all'antipirronismo, perché diventa fondamentale «struttura» di un nuovo sapere, quello della storia come scienza rigorosa che raccoglie e ricomponе in unità di senso, «ne' loro propri luoghi i rottami dell'antichità, che innanzi giacevano sparuti, sparti e slogati» (Vico, 2014b, p. 159; sul tema si veda Cacciatore, 2008). La scienza nuova è sintonizzata su una nuova dimensione del filosofare, quella che pone al centro non più il tradizionale problema dell'*essere*, ma quello modernissimo della «comune natura delle nazioni» da indagare in «sistema», specchio del loro storico divenire¹⁸. Si consolida, così, il riconoscimento del «senso comune» dal punto di vista del metodo (nel *De ratione*), dello *ius* (nel *Diritto universale*) e della *scienza nuova* con l'accertamento del programma di una lingua mentale comune a tutte le nazioni, di «un etimologico comune a tutte le lingue natie» (Vico, 2014b, p. 152), per elevare la «“coscienza”, nella filologia, a “scienza”» (così Caponigri, 1982-83, p. 47)¹⁹. Questo è uno dei

¹⁶ Sul tema ha insistito Vitiello (1998, pp. 75 ss.), ragionando sull'«ordine delle cose» quale spazio originario, prima della finitezza e della storia, a sostegno della tesi di «un'inversione necessaria» nella relazione tra filosofia e legislazione, tra filosofia e filologia alla luce dei temi fondamentali dell'*ordo rerum* e della *mathesis universalis* (ivi, pp. 76 ss., 82-90; cfr. anche Vitiello, 1999, pp. 673 ss.; 2000, pp. 35 ss. e 2008, pp. 23-35).

¹⁷ Il confronto critico con la tradizione umanistica e le moderne esigenze critiche della filosofia cartesiana alimentano la problematicità della filologia nuova in Vico secondo l'acuta diagnosi di Girard (2004).

¹⁸ «Io mi sono sforzato» – scriverà il filosofo napoletano a Bernardo Maria Giacco nel 1720 – «lavorare un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'istoria, e in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una Filologia ragionata» (G. Vico a B. M. Giacco, Napoli, 14 luglio 1720; poi in Vico, 1992, p. 86).

¹⁹ Sulla filologia da principio gnoseologico, nel *De antiquissima*, a fondamento del metodo storiografico nelle *Scienze Nuove* si veda Ruggiero (2001) anche per l'utile ricognizione delle note tesi sul tema da Auerbach a Timpanaro (ivi, pp. 7-22).

temi che dà *principio* alla novità filosofica della *Scienza nuova*, impegnata a ricercare un sistema filosofico platonico e cristiano che riceva «necessità di scienza» dal *certo* della *filologia* e si definisca nelle articolazioni storiche della vita delle *cose* e delle *lingue* dalle *cose* sia pure in una dimensione simmetrica non sempre risolta in unità dinamica²⁰. E, tuttavia, l'origine delle idee non coincide *tout court* con quella delle lingue, eppure investe tutta la costruzione della *Scienza Nuova*, articolata nella concretezza di due storie: delle lingue e delle cose; problema, questo, al centro di ulteriori riflessioni di Vico che supererà il tratto dualistico di tale impostazione, avvertendo, poi, nell'autobiografia (1723-28) che nella *Scienza Nuova* del 1725 «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti» (Vico, 2012a, p. 92). Vico sa di trovarsi, quindi, in un cammino «incertissimo» per la constatata mancanza di analogie tra il dato preistorico e quello storico, per quel mondo oscuro delle prime nazioni del quale si comprende poco con la sola filologia. Occorre avviare un complicato ma necessario processo che induca alla consapevolezza dell'originaria condizione di radicale ignoranza dei primi uomini, «muti affatto d'ogni favella», per rifare l'«umana e divina erudizione» che sorge da «altri principi della poesia» come se per essa non ci fossero mai stati filologi e filosofi. La riflessione sul linguaggio umano si costruisce sul pericolo che minaccia la sua stessa identità: «Niuna cosa è che s'involva in tante dubbiezze ed oscurità quanto l'origine delle lingue ed il principio della propagazione delle nazioni» che sono i due principali nuclei argomentativi dell'«aspra meditazione» (Vico, 2014b, p. 21)²¹. Nella *Sn25* manca, com'è noto, la teoria del *ricorso* e, quindi, la coscienza di una possibile involuzione conseguente

²⁰ «Per andar dunque a scuoprre questo mondo primiero delle nazioni gentili, del quale non abbiamo finora avuto alcuna notizia né dal nostro mondo conosciuto possiam formare nessuna idea si propongono qui questi principi divisi in due classi: una dell'idee, un'altra delle lingue. De' quali, uno o più, divisi o aggruppati insieme, immediatamente o per séguito di conseguenze, nelle parti o in tutto il di lei complesso, come lo spirito regge tutto e qualsivoglia parte del corpo, così informano e stabiliscono questa Scienza nel suo sistema o comprensione di lei tutta intiera, o partitamente anche nelle più minute particelle delle parti che la compongono» (Vico, 2014b, p. 31). Sulla rilevanza del *certum* nella filosofia vichiana e il suo contributo all'ermeneutica contemporanea si vedano le acute pagine di Cacciatore (2004).

²¹ «La guisa del lor nascimento, o sia la natura delle lingue, troppo ci ha costato di aspra meditazione; né, dal *Cratilo* di Platone incominciando (del quale in altra opera di filosofia ci siamo con error diletati), insino a Wolfango Lazio, Giulio Cesare Scaligero, Francesco Sanzio ed altri ne potemmo in appresso mai soddisfare l'intendimento: talché il signor Giovanni Clerico, a proposito di simiglianti cose nostre ragionando, dice che non vi sia cosa in tutta la filologia che involva maggiori dubbiezze e difficoltà» (Vico, 2014b, p. 126; d'ora in poi nel testo si cita con la sigla *Sn25*).

alla visione lineare e progressiva della storia umana; c'è l'*acme* raggiunta dall'evoluzione culminante nella ragione da spiegare, però, dalle sue origini poetiche. Alle spalle di tale fiducia resta il rischio non tolto dai «parlari convenuti», quando entra in crisi la sequenza unitaria cose-idee-parole ed è inevitabile l'arrestarsi del corso storico delle nazioni. La stessa ricerca genetica espone l'umanità all'imprevedibilità delle conseguenze delle sue azioni, esibendo tutto il suo bisogno di forma ideale e linguistica. Identificata con la filologia, la forza dell'*arbitrio* è certa nella misura in cui diventa espressione dell'agire di una ragione pubblica, «pubblico fondamento di vero» che Vico intravede alla base delle tradizioni volgari (cfr. Caponigri, 1982-83, pp. 35-6). I principi stessi dell'incivilimento hanno carattere universale ma essi si traducono sempre nella storicità dei costumi umani e delle istituzioni civili accertate dalla filologia. Sono le *pruove* filologiche a insistere sull'analisi delle espressioni linguistiche (l'etimologia) e mitologiche, rispondendo a una radicale trasformazione teorica: il riferimento del conosciuto razionale alle forme originarie dell'organizzazione sociale della civiltà umana. Quando la filologia si pone in un nesso di reciprocità con la filosofia, essa assume la forma non tanto o non solo di tecnica di studio o di classificazione delle parole, bensì di vera e propria scienza che consente all'uomo di scoprire il disegno e le articolazioni della *storia ideal eterna*. È un cambio di passo originale nella prospettiva del moderno che rinuncia a conoscere la *natura* come *scienza*, per approdare a una *mathesis universalis* della storia umana, l'unica in grado di poter sostenere, come ha osservato Auerbach (2007³, pp. 26 ss.), la «filosofia filologica o la filologia filosofica»²².

Nel libro IV della *Sn25* a proposito delle «pruove che stabiliscono questa Scienza» è proposta una «nuova Arte Critica». Per costituirsi la *scienza nuova* deve presupporre la convergenza del *certo* e del *vero* in «un'arte come diagnostica» che sancisce il definitivo superamento dello scetticismo, perché mira all'ordine delle cose umane, dei «gradi della loro necessità o utilità» (Vico, 2014b, p. 159; un'aggiornata lettura critica ha offerto García Marqués, 2017). Si tratta, allora, di realizzare una filosofia della *natura umana* e una filologia dell'accertamento dei documenti attraverso i quali tale *natura* si manifesta in forme differenziate per età e nazioni, tutte suscettibili di un'interpretazione «scientifica». Grazie alla presenza di una metafisica della *mens* cessano i dubbi e le oscurità che avvolgono le

²² Sul tema e, più in generale, sulle questioni in esame si veda l'interessante contributo di Cacciatore (2011, p. 10). M. Bensi ha curato e introdotto la traduzione italiana delle due edizioni in tedesco della *Scienza Nuova*, edite da Auerbach nel 1924 e nel 1947 con un saggio inedito (Auerbach, 2015); si veda, in proposito anche l'ampio e accurato commento di M. Vialon (2015) e un saggio critico di F. Tessitore (2015).

origini delle nazioni; è una critica “metafisica” che, in quanto «critica del vero», ha bisogno anche della filologia per andare alle origini delle forme storiche di civiltà dell’umano.

Per tutto ciò tale *ars critica* è nuova anche rispetto a quella teorizzata dal contemporaneo filosofo e filologo ginevrino, Jean Le Clerc. L’elogiato corrispondente e recensore del *Diritto universale* è attento a definire un criterio di giudizio e meno interessato di Vico a un paradigma di sviluppo storico, a distinguere tra gli eruditi-filologi e i filosofi «nemici accanitissimi degli studi ugualmente biasimati delle lingue, dei poeti, degli storici e degli oratori»²³. Nella sezione conclusiva della parte terza dell’*Ars critica* (1697), «De iudicio de stylo et caractere scriptoris ferendo», Le Clerc aveva offerto una dettagliata analisi storico-filologica dell’opera di Quinto Curzio Rufo (Le Clerc, 1700, pp. 419-552), attirando i duri attacchi del filologo leidense, Jakob Voorbroek (meglio conosciuto come Perizonius) che considerava quell’analisi una sorta di interferenza «filosofica» tipica di critici incompetenti. Rivendicava, perciò, all’esclusiva competenza dei filologi la soluzione dei complessi problemi critici in esame e accanto ai maestri di pirronismo storico (La Mothe le Vayer e Bayle) collocava Le Clerc le cui tesi sembravano fornire argomenti al radicalismo dei libertini. Esse contribuivano indirettamente all’annientamento della *fides historica* in ossequio ad una perversa *ratio philosophandi* che, uscendo dai suoi confini, aveva preteso dimostrazioni apodittiche, laddove potevasi solo accertare l’autorità delle testimonianze (Perizonius, 1703). Nelle pagine della “Bibliothèque Choisie” del 1704 la replica di Le Clerc, mossa dall’intenzione di rispondere in positivo alle stesse esigenze perizoniane, non eluse i temi fondamentali di carattere storico-critico della *querelle*, concordando indirettamente sui termini di fondo della questione²⁴. Innovativa e criticamente aggiornata, l’*Ars critica* è storico-filologica, perché i principi di cui si avvale nascono all’interno dello studio delle idee «qui sont attachees aux mots et aux phrases» e si trasformano «si fort selon les occasions ou on les emploie, et les manieres de parler auxquelles on les joint [...]». Outre cela il faut savoir les coutumes, et les opinions des nations, pour bien entendre

²³ G. Vico a J. Le Clerc, 18 ottobre 1723, poi in Vico (1992, p. 248). Sulle relazioni Vico-Le Clerc all’altezza del *Diritto universale* rinvio al mio volume (Lomonaco, 2017b, cap. IX).

²⁴ «[...] Mais quand je me serois trompe dans ces exemples, ce que je ne croi pas, nous sommes d’accord dans le fonds de la chose; et je [pourrais] toujours [conclure] que *Quinte-Curse* n’a su ce que c’etoit qu’Astronomie, que Geographie et que Chronologie; et que par consequent il a ete destitue des secours necessaires, pour bien ecrire l’Histoire d’Alexandre [...]. Enfin j’ai soutenu qu’il avoit exprime les choses d’une maniere, qui sentoit plutot son Declamateur que son Historien [...]» (Le Clerc, 1704, p. 180; in questo e in altri brani tratti dai periodici eruditi ho rispettato l’originale anche nell’uso dell’accento). Sulla polemica Perizonius-Le Clerc rinvio ai miei studi (Lomonaco, 1990, cap. III; 1997).

leurs Langues, parce qu'il y a mille manieres de parler qui en naissent, ou qui y font allusion» (Le Clerc, 1688, pp. 327, 346, 354-6 ss.)²⁵. La polemica con Perizonio mostrava che i dialoganti erano più vicini di quanto essi stessi credevano, dediti, com'erano entrambi, a preservare il valore della conoscenza storica dal pirronismo assoluto, acritico e indifferente alla peculiarità dei fatti e delle loro testimonianze. Sorretto dalla *fides historica*, cioè dalla fiducia di poter definire le condizioni dell'accertamento della «verità», lo studio dei fatti obbliga lo storico a evitare qualsiasi astratta sovrapposizione concettuale e a tutelare, invece, concretamente le regole della *critique*, conferendo, perciò, un particolare spessore al lavoro filologico quale consapevole componente del discorso teorico-storiografico, come spia del rapporto tra tradizione e critica. Era questo il progressivo affermarsi di un discorso critico rinnovato, teso alla fondazione di una *logica* specifica della conoscenza storica, per reagire all'*impasse* provocata dall'affermazione di un'assoluta «evidenza» di tipo matematico e dalla conseguente negazione scettica di ogni forma di certezza, secondo schemi e miti teoretico-storiografici del cartesianesimo dogmatico d'intonazione soprattutto malebrancheana, in cui s'era rifugiata non poca cultura olandese del secolo XVII.

Con la polemica Perizonio-Le Clerc può dirsi conclusa in Olanda la *querelle* seicentesca sull'antico e le sue fonti. La filologia e l'antiquaria, in grande ascesa dalla fine del Seicento grazie soprattutto all'opera dei maurini, dei giansenisti e poi degli eruditi italiani (Muratori e Maffei in particolare), erano entrate in crisi dopo i primi decenni del secolo XVIII, risultando espressione solo di tendenze purificatrici del cristianesimo primitivo, tuttavia, neutrali e pedanti da ogni altro punto di vista. La ricerca erudita, prevalentemente alimentata dall'indagine storico-giuridica, non poteva da sola fornire una base efficace di lotta contro l'azione eversiva del dubbio. La vantata indifferenza dell'acribia filologica, la sua esaltata «imparzialità» rispondevano anche in molti casi a vecchi schemi di difesa dell'antica «ragion di Stato». Dietro quell'imparzialità poteva essere accolto tutto ciò che la rivoluzione scientifica aveva tentato di demolire: l'idea di una sostanziale immobilità dell'umana condizione, il rispetto e l'accettazione del passato e del presente santificati dal provvidenzialismo con il conseguente rifiuto del «nuovo»²⁶.

Nei decenni di metà Settecento si tentò di superare le conclusioni convergenti dell'erudizione e del dubbio impegnati nella soluzione di un pro-

²⁵ Sull'intreccio di filosofia e filologia maturato in questa e nelle altre *Bibliothèques* cfr. Lomonaco (2015).

²⁶ Sul tema si vedano le ben note e magistrali ricostruzioni di Momigliano e Bertelli, discusse anche con riferimento alla letteratura internazionale in Lomonaco (1990).

blema – quello della direzione e del destino della storia umana – insolubile tanto nell’ambito del cartesianesimo che in quello dell’anticartesianesimo. Per una possibile risposta nasceva una nuova e diversa sintesi che, superando gli «intrighi», le «potenze», e i «calcoli» dell’antica ragion di Stato, si radicava nell’azione, accompagnata da una fiducia del tutto nuova nelle capacità autoregolatrici dell’uomo nel mondo che ormai bisognava cambiare piuttosto che ancora indagare negli insignificanti dettagli. Era l’orientamento «filosofico» della storiografia settecentesca, da Vico a Montesquieu e Voltaire, da Hume a Robertson, fino a Winckelmann e a Gibbon, impegnati a elaborare una nuova combinazione di “storia filosofica” e metodo antiquario, di erudizione e filosofia. Questi storici «filosofi» ponevano problemi relativi al presente, interrogativi sugli sviluppi complessivi del genere umano di tali proporzioni che l’*esattezza* dei particolari, curata dall’erudizione seicentesca, poteva apparire gratuita o per lo meno irrilevante. L’idea di *civiltà* diventava, invece, il tema centrale, l’oggetto privilegiato del lavoro storico interessato all’arte, alla religione e ai costumi, fino ad allora campi specifici dell’impegno antiquario. Non a caso dalla nuova «antiquaria» settecentesca l’analisi perizoniana delle fonti, quali veicoli essenziali di informazione e conoscenza storica, non fu nemmeno sfiorata²⁷. Altri autori, altre problematiche resero obsolete le teorie della cultura olandese ed europea di fine Seicento, archiviandone l’opera definitivamente. Toccò attendere il nuovo clima culturale aperto dall’Ottocento perché la complessa critica filologica venisse rivalutata dalla riscoperta che ne fece agli inizi del secolo il genio di Niebuhr (cfr. Momigliano, 1984).

Nota bibliografica

- AUERBACH E. (2007), *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* (1958), Feltrinelli, Milano (3^a ed.).
- ID. (2015), *Introduzione del traduttore* (1924), trad. it. di M. Bensi, in “Storiografia”, 19, pp. 9-55.
- BARBARO E. (2016), *Prefazione alla Parafrasi di Temistio alla «Fisica» di Aristotele* (1480), in Ebgì, 2016, pp. 189-92.
- BARON H. (1970), *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1966²), trad. it. di R. Pecchioli, Sansoni, Firenze.
- BERNARDINI A., RIGHI G. (1953), *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi*, Laterza, Bari (2^a ed.).
- BOECKH A. (1987), *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (1886), trad. it. di R. Masullo, a cura di A. Garzya, Guida, Napoli.

²⁷ La svolta teorico-metodologica operata dalla storiografia illuministica anche nelle dispute antiquarie sull’incertezza dei primi secoli della storia di Roma è stata al centro degli aggiornati e fondamentali contributi di Borghero (1983, pp. 357-90).

- BORGHERO C. (1983), *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Franco Angeli, Milano.
- CACCIARI M. (2002), *Brevi inattuali sullo studio dei classici*, in I. Dionigi (a cura di), *Di fronte ai classici*, Rizzoli, Milano, pp. 21-9.
- ID. (2011), *Garin lettore di Heidegger*, in G. Vacca, S. Ricci (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin. Bibliografia degli scritti (1988-2007)*, Istituto della Enciclopedia Treccani-Fondazione Istituto Gramsci, Roma, pp. 267-71.
- ID. (2016), *Ripensare l'umanesimo*, in Ebg, 2016, pp. VII-CI.
- CACCIATORE G. (2003), *Historicisme, philologie, herméneutique chez August Boeckh*, in "Le Cercle Herméneutique", 1, pp. 94-107.
- ID. (2004), *Un'idea moderna di certezza: la filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia*, in S. Caianiello, A. Viana (a cura di), *Vico nella storia della filologia*, Atti del Seminario internazionale (Napoli, 21 novembre 2003), Guida, Napoli, pp. 177-97.
- ID. (2008), *L'oggetto della scienza in Vico*, in G. Federici Vescovini, O. Rignami (a cura di), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, Atti del Convegno (Perugia, 8-10 settembre 2005), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 227-40.
- ID. (2011), *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in "Nóema", 2, pp. 1-15 (<http://riviste.unimi.it/index.php/noema>).
- CAPONIGRI R. (1982-83), *Filosofia e filologia nella "nuova arte della critica" di Giambattista Vico*, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", 12-13, pp. 29-61.
- CILIBERTO M. (2017), *Il nuovo umanesimo*, Laterza, Roma-Bari.
- EBG R. (a cura di) (2016), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Einaudi, Torino.
- GARCÍA MARQUÉS A. (2017), *La Scienza Nuova come arte diagnostica*, in "Logos", 12, pp. 57-67, poi in F. Lomonaco (a cura di), *Tra metafisica e Scienza nuova. Presenza e fortuna di Vico in età moderna e contemporanea*, Diogene Edizioni, Napoli 2017, pp. 33-45.
- GARIN E. 1950 (1973), *Interpretazioni del Rinascimento*, in Id., *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari (poi in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, II, 1950-1990, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 3-13).
- ID. (a cura di) (1952), *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- ID. (1958), *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari.
- ID. (1967a), *La nuova filosofia: l'esaltazione dell'uomo e della natura*, in Id., *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, pp. 127-41.
- ID. (1967b), *La scoperta dei classici*, in Id., *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, pp. 19-33.
- ID. (1976), *L'educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1983), *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2005), *Quale "Umanesimo"?* (*Divagazioni storiche*), in "Giornale critico della filosofia italiana", s. VII, vol. 1, 84/1, pp. 16-26 (già in "Revue internationale de Philosophie", 20, 1968, pp. 263-75).
- GENTILE G. (1955), *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze (3ª ed.).
- GIRARD P. (2004), *La difficulté de la philologie dans la pensée de Vico*, in S. Caianiello, A. Viana (a cura di), *Vico nella storia della filologia*, Atti del Seminario internazionale (Napoli, 21 novembre 2003), Guida, Napoli, pp. 117-38.

- GOETHE J. W. (1951), *Faust* (1775-1831), in V. Errante (a cura di), *Opere*, vol. IV, Sansoni, Firenze.
- KRISTELLER P. O. (2005), *L'umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- LE CLERC J. (1688), *Règles de critique. Pour l'intelligence des Anciens Auteurs*, in "Bibliothèque Universelle et Historique", 10, pp. 309-78.
- Id. (1700), *Ars Critica [...]*, apud G. Gallet, Amstelaedami.
- Id. (1704), *Perizonii J. Q. Curtius Rufus restitutus in integrum et vindicatus etc. Réfutation de ce livre*, in "Bibliothèque Choisie", 3, art. III, pp. 171-250.
- LOMONACO F. (1990), *Lex Regia. Diritto, filologia e fides storica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli.
- Id. (1997), *Readers of Locke. Cartesianism and historical criticism from Perizonius to Le Clerc*, in "Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland", 8/1-2, pp. 103-11.
- Id. (a cura di) (2015), *Introduzione a Indici delle Bibliothèques di Jean Le Clerc*, Liguori, Napoli, pp. VII-L.
- Id. (2017a), *Tracing the Path of Giambattista Vico's Universal Right*, Mimesis international, Milano-Udine (in corso di pubblicazione).
- Id. (2017b), *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma (in corso di pubblicazione).
- MOMIGLIANO A. (1984), *Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition* (1957), trad. it. di F. Codino, in Id., *Sui fondamenti della antica*, Einaudi, Torino, pp. 271-93.
- PERIZONIUS J. (1703), *Q. Curtius Rufus restitutus in integrum et vindicatus per modum speciminis a variis accusationibus et immodica atque acerba nimis crisi viri celeberrimi Jobannis Clerici*, apud H. Teering, Lugduni in Batavis.
- PICO DELLA MIRANDOLA G. (1942), *De hominis dignitate, Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze.
- PIOVANI P. (1990), *Pensiero e società in Vico* (1971), poi in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, pp. 161-70.
- RUGGIERO R. (2001), *La «Volgar tradizione». Prove di critica testuale in Giambattista Vico*, Pensa Multimedia, Lecce.
- TESSITORE F. (2000), *Historismus e filologia*, in G. Cantillo, F. C. Papparo (a cura di), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, vol. II, Guida, Napoli, pp. 459-72.
- Id. (2015), *Auerbach e la ricerca dello storicismo di Vico*, in "Storiografia", 19, pp. 75-95.
- VIALON M. (2015), *Auerbachs Vico 1947*, in "Storiografia", 19, pp. 57-73.
- VICO G. (1974a), *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze.
- Id. (1974b), *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis* (1721), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze.
- Id. (1974c), *Notae in librum alter* (1722), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze.
- Id. (1992), *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli.

- ID. (2007), *De universi juris uno principio, et fine uno* (Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Liguori, Napoli.
- ID. (2012a), *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Diogene Edizioni, Napoli (ristampa anastatica).
- ID. (2012b), *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia* (1731), in Id., 2012a.
- ID. (2013a), *De antiquissima itolorum sapientia con gli Articoli del «Giornale de' Letterati d'Italia» e le Risposte del Vico*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, postfazione di C. Megale, Diogene Edizioni, Napoli.
- ID. (2013b), *Risposta di Giambattista Vico all'articolo x del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia»* (1712), in Id., 2013a.
- ID. (2013c), *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis* (Napoli, 1721, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, Liguori, Napoli.
- ID. (2013d), *Notae in duos libros* (Napoli, 1722, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Liguori, Napoli.
- ID. (2014a), *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), a cura di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Napoli.
- ID. (2014b), *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti [...]* (1725), a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Napoli (ristampa anastatica).
- VITIELLO V. (1998), *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e vita da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1999), *Vico tra natura e storia*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Cuen, Napoli, pp. 649-93.
- ID. (2000), *Vico e la topologia*, Cronopio, Napoli.
- ID. (2008), *Vico. Storia, Linguaggio, Natura*, prefazione di F. Tessitore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Studi e interventi

From Democracy to Tyranny: Plato, Trump, and the Misuses of a Philosophical Trope

by *Cinzia Arruzza**

Abstract

Several political commentators have resorted to comparisons between Donald Trump and the tyrant of Plato's *Republic* in order to identify the causes of his election and to highlight the limits and dangers of the excess of democracy. In this paper I criticize this use of Plato's critique of tyranny on two accounts. First, I argue that Plato's critique of tyranny articulates a straightforward anti-democratic argument that should not be uncritically adopted by democratic commentators. Second, I show that Trump's election was characterized by both a conjunctural and a systemic deficit of democracy, rather than by its excess.

Keywords: Trump, Plato, tyranny, democracy, election.

Comparisons between Donald Trump and the tyrant of Plato's *Republic* had already become a commonplace by the fall of 2016, in the midst of the presidential campaign. The comparison is not entirely unwarranted if one draws analogies between Plato's description of the tyrant's psychic disorder and some of Trump's character traits. In Plato's description, the tyrannical man is driven by unlawful and unrestrained appetites, which lead him to indulge in incest, paraphilic sex with animals and gods, and impious murders (*Resp.* 571c3-d3). His powerful *eros*, with the help of madness, unshackles his appetites from traditional beliefs, social bonds, or mere shame. The tyrant lacks self-mastery, wages never ending wars, and uses political power as an instrument to satisfy his private interests. Making allowances for historical and literary context, we can argue that appetitive nature, sexual hubris, propensity to violence, and lack of self-

* New School for Social Research; arruzzac@newschool.edu.

restraint sum up some key features of Trump's public persona. The analogies with Plato's tyrant, however, become much more problematic when they extend beyond the analysis of the psychology of arbitrary power and pick up on Plato's key claim that democracy generates tyranny and that the tyrant is a child of the *demos*.

In a much-discussed piece published in *New York Magazine* last year, Andrew Sullivan offers one of the most articulated and precise arguments in support of this analogy (Sullivan, 2016). Leaving aside the differences between ancient democracies and twenty-first century liberal democracies, he argues that Plato's insights on the inherent instability of democracies and the dangers of the tyranny of the masses were on point. As Sullivan writes: «Part of American democracy's stability is owed to the fact that the Founding Fathers had read their Plato. To guard our democracy from the tyranny of the majority and the passions of the mob, they constructed large, hefty barriers between the popular will and the exercise of power. Voting rights were tightly circumscribed. The president and vice-president were not to be popularly elected but selected by an Electoral College [...]. The Senate's structure (with two members from every state) was designed to temper the power of the more populous states, and its term of office (six years, compared with two for the House) was designed to cool and restrain temporary populist passions [...]. This separation of powers was designed precisely to create sturdy firewalls against democratic wildfires. Over the centuries, however, many of these undemocratic rules have been weakened or abolished». In fact, according to Sullivan, direct democracy is intensifying its grip on American politics: his conclusion in this piece was that Clinton's candidacy could turn out to be the only way to save both American democracy and the political elite, for «elites still matter in a democracy. They matter not because they are democracy's enemy but because they provide the critical ingredient to save democracy from itself».

Sullivan has no qualms advocating for institutional mechanisms aiming at restricting the power of the electorate and popular sovereignty. His use of Plato to emphasize the dangers of excessive democracy, however, is not that distant from the many references to Plato's tyrant by more democratic-leaning authors. This applies in particular to the notion that democracy needs to be complemented by a self-critical ingredient, which – in the last instance – cannot but be external to the “masses” driven by their blind passions, and hence must come from a different political actor: either the political elite governing by compromise – as in the case of Sullivan – or the well-informed, intellectual, elite in the case of other commentators. Echoing Sullivan, for example, Sean Illing has argued that «the American founders were skeptical of democratic rule for all the reasons Plato spelled out. They created a firewall against the tyranny of the

majority, which is why we have a republic instead of a direct democracy. Trump is the firebrand they feared» (Illing, 2016). Along the same lines, Michael Weinman argued, «Sullivan has done us a tremendous favor by reminding us of the danger of an unlimited extension of the democratic impulse, especially in its majoritarian aspect» (Weinman, 2017). And Michael Frazer claimed that, «Plato argued that self-control is vital to democracy. To him, the greatest threat to democracies came from people who can't control themselves, who can't curtail their bad habits or rein in their appetites» (Frazer, 2016). The examples could multiply, for – especially after the publication of Sullivan's piece – the analogies between Trump and Plato's tyrant became a widespread and commonplace trope, to the point that BBC even devoted a series of *Viewpoints* to the question “Does Democracy Lead to Tyranny?”¹. In the last instance this analogy became a variation on the evergreen “populism” trope, which associates phenomena as different as Sanders' campaign and Marine Le Pen's rise in France, Podemos in Spain and the Northern League and Five Stars Movement in Italy, the Brexit referendum in the UK and the constitutional referendum in Italy, and so forth.

What I will argue in this paper is first that the Trump/Plato's tyrant analogy is nothing but a straightforwardly antidemocratic argument, paradoxically articulated and put forward by liberal-leaning authors in the name of defending democracy. Moreover the effect of this commonplace comparison is to obscure, rather than illuminate, the actual causes of Trump's electoral victory, including the complicated issue of democracy's corrective institutional mechanisms. As I will argue, rather than being the outcome of an excess of democracy, Trump's election is characterized by a grave democratic deficit, both in terms of institutional electoral mechanisms and of popular sovereignty. Before I articulate these claims and reach these conclusions, however, I will very briefly discuss the nature and content of Plato's argument in the *Republic*: as I will argue, Plato's argument is not a gentle warning addressed to his democratic fellow citizens that democratic excesses can lead to tyranny, but rather a direct attack on the very core of Athenian democracy.

I. Tyrannical democracy in Plato's *Republic*

In recent years, a number of Plato scholars have attempted to defend the philosopher from accusations of proto-totalitarianism by arguing that the

¹ An exception to this trend is Nickolas Pappas (2016), who warned readers against comparisons between Trump and Plato's tyrant, stressing the antidemocratic character of Plato's argument.

political purpose of the *Republic* is not to attack Athenian democracy and that Plato is just a benevolent critic of democratic institutions, trying to warn his fellow citizens of the dangers of democracy's degeneration (for a discussion of the democratic readings of the *Republic*, see Fronterotta, 2010). The interpretive strategies adopted to demonstrate this thesis have been numerous and varied. Some interpreters have focused in particular on the dialogic character of Plato's work, on the pluralism displayed in his dialogues as far as philosophical and political views are concerned, and on the democratic features of Socrates' personality as presented by Plato in the dialogues (Griswold, 1995; Euben, 1996; Saxonhouse, 2009). Other interpreters have emphasized the rather benevolent presentation of the democratic regime in Book VIII of the *Republic*, which appears to be even better than the less degenerate oligarchic regime². Finally, other research has focused on Plato's adoption of democratic themes and ideals in the dialogues, for example in the practice of *parrhesia* as applied to philosophical investigation and dialogue (Monoson, 2000). Read in this light, the *Republic* would articulate a critique of the limitations of democratic politics with the goal of reforming the latter, rather than simply opposing it.

A common problem with these readings is their confusion between liberal and democratic principles. What these readings usually emphasize are values such as tolerance, freedom of opinion and speech, pluralism, diversity, and dialogue, which are interpreted as marks of a democratic inclination. However, insofar as these are not the central features characterizing Athenian democracy, what these interpreters manage to demonstrate is, at best, that we can find in the dialogues elements that could be anachronistically labeled as "liberal" (Ober, 2017).

The central tenets of Athenian democracy were not pluralism, openness, and dialogue: it was direct participation of the citizenry in governance and popular rule through majority voting. Even democratic freedom should best be understood as freedom from a master and from any superior political authority. In theory and in practice, the *demos* gathered in the Assembly and popular courts had full sovereignty. A second tenet of democratic ideology in Athens was the educational role played by the *demos'* collective deliberations. What "appeared to the *demos*" had truth-value, collapsing in this way the distinction between objective truth and subjective political opinion (on the main tenets of Athenian democracy, see Ober, 1989; 1998). If we read Plato's *Republic* in the light of these two principles, then it is evident that the dialogue articulates a straightforward

² Saxonhouse (1996). Marshall and Bilsborough (2010) argue that there are not sufficient indications in the text to conclude that democracy is either worse or better than oligarchy.

attack against Athenian democracy. This appears ever more clearly if we pause a moment on Plato's treatment of tyranny and of the tyrannical man in Books VIII and IX.

Rather than targeting one or more actual tyrants, of whom Plato had both direct and indirect experience, Books VIII and IX mobilize an array of specific anti-tyrannical literary tropes that played a key role for the Athenians' conceptualization of the nature and fundamental features of democracy. Fifth-century anti-tyrannical literary tropes contributed in an important way to the development of the democratic idea in Athens and to the self-understanding of democratic practices and way of life. After Athens' victory over the Persians, tyranny came to progressively embody everything that was opposed to democracy in literary depictions. The Persian invasions under Xerxes in 480/479 BCE, contributed in a decisive manner to shaping the Athenian negative attitude toward tyranny, as the Greek success was reinterpreted as the victory of freedom against the autocracy of the tyrannical Persian King. In this context, a new conceptual constellation emerged, characterizing Athenian democracy in terms of the combination of *ἐλευθερία* (freedom), *ἰσονομία* (equality of political rights), and *ἰσηγορία* (equal right of speech) in contrast to the Persian *δουλεία* (slavery).

Literary depictions attributed a set of conventional and stylized features to tyrants, emphasizing their exceptional nature, their transgression of the written and unwritten laws regulating human communities, and their violent and acquisitive behavior. The tyrant disrupts the order of the *polis*, turns its laws upside down, breaks its conventions, and perverts blood ties, both subverting the order of generations and questioning the separation of the divine and the human. Insofar as tyranny was presented as the complete negation of democratic principles, these depictions of both historical and mythical tyrannies and tyrants provided Athenian citizens with an inverted mirror in which they were able to contemplate by way of contrast the founding values of the democratic regime and way of life (see Lanza, 1977; Giorgini, 1993; McGlew, 1993; Morgan, 2003).

Leaving aside the complex moral psychology articulated by Plato in Books VIII and IX, most of the narrative and descriptive elements adopted in his analysis of tyranny are a patchwork of tropes coming from the previous literary tradition. If we take into account the discursive and political *function* of these tropes in democratic literature, Plato's anti-democratic strategy in these books becomes apparent. His genetic account of tyranny, which emphasizes its natural derivation from democracy, indicates that Plato's purpose in mobilizing these tropes is *to destabilize the dichotomy between democracy and tyranny that organizes this discourse*. While the democratic representation of tyranny emphasized its radical

opposition to an idealized democracy, Plato claims that tyranny is its natural child³.

Plato's tyrant is the child of two main aspects of Athenian democracy: the institutional mechanisms proper to democracy that confer, in the name of political equality, supreme political authority to the *demos* and its opinions, and the democratic *ethos*, which Plato takes to consist of appetitive and hedonistic self-interest conjoined with the identification of freedom with license. In addition to challenging the traditional polar opposition between democracy and tyranny, Plato's critique of tyranny clearly displays the core reasons for his appraisal of the democratic regime as popular rule and the educational role of the *demos*' collective deliberations. Insofar as it directly challenges the key tenets of Athenian democracy and articulates a moral, psychological, and epistemological foundation for this critique, Plato's treatment of tyranny should be interpreted not as benevolent criticism aiming at warning democratic citizens that democracy needs institutional correctives and the contributions of a critical intellectual elite, but rather as a straightforward attack against democracy as such. To sum up, Plato's argument that democracy generates tyranny is in origin, content, and purpose an anti-democratic argument *tout court*, one – moreover – entirely contradicted by historical facts. For, in spite of Plato's somber diagnosis, democracy turned up to be the most stable and long-lived form of regime in Athens during the classical period: its end, after the 338 BCE Battle of Chaeronea, was caused not by an internal implosion or the rise of an internal tyrant, but by defeat at the hands of a foreigner invader, Phillip of Macedon.

2. The racist white working class

Democratic-leaning commentators indulging in the analogy between Trump's rise to power and Plato's alleged predictions concerning the tyrannical degeneration of democracy paradoxically mobilize an anti-democratic argument with the aim of denouncing the danger of American liberal democracy's self-dissolution. One may argue, however, that the anti-democratic origin of the trope of the rise of tyranny from democracy is not sufficient basis to criticize its adoption by democratic and liberal commentators worried that excess of democracy may indeed produce tyrants. Nothing, for example, prevents us from adopting insights coming from an anti-democratic thinker as a useful reflection on the dangers of a democracy deprived of the capacity for self-reflexivity, provided we are

³ I develop this argument in my book, *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic* (Arruzza, forthcoming).

well aware of the nature of the material we are dealing with. However, the application of Plato's arguments to the description of the rise of Trump in most cases not only fails to recognize their nature and purpose, but is also entirely unwarranted and contributes to misidentifying the roots of Trump's success.

Let me exit for a moment the realm of philosophical speculation and pause on a few trivial empirical facts: electoral data and the mechanisms of disenfranchisement still in place in the US electoral system. In the immediate aftermath of the presidential election, commentators went out of their way to blame the results on the racist white working class and worry about the excesses of democracy. The "racist white working class" trope, however, turned out to be nothing more than a myth. As shown by Kim Moody, this idea can be challenged on the basis of electoral and demographic data (Moody, 2017). The first pertinent fact is that the large majority of those without college degree did not vote at all. Further, of the 135,5 million white Americans without degrees, only about a fifth voted for Trump. As noted by Moody, upper-income groups were overrepresented in the voting population as a whole, and while both candidates capitalized on the votes coming from well-to-do voters, Trump was more reliant on high-income voters. Moreover, it is not so clear that the lack of college degree is an automatic indication of class membership. Indeed, of the 135,5 million white Americans without college degrees, only 70 million can be classified as blue-collar and service employees. About 15 million are small business owners, who, according to a 2016 survey by the National Small Business Association, are twice as likely to be Republicans as Democrats and have an average income of \$112.000 compared to the average annual wage in 2016 of \$48.320. If we add to this number the members of their families, we get a rather large group, which – moreover – regularly votes in national elections, contrary to the average of low income white people without college degrees. Finally, there are 1,8 million managers, 8,8 million supervisors, and 1,6 million in the police force whose jobs don't require a college degree. Based on these considerations, contrary to the tenets of the Trumpian white working class myth, the decisive class component of Trump's electoral win were the middle and upper classes.

3. The excesses of democracy

The "excesses of democracy" trope does not fare any better than the "racist white working class" one. In addition to not being capable of either describing or explaining the facts at issue, it also heavily contributes to hiding what are the actual flaws of American liberal democracy, especially the long history of electoral disenfranchisement, affecting in particular pe-

ople of color and the poor. In fact, the paradox of the uncritical adoption of Plato's diagnosis of the tyrannical dangers of democracy is that – while for Plato the rise of the tyrant is a natural consequence of the popular sovereignty that represented the core of Athenian democracy –, it is not that clear that we can even speak of popular sovereignty in the United States, if by this we mean that the majority of the population has the actual power of determining policy outcomes. This is due to two main factors. The first is the electoral disenfranchisement as a structural feature of the US political system; the second is the disproportionate influence that the economic elite and organized groups representing business interests have on US politics, as compared to the influence of the average voter.

Already the obvious fact that Clinton won 48,03% of the popular vote, against Trump's 46%, with a difference of almost three millions votes, indicates that Trump is, *ipso facto*, a minority President and that his victory is – in formal terms – a consequence of that Electoral College praised by Sullivan as an important corrective against the alleged excesses of democracy. But besides this obvious contingent consideration, there are further structural factors that indicate that the American political system suffers from a deficit of democracy and that this deficit of democracy has been key in getting Trump elected.

In addition to chronic low electoral turnout due to passivity or electoral politics' lack of credibility, millions of potential voters are systematically excluded from the exercise of voting rights through three main mechanisms. First, disenfranchisement via the criminal justice system: in 2016 the number of people non-eligible to vote by being in prison, on parole, under probation, or because of their criminal record amounted to around 7 million. Second, state laws regulating access to the ballot box: as shown by Jamila Michener, for example, state compliance with Section 7 of the 1993 National Voter Registration Act, which requires that public assistance agencies serve as voter registration sites, has varied greatly, within an overall context of progressive decline in the implementation of the federal law (Michener, 2016). State noncompliance is clearly connected to both racial and class structures. In the conclusion of her analysis Michener argues that, «On the broadest level, these findings speak to apprehensions over contemporary processes of de-democratization and highlight how specific patterns of policy variation help to sustain fundamental political inequalities in the United States. Rejecting conceptions of democracy as an ideal that we have already achieved, and embracing the notion that the extension of the American franchise has taken a nonlinear trajectory, even ostensibly positive electoral reforms falter under the weight of a racially biased federalist system» (ivi, p. 122). Between 2010 and 2012, twenty-one states enacted a series of restrictions allegedly meant to avert voter fraud,

and in the election of 2016 seventeen states had new restrictions on voting in effect that were not in place during the previous presidential election. According to a report by the Government Accountability Office, voter ID laws disproportionately affect black and younger voters (GAO, 2014).

The third mechanism is silent vote suppression through logistics: from cuts to early voting, purges of voter rolls, early closing of polling centers, and long lines to uncounted ballots due to various factors such as the malfunctioning of the machines that read the ballots. As documented by Gregg Palast, this silent vote suppression disproportionately takes place in areas with a strong presence of Black and poor voters (Palast, 2016). To give an example relevant to the discussion of Trump and democracy, Trump won the Michigan by 10,704 votes, but in that state a record 75,355 ballots were not counted, the large majority of these coming from Detroit and Flint, cities where Black Democratic voters are predominant. In North Carolina, where there were 158 fewer early polling places in counties with large Black communities compared to previous elections, African American voter participation was down 16%.

Finally, to the three mechanisms described above we should also add the role played by citizenship law, which denies the right to vote to 20 millions non-citizen adults living in this country. Electoral disenfranchisement and vote suppression, historically ingrained in the US electoral system since its inception, are already sufficient not only to question the notion that American liberal democracy needs yet more institutional correctives against the “tyranny of the masses”, but also to make the race blindness of such arguments apparent. Moreover, insofar as the bulk of Trump’s electoral basis is made of middle and upper-middle class white voters, the thesis that the systematic exclusion of black and poor voters may have worked in favor of Trump’s candidacy is at the very least highly plausible.

In the final part of this paper, I would like to address the second major flaw of US liberal democracy. In *Democracy against Capitalism*, Meiksins Wood has eloquently argued that the universal extension of formal political participation in liberal democracies was possible because of the distinctively capitalist separation of the economic and the political, which has significantly limited the capacity of the political to govern the economic. In other words, universal suffrage has been historically possible insofar as the extension of citizenship did not have the power to compromise the interests of the owners of means of production as a whole (Wood, 1995, pp. 19-48). This would also represent a decisive difference between liberal democracies and Athenian direct democracy, insofar as through their democratic form of regime, Athenian small peasants and property-less citizens were able to significantly lower the amount of surplus extracted from them by the propertied aristocracy. This is also the reason why the

struggle between peasants, property-less citizens, and elites in Attica took the form of a political struggle within democratic institutions, rather than the form of social struggle. From this viewpoint, both Plato and Aristotle were right in considering democracy the regime where the poor rules over the rich, and Plato was correct in the *Republic* in presenting the democratic assemblies as instances in which the *demos* could significantly attack the economic interests of the aristocracy (Plato, *Republic*, VIII, 557a; Aristotle, *Politics*, III 1279b-1280a).

US liberal democracy suffers from the same limitations that Meiksins Wood ascribes to liberal democracies in general, but in a particularly acute form. In their famous paper from 2014, *Testing Theories from American Politics*, Martin Gilens and Benjamin Pages have detailed the disproportionate influence held by economic elites on the determination of public policies (Gilens, Pages, 2014). They concluded with the following considerations: «What do our findings say about democracy in America? They certainly constitute troubling news for advocates of “populistic” democracy, who want governments to respond primarily or exclusively to the policy preferences of their citizens. In the United States, our findings indicate, the majority does not rule – at least not in the causal sense of actually determining policy outcomes. When a majority of citizens disagrees with economic elites or with organized interests, they generally lose. Moreover, because of the strong status quo bias built into the US political system, even when fairly large majorities of Americans favor policy change, they generally do not get it» (ivi, p. 576).

Furthermore, they address the view of those who may welcome the predominant role of informed elite against the tyranny of the ignorant masses by raising what seems to me a rather well-grounded objection: there is no proved connection between informational expertise and the capacity or even willingness of transcending one's own interests and to care for the common good.

4. Conclusion: radicalizing democracy

In the conclusion of this paper let me briefly sum up my argument: Trump's electoral victory was characterized by a structural democratic deficit affecting the American political system. This deficit consists both of the systematic disenfranchisement of people of color, immigrants, and low-income voters and of the lack of participation by the majority of the population in the determination of key policies. Considering Trump's weak electoral appeal among African Americans and immigrants, the disenfranchisement of people of color certainly contributed to his election. Moreover, the combination between electoral mechanisms and the

systematic exclusion of working class and poor people represents more in general a fundamental limitation to democracy in the United States and to the possibility, for example, of the emergence of successful third party candidates. It may be worth considering that – based on a poll of July 2017 – Bernie Sanders is confirmed as by far the most popular politician in the United States. As Michael Sainato writes: «Sanders’ image as an outsider appeals to voters who are disenfranchised by the current system. Voters appreciate his sincerity and that he reaches out to voters across the country. The Democratic Party could learn a lot from the way Sanders engages in politics. Instead, it is tied to wealthy donors and lacks a coherent message and set of principles that sets it apart from the Republican Party» (Sainato, 2017).

Trump’s election *should* legitimately trigger a sustained debate about the limits of liberal democracies and of American democracy in particular. Under neoliberalism, liberal democracies have undergone a process of de-democratization, which has replaced the notion of active citizenship with those of utility, expertise, and competitiveness. This process of de-democratization raises the question of the democratization of both democracy and national borders based on active participation, mobilization, and political conflict. The problem with the adoption of Plato’s argument concerning the relation between democracy and tyranny, however, is that this analogy turns this debate upside down. Instead of denouncing the fundamentally undemocratic nature of this election, it mobilizes a long-lived antidemocratic trope within political philosophy, that of the masses’ constitutive incapacity for self-control and self-determination, their propensity to make decisions based on negative passions and narrow interests, and their lack of awareness of what constitutes the common good. While the use of this ideological trope by conservative thinkers and commentators who have no particular sympathy for democracy is entirely obvious and can be expected, its adoption within a liberal discourse that purports to be a defense of democracy against itself is nothing but paradoxical.

Bibliography

- ARRUZZA C. (forthcoming), *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*, Oxford University Press, Oxford.
- EUBEN P. J. (1996), *Reading Democracy: “Socratic” Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens*, in J. Ober, C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press, Princeton, pp. 327-59.
- FRAZER M. (2016), *Why the Great Philosopher Plato Would Have Feared Trump’s Out-of-control Obnoxiousness*, in “Raw Story”, October 5 (retrievable at:

- <http://www.rawstory.com/2016/10/why-the-great-philosopher-plato-would-have-feared-trumps-out-of-control-obnoxiousness/>).
- FRONTEROTTA F. (2010), *Plato's Republic in the Recent Debate*, in "Journal of the History of Philosophy", 48/2, pp. 125-51.
- GAO (2014), *Elections. Issues Related to State Voter Identification Laws*, September 2014 (retrievable at: <http://www.gao.gov/assets/670/665966.pdf>).
- GILENS M., PAGE, B. I. (2014), *Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizen*, in "Perspectives on Politics", 12/3, pp. 564-81.
- GIORGINI G. (1993), *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Giuffrè, Milano.
- GRISWOLD C. L. (1995), *Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, vol. II: *Renverser le platonisme*, Vrin, Paris, pp. 155-95.
- ILLING S. (2016), *The People's Tyrant: What Plato Can Teach Us about Donald Trump*, in "Vox", November 7 (retrievable at: <http://www.vox.com/policy-and-politics/2016/11/7/13512960/donald-trump-plato-democracy-tyranny-fascism-2016-elections>).
- LANZA D. (1977), *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino.
- MARSHALL M., BILSBOROUGH S. A. (2010), *The Republic's Ambiguous Democracy*, in "History of Philosophy Quarterly", 27/1, pp. 301-16.
- MCGLEW J. F. (1993), *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- MICHENER J. (2016), *Race, Poverty, and the Redistribution of Voting Rights*, in "Policy and Public Poverty", 8/2, pp. 106-28.
- MONOSON S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- MOODY K. (2017), *Who Put Trump in the White House? The Democratic Party Has Been Collapsing for Years, but No One Noticed before Trump Came along*, in "Jacobin Magazine", January 11 (retrievable at: <https://www.jacobinmag.com/2017/01/trump-election-democrats-gop-clinton-whites-workers-rust-belt/>).
- MORGAN K. A. (ed.) (2003), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, University of Texas Press, Austin.
- OBER J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (2017), *Demopolis. Democracy before Liberalism in Theory and in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PALAST G. (2016), *The Republican Sabotage of the Vote Recounts in Michigan and Wisconsin*, in "Truthout", December 17 (retrievable at: <http://www.truthout.org/news/item/38767-the-republican-sabotage-of-the-vote-recounts-in-michigan-and-wisconsin>).
- PAPPAS N. (2016), *What Might Socrates Think of this Year's Presidential Election?*, in "AskPhilosophers", October 3 (retrievable at: <http://www.askphilosophers.org/question/25933>).

- SAINATO M. (2017), *Poll Confirms Bernie Sanders is the Most Popular Politician in the Country*, in “The Observer”, July 7 (retrievable at: <http://observer.com/2017/07/bernie-sanders-most-popular-politician/>).
- SAXONHOUSE A. W. (1996), *Athenian Democracy. Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London.
- EAD. (2009), *The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato’s Dialogues*, in “Political Theory”, 37/6, pp. 728-53.
- SULLIVAN A. (2016), *Democracies End when they are too Democratic. And Right Now America is the Breeding Ground of Tyranny*, in “New York Magazine”, May 1 (retrievable at: <http://nymag.com/daily/intelligencer/2016/04/america-tyranny-donald-trump.html>).
- WEINMAN M. (2017), *Democracy and Tyranny in the City and the Soul. A Reply to Andrew Sullivan and Trump and Plato’s Republic*, in “Public Seminar”, January 28 (retrievable at: <http://www.publicseminar.org/2017/01/democracy-and-tyranny-in-the-city-and-the-soul/#.WO5PVrvyuu4>).
- WOOD E. M. (1995), *Democracy against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Verso, London.

Didattica della filosofia

Etica e responsabilità: un'unità di apprendimento

di Anna Bianchi*

Abstract

The National Guidelines for teaching Philosophy specify the skills that students must develop by the end of the upper secondary school. This article presents the learning unit *Ethics and Responsibility in Twentieth Century Philosophy*, designed for final-year students. This learning unit is aimed at consolidating the skills called for in the National Guidelines. In order to achieve such aim, it is developed through the interweaving of different approaches to the study of philosophy, and by alternating different methods of working with the students.

Keywords: ethics, responsibility, freedom, free will, subjectivity.

1. Inquadramento didattico

1.1. Etica e responsabilità nella formazione scolastica

Le *Indicazioni nazionali* concernenti l'insegnamento della Filosofia¹ nella scuola italiana impostano lo studio della disciplina secondo «una prospet-

* Liceo Classico Statale "Cesare Beccaria" di Milano; annbianchi@tin.it.

¹ D.M. 7 ottobre 2010, n. 211: *Schema di regolamento recante «Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali di cui all'articolo 10, comma 3, del decreto del Presidente della Repubblica 15 marzo 2010, n. 89, in relazione all'articolo 2, commi 1 e 3, del medesimo regolamento»*, G.U. n. 291 del 14 dicembre 2010, Supplemento Ordinario n. 275. L'Allegato A del Decreto Ministeriale contiene i piani di studio previsti per i diversi percorsi liceali. Le indicazioni relative all'insegnamento della Filosofia sono riproposte nei diversi indirizzi del sistema dei licei. Nelle citazioni si indicano le pagine della Gazzetta Ufficiale che riportano le indicazioni per il Liceo classico: pp. 208-9.

tiva sistematica, storica e critica»², con un'esplicita attenzione anche a un approccio problematico ai diversi ambiti della ricerca filosofica³. Questo appare, per esempio, dalla formulazione di uno dei «problemi fondamentali» sui quali lo studente deve imparare a orientarsi, cioè: «l'etica e la questione della felicità» (D.M. 211/2010, Allegato A, p. 208).

L'etica è, dunque, indicata come una delle linee di sviluppo attorno alle quali progettare il percorso di studio della filosofia sia del secondo biennio sia del quinto anno dei licei: una linea che attraversa, seppur implicitamente, l'elenco di autori e problemi proposti dalle *Indicazioni nazionali* per lo studio del pensiero novecentesco.

Anche solo questo richiamo alla trattazione dell'etica suggerisce il contributo decisivo che l'apprendimento della filosofia offre alla formazione del profilo dello studente al termine del secondo ciclo di istruzione, tra le cui competenze sono indicati «l'autonoma capacità di giudizio e l'esercizio della responsabilità personale e sociale»⁴.

Non è un caso che il tema dell'educazione alla responsabilità sia ricorrente nei testi legislativi e negli atti ministeriali riguardanti la scuola, considerata l'attribuzione al sistema di istruzione del compito di formare i cittadini. Si pensi, per esempio, all'«assunzione di responsabilità», come dimensione delle «competenze di cittadinanza attiva e democratica», posta tra gli obiettivi formativi prioritari dell'ultima riforma della scuola⁵; o si pensi al rimando allo sviluppo delle competenze relative all'insegnamento di Cittadinanza e Costituzione presente nelle *Indicazioni nazionali* di Filosofia.

² D.P.R. 15 marzo 2010, n. 89: *Regolamento recante «Revisione dell'assetto ordinamentale, organizzativo e didattico dei licei ai sensi dell'articolo 64, comma 4, del decreto legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito dalla legge 6 agosto 2008, n. 133»*, Allegato A, G.U. n. 137 del 15 giugno 2010, Supplemento Ordinario n. 128/L, p. 97.

³ La questione dei diversi approcci allo studio della filosofia ha accompagnato la storia dell'insegnamento della filosofia in Italia e il corrispondente dibattito didattico. Tuttora è discussa: si vedano gli interventi di Luca Illetterati, Enrico Berti, Paolo Parrini, Gregorio Piaia in Illetterati (2007, pp. IX-XXVII; 5-43).

⁴ D.Lgs. 17 ottobre 2005, n. 226: *Norme generali e livelli essenziali delle prestazioni relativi al secondo ciclo del sistema educativo di istruzione e formazione, a norma dell'articolo 2 della legge 28 marzo 2003, n. 53*, Capo I, art. 1, comma 5, G.U. n. 257 del 4 novembre 2005, Supplemento Ordinario n. 174. Il decreto viene richiamato nei regolamenti di riordino dei licei, degli istituti tecnici e degli istituti professionali in vigore dall'anno scolastico 2010-11: D.P.R. del 15 marzo 2010, n. 89, n. 88, n. 87, G.U. n. 137 del 15 giugno 2010, Supplemento Ordinario n. 128/L.

⁵ Legge 13 luglio 2015, n. 107: *Riforma del sistema nazionale di istruzione e formazione e delega per il riordino delle disposizioni legislative vigenti*, art. 1, comma 7, lett. d, G.U. Serie Generale n. 162 del 15 luglio 2015. Questa legge, presentata all'opinione pubblica associata all'espressione «buona scuola», si è sovrapposta alle precedenti revisioni dell'assetto della scuola secondaria di secondo grado, ricordate nelle note precedenti.

1.2. Approcci e competenze

In questo quadro si colloca l'unità di apprendimento *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento*, pensata come uno degli argomenti conclusivi della formazione filosofica degli studenti del quinto anno. Considerata la necessità che ogni docente ha di selezionare e raccordare temi, problemi e autori, al fine di progettare un coerente itinerario triennale di studio della filosofia, è opportuno, innanzi tutto, soffermarsi sul valore formativo di questa scelta. Si procede alla luce dei documenti già ricordati, per evidenziare come i diversi approcci allo studio della filosofia, intrecciati nell'unità di apprendimento, consentano di consolidare proprio le competenze previste dalle *Indicazioni nazionali*. Il fatto che l'unità di apprendimento concluda la presentazione dell'etica come ambito di ricerca filosofica, infatti, permette al docente di richiamare gli interrogativi e i modelli di risposta interni all'etica già affrontati studiando la precedente storia della filosofia, riordinandoli – per quanto possibile – in modo sistematico e raccordandoli alle nuove questioni proposte. Questa impostazione consente agli studenti di consolidare la propria capacità di «orientarsi» in campo etico e di approfondire lo studio sia del rapporto tra l'etica e gli altri ambiti della ricerca filosofica sia del rapporto «tra la filosofia e le altre forme del sapere» (D.M. 211/2010, Allegato A, p. 208).

L'importanza di tali competenze è facilmente comprensibile dagli stessi studenti, dato che l'opinione pubblica oggi si trova frequentemente dinanzi a problemi di pertinenza delle etiche applicate, come la bioetica, l'etica ambientale, l'etica degli affari; o si trova a constatare la necessità di codici deontologici che specifichino tali etiche in regole e procedure; o assiste a dibattiti su specifiche responsabilità: la responsabilità dei politici, degli imprenditori, dei giornalisti e così via.

1.3. Prospettiva storica e approccio problematico

La conoscenza della storia del Novecento – segnata da guerre mondiali, totalitarismi, genocidi – e la consapevolezza del carattere planetario dei problemi che si pongono nell'era della globalizzazione, prerequisiti in possesso degli studenti dell'ultimo anno, supportano la scelta di progettare l'unità di apprendimento *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento* adottando una prospettiva storica e critica, coniugata con l'approccio problematico. Questa impostazione porta gli studenti a «contestualizzare le questioni filosofiche», a «comprendere le radici concettuali e filosofiche» delle domande e delle risposte formulate dai pensatori studiati, a incontrarli tramite «la lettura diretta dei loro testi» (*ibid.*) come voci coinvolte in un dibattito filosofico, dinanzi al quale interrogarsi. Non solo: i

temi affrontati nell'unità di apprendimento, insieme con le modalità di lavoro scelte dal docente, possono efficacemente concorrere sia a sviluppare l'attitudine degli studenti alla «riflessione personale» sia a consolidare le altre competenze elencate nelle *Indicazioni nazionali*, quali: «il giudizio critico, l'attitudine all'approfondimento e alla discussione razionale, la capacità di argomentare una tesi» (*ibid.*).

Fissate queste coordinate generali, per non appesantire la lettura, si procede presentando i nuclei tematici dell'unità di apprendimento e riportando in nota i suggerimenti didattici essenziali⁶.

2. Etica necessaria e problematica

2.1. Domanda di etica, domande sull'etica

L'idea della necessità e della problematicità dell'etica oggi costituisce il cardine dell'introduzione all'unità di apprendimento. La crescente domanda di etica e i richiami alla responsabilità si scontrano, infatti, contro difficoltà che ostacolano l'elaborazione di un'etica generale e la sua fondazione razionale. Pertanto, è opportuno avviare l'attività definendo, insieme con gli alunni, una prima formulazione degli interrogativi all'origine dell'itinerario di studio da affrontare. I primi interrogativi-guida, sollecitati adottando il metodo dialogico, potrebbero appunto essere: quali problemi giustificano oggi l'esigenza di sviluppare la ricerca in campo eti-

⁶ Al termine del percorso triennale di apprendimento della filosofia si suggerisce l'adozione di metodi di lavoro che favoriscano la partecipazione attiva degli studenti, come le lezioni dialogate, l'analisi guidata dei testi filosofici, la discussione degli esiti delle attività individuali o di gruppo e così via. La scelta dei metodi si riflette sul numero di ore necessario per lo svolgimento delle unità di apprendimento, in quanto il coinvolgimento degli alunni dilata i tempi di lavoro. Pertanto, solo indicativamente, si suggerisce ai docenti interessati a proporre ai propri studenti l'unità di apprendimento *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento* di prevedere una durata di almeno nove ore. Nelle note successive si indicheranno, via via, i brani consigliati per la lettura ed esempi di attività assegnate agli alunni. L'analisi guidata dei brani tratti da testi filosofici può essere condotta alternando diverse modalità di lavoro in rapporto alla complessità dei testi e al modo in cui il docente intende utilizzarli nel corso della lezione. Nel caso di brani di particolare difficoltà è opportuno che il docente guidi gli studenti nell'analisi affrontando la lettura in classe; in altri casi è possibile assegnare anticipatamente la lettura dei testi, orientandola tramite domande o specifiche richieste (per esempio: identificare il problema affrontato e la tesi sostenuta; individuare la struttura argomentativa e le basi su cui poggiano le argomentazioni: dato, opinione, teoria ecc.; indicare i procedimenti logici adottati: induzione, deduzione ecc.; individuare i concetti-chiave e le relazioni tra questi: opposizione, implicazione ecc.; parafrasare e titolare). Le attività assegnate lungo lo sviluppo dell'unità di apprendimento sono proposte come occasioni per esprimere una valutazione formativa.

co? E quali ostacoli incontra tale ricerca?⁷ In secondo luogo, si potrebbe giungere, insieme con gli studenti, a domandarsi: in un contesto culturale caratterizzato dal relativismo è possibile una fondazione razionale dell'etica? Come giustificare l'obbligo di agire responsabilmente? È possibile un discorso sulla responsabilità che non implichi il riconoscimento della libertà e della soggettività?

Per rispondere al quesito sulla necessità odierna dell'etica, partendo da un'iniziale raccolta di interventi degli alunni sui problemi posti dalla mondializzazione dell'economia e della tecnica, è possibile proporre già la lettura di passi dell'opera *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, realizzando così un primo incontro con Hans Jonas, autore affrontato nell'unità di apprendimento. Le considerazioni di Jonas sulla crescita smisurata dei poteri dell'uomo grazie alle nuove tecnologie e, quindi, sulla vulnerabilità della natura, sui rischi delle conseguenze irreversibili delle azioni umane, sui pericoli per l'uomo stesso – non più solo soggetto, ma anche oggetto delle proprie tecniche⁸ – possono costituire uno stimolo significativo per gli studenti nell'ottica dell'euristica della paura.

2.2. Nichilismo e vuoto etico

Per affrontare, invece, il quesito sugli ostacoli che rendono problematica l'etica, come primo passo si può proporre agli studenti una riflessione sul venir meno dei fondamenti ontologici e metafisici dell'etica, accompagnata dall'affermarsi del nichilismo, condizione in cui i valori e i riferimenti morali si dissolvono, creando una condizione di vuoto etico. È un passo che può essere compiuto ritornando con gli studenti alla morte di Dio annunciata da Friedrich Nietzsche⁹ e alle conseguenze morali di questa azione, sintetizzate da Jean-Paul Sartre con l'affermazione: «tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è “abbandonato” perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi»¹⁰.

⁷ Per affrontare questi primi interrogativi si consiglia la lettura di passi tratti dall'*Introduzione* del saggio *L'etica contemporanea* di Jacqueline Russ (1997, pp. 7-16), dalla quale si è ripreso il titolo del paragrafo 2, o la lettura di brani selezionati dalle opere degli autori presentati nell'unità di apprendimento.

⁸ Si suggerisce l'analisi guidata dei paragrafi I-IV e VII del Capitolo primo: *La mutata natura dell'agire umano* (Jonas, 1990, pp. 3-15; 24-32).

⁹ Nella trattazione degli ostacoli che rendono l'etica problematica accanto al riferimento a Nietzsche, pensatore considerato imprescindibile dalle *Indicazioni nazionali*, diversi sono i rimandi interni alla storia della filosofia che si possono proporre agli studenti: così come per tutto lo sviluppo di questa unità di apprendimento, la scelta è condizionata dalla selezione di autori e correnti che il docente ha operato nel corso del triennio.

¹⁰ Sartre (s.d. [dopo il 1980], p. 40). Si considera la lettura dello scritto *L'esistenzialismo è un umanismo* di Jean-Paul Sartre – espressione del tentativo di conciliare gli esiti raggiunti

L'impossibilità di «ancorarsi» può essere sviluppata riflettendo con gli alunni anche sulla crisi delle visioni progressive della storia come un tratto caratterizzante la condizione postmoderna. La sfiducia nelle grandi sintesi teoriche dell'illuminismo, dell'idealismo e del marxismo, capaci di offrire dei fini all'azione umana, aggrava infatti il vuoto etico della società contemporanea (cfr. Russ, 1997, pp. 10-2), una società che a volte sembra compiacersi del rifiuto di ogni riferimento a criteri universali di verità, moralità e giustizia.

2.3. Il primato della razionalità scientifica

Come secondo fattore che rende problematica l'etica si può citare il primato della razionalità scientifica. È lo stesso Karl-Otto Apel – altro autore in seguito trattato – a indicare in questo primato la causa del paradosso all'origine della propria ricerca. Il paradosso è dato dal fatto che, da un lato, gli sviluppi della scienza e della tecnica pongono agli uomini nuovi problemi etici e ne accrescono le responsabilità; ma, dall'altro lato, la scienza – imponendo il proprio modello di razionalità valutativa – ha reso impossibile una fondazione razionale dell'etica. Il primato della razionalità scientifica ha, quindi, creato una scissione tra la scienza valutativa, che conosce, e l'etica che valuta in base a decisioni soggettive sui valori, non fondabili razionalmente. Apel individua la fonte di questa scissione nel pensiero di Max Weber e ne scorge l'espressione storica nella prima metà del XX secolo nella contrapposizione

nell'opera *L'essere e il nulla* con l'impegno nella ricostruzione della Francia postbellica – un requisito importante per lo sviluppo dell'unità di apprendimento *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento*. Si ricordino i nodi del pensiero sartriano che emergono dal *pamphlet*: il nesso tra responsabilità assoluta e libertà assoluta; la centralità attribuita alla soggettività dell'individuo; il paragone tra arte e morale come creazione e invenzione; l'uguaglianza del contenuto delle scelte morali, in nome della libertà per la libertà. Anche al fine di preparare gli studenti all'unità di apprendimento qui presentata, al termine della lettura del testo sartriano, prendendo spunto dall'esempio proposto da Sartre ponendo a confronto i personaggi di due famosi romanzi (ivi, pp. 87-8) si propone agli studenti la seguente attività individuale: “Condividi il giudizio formulato da Sartre sull'equivalenza della morale di Maggie Tulliver e della Sanseverina? a) Se lo condividi, chiarisci se sei d'accordo anche con le premesse teoriche di questo giudizio, premesse formulate da Sartre descrivendo la condizione umana. Oppure esplicita le convinzioni che ti conducono, comunque, a concordare sull'equivalenza delle scelte delle due donne. b) Se non lo condividi, proponi una tua valutazione e presenta le convinzioni che costituiscono le premesse teoriche del tuo giudizio (componi un elaborato scritto di una lunghezza massima di 40 righe)”. Per la valutazione degli elaborati scritti si suggerisce di verificare l'acquisizione delle seguenti competenze: comprensione filosofica del problema posto; controllo dello sviluppo argomentativo e del rigore logico; uso corretto del lessico filosofico. Dopo la revisione degli elaborati da parte del docente, è opportuno discutere i diversi orientamenti di pensiero emersi con gli studenti.

tra «le diverse forme di *positivismo scientifico*» e «le diverse varianti dell'*esistenzialismo*» (Apel, 1992, p. 18).

2.4. Oltre il soggetto. L'individuo narcisista

Il richiamo alle decisioni soggettive, però, nel pensiero contemporaneo deve misurarsi anche con la crisi della nozione di soggetto come principio della conoscenza e dell'azione. Nella filosofia contemporanea, infatti, all'immagine del soggetto forte e autofondato è subentrata una visione dell'uomo assoggettato a forze metasoggettive e metacoscientiali, come il linguaggio, l'inconscio o le strutture. La polverizzazione del soggetto e la negazione del libero arbitrio indeboliscono ogni richiamo alla responsabilità, poiché la responsabilità esige la libertà del soggetto agente.

All'apatia e all'indifferenza che si accompagnano all'assenza di responsabilità (cfr. Vergani, 2015, pp. 19-24) si può affiancare un ultimo ostacolo che rende problematica l'elaborazione di un'etica: la trasformazione dell'individualismo moderno nel narcisismo contemporaneo. Nell'epoca postmoderna al riconoscimento del valore dell'individuo sono subentrati la «promozione dei valori edonisti, permissivi, psicologici, il culto della “distensione”, la valorizzazione delle singole idiosincrasie». E, «se la società viene atomizzata in un pulviscolo infinito di “narcisi”, come è allora possibile esigere un principio etico dotato di validità universale?» (Russ, 1997, p. 13).

3. Etiche della responsabilità

3.1. Perché questa scelta?

Per consentire agli studenti di orientarsi nello studio della filosofia del Novecento, almeno percependone la complessità, è opportuno chiarire loro la scelta di trattare l'etica della responsabilità, nel quadro della pluralità di indirizzi dell'attuale filosofia morale. Ed è opportuno anticipare i motivi che possono stimolare il loro interesse, ovviamente prescindendo per il momento da precisazioni sulle differenze tra gli autori che verranno studiati.

Innanzitutto, può essere utile notare che la scelta dell'etica della responsabilità permette di studiare il pensiero di filosofi contemporanei che hanno affrontato il problema della fondabilità dell'etica e che – per rispondere a tale problema – si sono posti in dialogo con grandi autori della storia del pensiero, quali Aristotele e Kant. Questo può rafforzare negli studenti la consapevolezza della fecondità del confronto critico con la tra-

dizione filosofica e stimolarli a riconoscere l'apporto del pensiero antico e moderno alla ricerca contemporanea.

In secondo luogo, sembra opportuno anticipare che gli autori considerati partecipano del ripensamento dei rapporti tra etica e politica verificatosi nel Novecento e che, quindi, l'incontro con il loro pensiero pone la questione del rapporto tra responsabilità individuale e collettiva. Tale considerazione può richiamare l'attenzione degli alunni sulla propria responsabilità politica – oggi poco percepita – e suscitare la ricerca di una risposta all'interrogativo: perché e come agire moralmente come collettività?

In rapporto a questo tema può rafforzare l'interesse degli studenti un accenno alle differenti esperienze vissute da Hans Jonas, Karl-Otto Apel e Emmanuel Lévinas in occasione della Seconda guerra mondiale.

3.2. Riflessione sul termine

Come passo successivo nello svolgimento dell'unità di apprendimento si propone una riflessione sul concetto di responsabilità¹¹, sviluppata con gli studenti partendo dall'etimologia della parola.

Poiché la parola responsabilità rinvia al latino *respondeo*, a sua volta derivato da *spondeo*, connesso all'istituto del matrimonio, è subito possibile rilevare il significato originariamente giuridico del termine. Il riferimento all'ambito giuridico permette di soffermarsi sulla nozione di imputabilità che rimanda all'individuo come causa delle proprie azioni e, quindi, come persona tenuta a render conto e a subire le conseguenze di quanto fatto. Gli stessi alunni possono, però, riconoscere che il concetto di responsabilità non è riducibile all'imputabilità: la nozione di responsabilità costringe, infatti, a superare il campo giuridico per accedere a quello filosofico, in quanto si riferisce alla personalità morale del soggetto ed è connessa con l'idea di libertà.

Oltre al nesso tra responsabilità, soggettività e libertà, gli elementi ricordati permettono di mettere a tema con gli studenti il carattere intrinsecamente relazionale del concetto di responsabilità, in quanto “rispondere a qualcuno”, e il rapporto tra la responsabilità e l'ordine del tempo: la responsabilità come “rispondere di”, infatti, può riguardare non solo il già-fatto nel passato, ma anche il da-farsi nel futuro, dimensione decisiva per la riflessione etica contemporanea.

¹¹ Si consigliano ai docenti, come riferimenti per trattare questo punto dell'unità di apprendimento, i capitoli *Significati e orizzonte storico della responsabilità* in Miano (2009, pp. 7-18) e *Elementi per una teoria della responsabilità* in Vergani (2015, pp. 51-84).

3.3. Convinzione e responsabilità

In epoca moderna la nozione di responsabilità si ritrova anche nel dibattito politico-costituzionale di area anglosassone di fine Settecento, per descrivere il rapporto tra cittadini e governo. Quest'ulteriore spunto sulla storia del termine può servire per introdurre gli alunni allo studio della riflessione di Max Weber sulla politica come professione. Nel clima politico e culturale del primo dopoguerra a Monaco, Weber pone l'interrogativo sui rapporti tra etica e politica e introduce nella riflessione novecentesca la distinzione tra etica della convinzione e etica della responsabilità, contrapponendole radicalmente. La distinzione tra le due etiche – da elaborare con gli studenti tramite la lettura di passi tratti da *La politica come professione*¹² – permette di approfondire la scissione tra scienza ed etica, già presentata come motivo della problematicità dell'etica. Infatti, mentre l'etica della convinzione giudica il valore morale dell'azione sulla base di principi, l'adesione ai quali non è giustificabile razionalmente, l'etica della responsabilità giudica il valore morale dell'azione in base alle conseguenze delle azioni stesse, che possono essere razionalmente previste. Quest'ultima – secondo Weber – è l'etica del politico che non presuppone la bontà degli uomini, è consapevole dei conflitti e della violenza insiti della vita politica e si fa carico delle conseguenze del proprio agire.

L'analisi dei passi indicati da *La politica come professione* consente, però, di rilevare che lo stesso Weber, per quanto opponga le due etiche come inconciliabili, giunge a riconoscerle come complementari nella formazione dell'uomo che abbia la vocazione politica. Questo spunto permette di riflettere con gli studenti su un'ipotesi da approfondire nel prosieguo dell'unità di apprendimento: la complementarità tra le due etiche potrebbe costituire un antidoto contro un esercizio arbitrario del potere, evitando da un lato la mancanza di riferimenti ai principi, propria di un'etica solo consequenzialistica, e dall'altro la carenza di realismo di un'etica attenta solo ai principi? Sviluppando tale discorso, ma oltrepassando il riferimento weberiano alla formazione del politico, si può notare che le attuali etiche della responsabilità «tendono a incrociare questi elementi, pretendendo di presentarsi al tempo stesso come realistiche (contro l'utopismo, tenendo dunque conto delle conseguenze pratiche dello sviluppo tecnologico) e universalistiche (contro quelle che vengono paventate come possibili derive nichilistiche in campo morale)» (Vergani, 2015, p. 62).

¹² Si suggerisce la lettura di Weber (1994, pp. 75-6; 84-5). Si ricorda che il termine weberiano *Gesinnungsethik* è tradotto sia come “etica della convinzione” sia come “etica dell'intenzione o dei principi”.

3.4. Un'etica per la civiltà tecnologica

Questa impostazione si può ritrovare nell'etica di Hans Jonas¹³ che gli studenti affrontano attraverso l'incontro con l'opera *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*¹⁴. La trattazione può prendere le mosse dall'introduzione sulla necessità dell'etica oggi, già acquisita dagli alunni: dinanzi ai rischi connessi all'accresciuto potere dell'uomo nell'età della tecnica, Jonas richiama alla responsabilità nei confronti della vita futura dell'umanità e della natura.

Per condurre gli studenti a comprendere la riflessione di Jonas, il primo passo è considerare la sua critica all'etica tradizionale, identificata con quella kantiana: un'etica della reciprocità insufficiente per la civiltà tecnologica. Su questa base è possibile affrontare il nuovo imperativo proposto da Jonas che, nelle sue diverse formulazioni, impone il dovere di agire evitando conseguenze incompatibili con una vita umana autentica per le generazioni future, anche se chi agisce nel presente non può istituire con queste e con le altre forme viventi alcun rapporto di reciprocità.

Passaggio più complesso per gli alunni è comprendere la necessità di superare il formalismo dell'etica kantiana e di ricercare un fondamento metafisico per l'etica. L'assenza di reciprocità, infatti, impone di dare un contenuto al nuovo imperativo, che deve essere giustificato: il dovere di sacrificarsi per l'umanità futura esige, cioè, di rispondere alla questione: «l'uomo deve essere?» e prima ancora: «se *debba* esserci qualcosa – anziché nulla» (Jonas, 1990, p. 58).

3.5. Responsabilità per l'essere

Jonas risponde adottando una visione finalistica: dinanzi al fondamento ontologico del nuovo imperativo – posto riconoscendo nell'essere, cioè nella natura, un bene in sé, in quanto tutte le forme viventi hanno in se stesse una finalità da attuare – gli studenti dovrebbero sia ritrovare l'im-

¹³ Si veda il confronto tra le tesi di Max Weber e l'etica di Hans Jonas proposto nel contributo di Paolo Becchi (2004, pp. 46-51).

¹⁴ Si consiglia di presentare il pensiero di Hans Jonas attraverso l'analisi guidata dei seguenti paragrafi: *Vecchi e nuovi imperativi; Essere e dover essere; Teoria della responsabilità: genitori e uomo di Stato quali paradigmi eminenti* (Jonas, 1990, pp. 15-8, 58-61, 124-6, 128-9). Ai docenti intenzionati a proporre questa unità di apprendimento ai propri alunni si suggerisce la lettura del volume di Claudio Bonaldi e, in particolare, del capitolo *Il superamento etico del dualismo: il «principio responsabilità»* (Bonaldi, 2009, pp. 127-78). Per approfondire la riflessione di Jonas sul tema della libertà e il rapporto tra Jonas e il pensiero antico e tardo-antico, si consigliano le lezioni dedicate dal filosofo ai *Problemi di libertà* (Jonas, 2010, pp. 5-216).

postazione aristotelica sia cogliere la distanza di Jonas dall'idea di scienza avalutativa. Inoltre, poiché Jonas pensa il tendere allo scopo delle forme viventi come «un'autoaffermazione sostanziale dell'essere» (ivi, p. 103) e individua in questo «sì ontologico» «una forza vincolante nella libertà cosciente dell'uomo» (ivi, p. 104), è possibile notare, insieme con gli alunni, come Jonas unisca l'affermazione di un movente morale universalmente valido con un'attenta considerazione delle conseguenze dell'agire umano, orientando la sua etica verso il futuro, ma rifiutando ogni utopia. L'ultimo passo da compiere con gli studenti è risolvere l'apparente contraddizione tra la critica rivolta da Jonas alle etiche antropocentriche e il primato assegnato alla sopravvivenza dell'uomo nel nuovo imperativo. La specificità riconosciuta da Jonas all'uomo – in quanto unico ente che può essere responsabile degli altri esseri viventi – permette di concludere la trattazione presentando la forma asimmetrica di responsabilità pensata da Jonas sulla base dei modelli dei genitori e dell'uomo di Stato¹⁵.

3.6. Etica della comunicazione

Affrontando l'etica di Karl-Otto Apel¹⁶, il docente pone gli alunni dinanzi

¹⁵ Al termine della trattazione del pensiero di Jonas, poi di Apel e, infine, di Lévinas il docente chiede agli studenti di ricordare gli interrogativi individuati all'inizio dell'unità di apprendimento e la distinzione tra le etiche introdotta da Weber; sulla base di tali elementi fa porre a confronto le risposte dei pensatori via via affrontati e fa ricercare raccordi con le teorie precedentemente studiate, in modo da ordinare coerentemente le conoscenze degli alunni in campo etico. Come conclusione della fase di lavoro dedicata a Jonas, inoltre, si suggerisce di assegnare agli alunni la seguente attività da svolgere individualmente: “Sei un parlamentare e devi esprimere il tuo voto sulla concessione di un finanziamento pubblico a un progetto di ricerca sugli organismi geneticamente modificati. Sai: a) che verranno prodotti organismi che potrebbero essere utili per la medicina o per l'agricoltura e, quindi, per l'umanità presente e futura; b) che, dato il carattere sperimentale della ricerca, tali organismi dovranno essere effettivamente prodotti per provarne l'utilità; c) che tali organismi, pur prodotti nell'ambito della ricerca, essendo vivi, cioè di per se stessi attivi, potrebbero diffondersi nel mondo esterno, indipendentemente dalla decisione umana. Sei, quindi, consapevole che il tuo voto ha una rilevanza morale. Se tu applicassi a questo caso l'etica della responsabilità di Jonas, esprimeresti un voto favorevole o contrario? Per quali motivi? (componi un elaborato scritto di una lunghezza massima di 30 righe)”. Per la valutazione degli elaborati scritti si consigliano gli stessi criteri indicati nella nota 10. Nella successiva discussione in classe sugli orientamenti emersi dagli elaborati si suggerisce di verificare la capacità degli studenti di esporre la propria opinione in modo corretto, coerente e argomentato; di ascoltare le opinioni altrui comprendendone le ragioni ed, eventualmente, ricercando soluzioni condivise. Per conoscere la risposta di Jonas: cfr. Jonas (1997, pp. 75-8).

¹⁶ Si suggerisce di svolgere la presentazione del pensiero di Karl-Otto Apel attraverso l'analisi guidata di brani tratti dai seguenti paragrafi di *Etica della comunicazione*: iv. *La risposta dell'etica del discorso, fondata in chiave pragmatico-trascendentale, alla situazione teorica attuale*; v. *Riepilogo: l'architettura dell'etica del discorso in quanto etica della re-*

a un diverso modello di responsabilità: una responsabilità simmetrica e reciproca, inserita nel progetto di una «*macroetica* planetaria» (Apel, 1992, p. 14), fondata in chiave pragmatico-trascendentale. Conduce, inoltre, gli studenti a scoprire un ripensamento dell'etica deontologica di Kant che, conservandone il carattere universale, comprende anche la dimensione teleologica – in quanto etica della responsabilità che, inserita nella storia, non può prescindere dalla considerazione di finalità e conseguenze delle azioni – e che sembra poter trovare un'attuazione nelle istituzioni democratiche.

Come nel caso di Jonas, anche l'avvio allo studio del pensiero di Apel può avvenire richiamando un tema già affrontato introduttivamente: il paradosso creato dal primato della razionalità scientifica. Il riferimento all'attività scientifica può fornire lo spunto per guidare gli studenti a superare con Apel il paradosso. Anche uno scienziato impegnato in una ricerca solitaria – nota, infatti, Apel – non può elaborare le proprie tesi se non sottoponendole potenzialmente alla comunità degli scienziati cui fa riferimento: e tale relazione comunicativa è già una relazione etica. A questo primo passo è possibile legare le critiche mosse da Apel ai presupposti della filosofia moderna – l'assolutizzazione della relazione soggetto-oggetto e la concezione strumentale del linguaggio e della comunicazione – per arrivare a riflettere sulla nozione di soggetto come «già sempre soggetto di un'argomentazione dialogica»¹⁷. Riprendendo con gli alunni la nozione di soggetto di Descartes e di Kant, si può notare come Apel abbia posto la relazione con gli altri nel cuore stesso della soggettività: ogni soggetto di pensiero «è già sempre membro di una *comunità reale della comunicazione*, storicamente costituitasi», e «al contempo – a motivo delle *pretese di validità universale* dell'argomentare – è membro di una *comunità ideale della comunicazione*, [...] anticipata in modo controfattuale» (ivi, p. 28).

sponsabilità (Apel, 1992, pp. 24-9, 72-4). La spiegazione dello schema di Apel *Architettonica dell'etica del discorso* (ivi, p. 75) può essere assegnata agli studenti come attività da svolgere oralmente al termine della trattazione del pensiero di Apel.

¹⁷ Apel (1992, p. 28). Questo essere «già sempre» attesta l'inaggrabilità dell'argomentare, cioè del pensare, cardine della fondazione dell'etica del discorso. Infatti, secondo Apel, chi mette in dubbio tale inaggrabilità cade in un'autocontraddizione pragmatica, in quanto deve argomentare e, quindi, accettare le regole dell'argomentare stesso. Proponendo tale riflessione Apel rinvia esplicitamente alla confutazione aristotelica del rifiuto del principio di non contraddizione (Apel, 1988, p. 23). Per gli insegnanti interessati a svolgere questa unità di apprendimento si sottolinea che il problema della fondazione è centrale nell'elaborazione del pensiero di Apel, come emerge già nel volume di Stefano Petrucciani (1988, pp. 11-111); dedicata al confronto con Habermas su questo tema è l'opera *Discorso, verità, responsabilità* (Apel, 1997); si consiglia anche il volume *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel* (Mazzocchio, 2011).

3.7. Deontologia e teleologia

Affinché gli studenti comprendano questo rinvio alla comunità ideale della comunicazione, occorre chiarire le pretese di validità universale che Apel – in accordo con Jürgen Habermas – assume come regole a priori del discorso umano: «*senso, verità, sincerità e correttezza normativa*» (*ibid.*). E occorre spiegare che il riconoscimento delle pretese di validità, iscritte nell'atto stesso di argomentare, rimanda alla comunità ideale della comunicazione: in essa si realizza una comunicazione illimitata conforme alle regole a priori e tutti gli interlocutori si riconoscono reciprocamente come uguali, condizione per rispettare la norma etica fondamentale che prescrive di risolvere i conflitti di interesse tra gli uomini tramite un confronto argomentativo di tipo dialogico. Partendo da tale acquisizione è possibile condurre gli studenti a comprendere la distinzione tra i due livelli dell'etica della comunicazione: il livello a priori che – tramite la comunità ideale della comunicazione – fornisce il principio regolativo e il criterio di giudizio critico per le comunità reali di comunicazione; e il livello applicativo, proprio della comunità reale di comunicazione che, ricorrendo alla razionalità strategica, si assume la co-responsabilità della soluzione dei problemi, definendo – attraverso decisioni pubbliche, elaborate nel rispetto delle regole della comunicazione – le norme materiali vincolanti in una data situazione. A questo punto è possibile coinvolgere attivamente gli studenti sia per riassumere ordinatamente analogie e differenze tra l'etica della comunicazione e l'etica kantiana¹⁸ sia per riflettere sul nesso tra il modello di responsabilità solidale delineato da Apel e le procedure democratiche che dovrebbero garantire, anche a livello internazionale, la possibilità di un confronto dialogico per soluzione dei problemi collettivi¹⁹.

¹⁸ In questo confronto è possibile sottoporre agli alunni una formulazione proposta da Apel del «principio di un'etica comunicativa della responsabilità: agisci soltanto in base a quella massima che ti mette nella condizione o di partecipare alla fondazione discorsiva di quelle norme, le cui conseguenze siano capaci di suscitare il consenso di tutti coloro che vi sono coinvolti, o di decidere, da solo o in collaborazione con altri, nello spirito dei possibili risultati del discorso ideale pratico» (Apel, 1988, p. 31).

¹⁹ Al termine della presentazione del pensiero di Apel si può assegnare alla classe la seguente attività da svolgere in gruppi costituiti da un numero massimo di cinque studenti: «Karl-Otto Apel ritiene che l'etica della responsabilità non debba limitarsi a salvaguardare la vita – secondo l'impostazione che egli attribuisce a Jonas – ma debba promuovere la realizzazione dell'umanità. Per questo ha intrattenuto un dialogo con Enrique Dussel, filosofo e sociologo latino-americano, impegnato a denunciare la condizione di sottosviluppo dei Paesi del Terzo Mondo. Lo stesso Apel ricorda le critiche rivoltegli da Dussel a un congresso a Friburgo: innanzi tutto, Dussel notava che circa il 75% dell'umanità – le masse del Terzo Mondo – era praticamente escluso da ogni discussione della comunità reale della comunicazione tra gli uomini. Pensate che il problema posto da Dussel sia affrontabile nel

4. Responsabilità, libertà, soggettività

4.1. Liberi perché responsabili

L'ultima fase dell'unità di apprendimento riporta in primo piano la questione del rapporto tra responsabilità, libertà e soggettività. Come possono autonomamente cogliere gli alunni, le etiche della responsabilità studiate implicano il riconoscimento della libertà umana, perché, se non fossimo liberi, non saremmo neanche responsabili. E implicano anche un recupero della nozione di soggetto: la dissoluzione del soggetto, infatti, annullerebbe non solo la responsabilità per il già-fatto, ma anche per il da-farsi.

È possibile, però, proporre agli studenti un mutamento di prospettiva, problematizzando – alla luce del pensiero di Emmanuel Lévinas – il rapporto tra responsabilità, libertà e soggettività²⁰. Lévinas rovescia, infatti, il rapporto tra i termini, perché fa provenire dall'altro l'appello alla responsabilità. Secondo Lévinas, siamo liberi perché siamo responsabili: l'io si trova impegnato per l'altro senza una sua libera decisione. È l'appello dell'altro – che si manifesta come volto, autosignificante e trascendente rispetto all'io – a provocare la libertà all'impegno: se l'incontro con l'altro fosse determinato da un atto di volontà dell'io, si instaurerebbe un rapporto di dominio. Il passo successivo è chiarire agli alunni che quest'impostazione implica anche un ripensamento della soggettività: Lévinas si pone nella prospettiva di un io passivo, che depone le sue pretese di sovrannità sull'altro. La soggettività, per Lévinas, è originariamente per altri e la responsabilità ne è la struttura fondamentale, tanto che l'io non può

quadro dell'etica della responsabilità di Apel? Se sì, come? Rispondete argomentando la vostra posizione. Esporrete la vostra risposta alla classe nel tempo massimo di cinque minuti all'inizio della prossima lezione, rispondendo alle eventuali obiezioni". La stesura degli interventi, impostata in classe, può essere conclusa autonomamente dai singoli gruppi. Ai docenti che assegnano tale attività si consiglia per il confronto di Apel con l'etica di Jonas la lettura di Apel (2004); per il confronto tra Apel e Dussel la lettura di Apel (1999).

²⁰ La lettura di testi tratti dalle opere di Emmanuel Lévinas costituisce un compito arduo per gli studenti. Si suggerisce di accompagnare la presentazione del pensiero dell'autore con l'analisi guidata di due capitoli di *Etica e Infinito: Il volto; La responsabilità per altri* (Lévinas, 1984, pp. 99-115) o di selezionare brevi citazioni dalle opere principali del filosofo. Si consiglia, per esempio, di selezionare passi da *Senso e etica e La traccia in Il significato e il senso* (Lévinas, 1988, pp. 71-83, 88-99) o da *Metafisica e trascendenza e Volto ed etica in Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (Lévinas, 1990, pp. 31-50, 199-209). Per i docenti intenzionati a presentare il pensiero di Lévinas si suggerisce, in particolare per l'introduzione alle opere *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, il volume di Ferretti (1996) e per l'approfondimento del rapporto tra pensiero filosofico e sapienza biblica il volume di Petrosino (2017).

sottrarsi al peso di una responsabilità né simmetrica né reciproca: l'io è responsabile, anche a rischio della vita, senza potersi aspettare che l'altro sia responsabile per lui.

4.2. La giustizia: etica e politica

Per consentire agli studenti di cogliere il senso di questa problematizzazione del rapporto tra responsabilità, libertà e soggettività, occorre che il docente la contestualizzi nel pensiero di Lévinas richiamando sinteticamente sia le critiche rivolte dall'autore alla filosofia occidentale, espresse nella contrapposizione tra totalità e infinito, sia la sua concezione dell'etica come filosofia prima, sia il rinvio alla dimensione religiosa. In questo quadro, sempre con riferimento al pensiero di Lévinas, il docente può condurre gli alunni a riflettere almeno su tre punti rilevanti per la conclusione dell'unità di apprendimento. Innanzi tutto, può soffermarsi con gli studenti sulla differenza tra l'impostazione del pensiero di Lévinas e la ricerca di una fondazione razionale dell'etica così come impostata da Jonas e Apel. In secondo luogo, può constatare insieme con gli alunni come lo stesso pensiero di Lévinas esprima l'esigenza di una ripresa della nozione di soggetto: anche il ripensamento radicale della soggettività da lui operato, infatti, non porta a dichiarare la morte del soggetto, perché l'io è condizione per istituire una relazione di alterità ed è insostituibile nell'assunzione della responsabilità.

Infine, il docente può riprendere la riflessione sul rapporto tra etica e politica. L'affermata centralità dell'altro nella riflessione di Lévinas, infatti, non vuole indirizzare l'io «alla complicità con l'essere preferito» (Lévinas, 1990, p. 218) che esclude gli altri uomini. La presenza degli altri richiama all'impegno per la giustizia: nelle relazioni sociali, però, la giustizia viene regolata in base a rapporti di simmetria e reciprocità. Per questo, secondo Lévinas, l'impegno per la giustizia non mette in questione il primato della relazione etica con l'altro: l'etica, per Lévinas, è irriducibile alla politica; è la politica che «deve poter essere sempre controllata e criticata a partire dall'etica» (Lévinas, 1984, p. 98). E l'etica, per Lévinas, è responsabilità: le etiche della responsabilità non risalgono alla trascendenza dell'altro, che è traccia dell'infinito, come origine della responsabilità stessa²¹.

²¹ La conclusione dell'unità di apprendimento non può che essere un ritorno agli interrogativi iniziali per valutare con gli alunni la possibilità di fronteggiare la problematicità dell'etica tramite i modelli di risposta proposti. In vista della verifica finale è opportuno che il docente stimoli gli studenti a riflettere e a esprimere un proprio giudizio, argomentandolo, tramite domande che – riproponendo le questioni da punti di vista diversi – consentano di approfondire la comprensione dei temi affrontati: la fondabilità razionale dell'etica, la possibilità di individuare norme etiche universalmente valide, la giustificazione del proprio

5. Per l'insegnamento della filosofia

Conclusa la sintesi dell'unità di apprendimento *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento*, si ritorna alle intenzioni che ne hanno sostenuto la presentazione in quest'articolo. Come si evince dall'iniziale inquadramento didattico, la prima intenzione era rendere riproducibile un'esperienza che, dati i temi trattati, si ritiene significativa per la formazione filosofica degli studenti della scuola secondaria di secondo grado. La seconda intenzione era mostrare come un'impostazione che integri i diversi approcci allo studio della disciplina e accolga gli esiti del rinnovamento metodologico maturato negli ultimi decenni possa rispondere alle esigenze di un sistema di istruzione orientato verso la formazione di competenze²².

In rapporto alla prima intenzione si richiama l'attenzione sulla scelta di proporre agli alunni lo studio di etiche generali: sottolineando questa scelta si vuole evidenziare il fatto che – per quanto sia utile proporre agli studenti l'analisi di casi morali problematici in situazioni date – è, però, importante condurli anche a misurarsi con modelli complessivi di filosofia pratica, per coglierne la complessità e i nessi con altre dimensioni della ricerca filosofica, pur con le opportune mediazioni didattiche. La rinuncia a questo livello di riflessione rischia di ridurre il potenziale formativo dell'apprendimento della filosofia, in quanto gli alunni non sperimenta-

gire responsabilmente, il senso di un discorso sulla responsabilità politica e così via. Come verifica finale si propone di assegnare la stesura di un saggio: “Leggi la seguente citazione, individuando il problema posto da Jacques Monod (1910-1976), biochimico francese, vincitore del Premio Nobel per la medicina: «Nessuna società può sopravvivere senza un codice morale basato su valori compresi, accettati e rispettati dalla maggioranza dei suoi membri. Noi non abbiamo più niente del genere. Potranno le società moderne continuare indefinitamente a padroneggiare e a controllare gli enormi poteri che la scienza ha dato loro con il criterio di un vago umanesimo tinto di una sorta di edonismo ottimistico e materialistico? Potranno risolvere su queste basi le loro intollerabili tensioni? Oppure crolleranno per lo sforzo?» (Monod, 1990, p. 93). Sviluppa una tua riflessione sul problema posto da Monod, riferendoti – anche criticamente – agli interrogativi posti e alle teorie affrontate trattando il tema: *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento*. Premetti al saggio un titolo e, se vuoi, suddividilo in paragrafi”. Lo svolgimento del saggio in classe, ovviamente, accresce il numero di ore indicato per lo svolgimento dell'unità di apprendimento. Per la valutazione del saggio si propone di affiancare ai criteri già indicati nella nota 10 la verifica della capacità degli alunni di contestualizzare ed eventualmente di attualizzare la questione proposta. Dopo la revisione degli elaborati da parte del docente, è opportuno discutere le riflessioni prevalentemente emerse con la classe.

²² Per una sintesi delle innovazioni metodologiche degli ultimi decenni si veda il volume di Ruffaldi, Trombino (2004); gli autori ritengono che tali innovazioni possano delineare un nuovo modello di insegnamento della filosofia. Per seguire lo sviluppo della riflessione sulla didattica della filosofia e l'apprendimento delle competenze, si consigliano i volumi di Gaiani (2012) e Modugno (2014).

no la radicalità dell'interrogarsi filosofico che, per esempio, li conduce a cogliere i problemi connessi al concetto di responsabilità e a evitare di ridurlo a una parola d'ordine, come a volte accade nel dibattito pubblico.

Si confida nel fatto che la seconda intenzione abbia trovato attuazione con la presentazione dell'unità *Etica e responsabilità nella filosofia del Novecento*: qui, infatti, si intende ribadire che la proposta di esperienze di apprendimento che organizzano attorno a problemi filosofici l'incontro degli studenti con le teorie elaborate da diversi pensatori, attraverso la lettura di loro testi, curando la contestualizzazione storica degli interrogativi e delle risposte, non impedisce di formare gli alunni alla discussione razionale dei problemi, all'uso di diverse strategie argomentative, al rigore logico, alla riflessione sui concetti, all'organizzazione sistematica delle acquisizioni maturate. Per realizzare tale impostazione si richiedono, però, due condizioni, frequentemente ribadite nel dibattito sulla didattica della filosofia: innanzi tutto, la rinuncia alla completezza nella presentazione della storia del pensiero²³; in secondo luogo, la formazione filosofica del docente che deve elaborare per i propri alunni un progetto triennale coerente di studio della disciplina – selezionando e raccordando temi, problemi, autori e testi – e deve saper alternare diversi metodi di lavoro e diverse modalità di conduzione della classe in rapporto agli obiettivi di apprendimento.

Le due considerazioni proposte vogliono essere un contributo alla riflessione sul futuro ruolo della filosofia nella scuola italiana. E questo perché, dinanzi alla possibilità di ulteriori revisioni dell'impianto della scuola secondaria di secondo grado, se è vero che l'insegnamento della filosofia è una positiva particolarità del nostro sistema di istruzione, occorre individuare soluzioni che rispettino l'autonomia e la specificità di tale insegnamento e che promuovano l'acquisizione delle relative competenze sia facendo tesoro delle innovazioni già sperimentate sia recependo i risultati di nuove direzioni della ricerca didattica.

Nota bibliografica

APEL K.-O. (1988), *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza* (1986), traduzione di G. F. Frigo, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova, pp. 15-45.

²³ Tale rinuncia, presente anche nelle attuali *Indicazioni Nazionali* che definiscono come imprescindibili solo alcuni temi e autori, è stata anticipata in modo ancor più deciso dai Programmi di Filosofia elaborati della Commissione Brocca – incaricata più di venticinque anni fa di predisporre il progetto di riforma della scuola secondaria superiore – con la distinzione tra autori obbligatori e autori e temi a scelta (cfr. *Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni, Filosofia*, in *Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione*, n. 59/60, Le Monnier, Firenze 1992, tomo 1, pp. 212-35).

- ID. (1992), *Etica della comunicazione*, traduzione di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano.
- ID. (1997), *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas* (1987-1995), traduzione e cura di V. Marzocchi, Guerini e Associati, Milano.
- ID. (1999), *L'etica del discorso e la sfida della "filosofia della liberazione"*. Risposta a Enrique Dussel, in K.-O. Apel, E. Dussel, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, a cura di A. Savignano, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 313-79.
- ID. (2004), *Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e auto-limitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?* (1986), traduzione di C. Bonaldi, in K.-O. Apel et al., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, AlboVersorio, Milano, pp. 69-101.
- BECCHI P. (2004), *L'itinerario filosofico di Hans Jonas. Stazioni di un percorso*, in K.-O. Apel et al., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, AlboVersorio, Milano, pp. 21-51.
- BONALDI C. (2009), *Jonas*, Carocci, Roma.
- FERRETTI G. (1996), *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- GAIANI A. (2012), *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci, Roma.
- ILLETERATI L. (a cura di) (2007), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino.
- JONAS H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), a cura di P. P. Portinaro, traduzione di P. Rinaudo, Einaudi, Torino.
- ID. (1997), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità* (1985), a cura di P. Becchi, traduzione di P. Becchi e A. Benussi, Einaudi, Torino.
- ID. (2010), *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino.
- LÉVINAS E. (1984), *Etica e Infinito: dialoghi con Philippe Nemo* (1982), introduzione di G. Mura, traduzione di E. Baccarini, Città Nuova, Roma.
- ID. (1990), *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), introduzione di S. Petrosino, traduzione di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.
- ID. (1998), *Umanesimo dell'altro uomo* (1972), cura e traduzione di A. Moscato, il nuovo melangolo, Genova.
- MAZZOCCHIO F. (2011), *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*, Mimesis, Milano-Udine.
- MIANO F. (2009), *Responsabilità*, Guida, Napoli.
- MODUGNO A. (2014), *Filosofia e didattica. Apprendimento e acquisizione di competenze a scuola*, Carocci, Roma.
- MONOD J. (1990), *Per un'etica della conoscenza* (1988), introduzione di B. Fantini, traduzione di F. Bianchi Bandinelli, Bollati Boringhieri, Torino.
- PETROSINO S. (2017), *Emmanuel Lévinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano.
- PETRUCCIANI S. (1988), *Etica dell'argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Marietti, Genova.

- RUFFALDI E., TROMBINO M. (2004), *L'officina del pensiero. Insegnare e apprendere filosofia*, 2 voll., LED, Milano.
- RUSS J. (1997), *L'etica contemporanea* (1994), a cura di C. Galli, traduzione di A. Pasquali, il Mulino, Bologna.
- SARTRE J.-P. (s.d. [dopo il 1980]), *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), nota bio-bibliografica di A. Sordini, traduzione di G. Mursia Re, Mursia, Milano.
- VERGANI M. (2015), *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina, Milano.
- WEBER M. (1994), *La politica come professione* (1919), a cura di C. Donolo, Anabasi, Milano.

Spazio recensioni

Recensioni

E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, 250 pp., € 34,50.

Tutti gli studiosi dei testi platonici e aristotelici si sono imbattuti in un dato: la presenza – anche all’interno dello stesso testo – di affermazioni e visioni molto diverse, a volte addirittura opposte, su un unico oggetto di indagine. Per giustificare questo dato si è tradizionalmente fatto ricorso al paradigma evolutivo. Una scelta “debole” sin dalla sua prima movenza, in quanto riferita a due Autori e a due tipologie di testo radicalmente diversi (le opere platoniche erano pubblicate e non hanno mai un tema esclusivo, quelle aristoteliche sono opere di scuola legate alla suddivisione del sapere filosofico), la cui applicazione ha condotto a risultati tanto deludenti da determinare il suo progressivo abbandono, anche se in modo non lineare né coerente; infatti, molti studiosi, di fronte a difficoltà interpretative, vi ricorrono ancora più o meno surrettiziamente.

Gli autori di questo volume prendono atto del fallimento dell’ipotesi evolutiva e propongono una innovativa chiave ermeneutica, definita “approccio multifocale”. Tale proposta muove da una constatazione di fondo: «Platone e Aristotele, ma credo si possa dire in genere tutta la filosofia antica, non paiono tanto interessati a produrre *un* paradigma, *un* sistema di pensiero, *una* visione, *una* definizione, quanto piuttosto ad elaborare, all’interno di un orizzonte concettuale ben definito [...] una pluralità di schemi e di modelli, tra loro non sovrapponibili e a volte anche in contrasto, e tuttavia capaci di spiegarci aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. In sostanza, il pensiero classico vuol *capire il mondo*, la cui complessità non viene messa in dubbio, e che quindi deve essere affrontato con una pluralità molto elastica di strumenti» (M. Migliori, *Il bello e il buono della virtù*, in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, *Plato Ethicus. La Filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 235-

6). Come ricorda Arianna Fermani nell'*Introduzione* al volume (p. 9), Migliori dà consapevolmente piena espressione ad alcune intuizioni di Giovanni Reale, che ad esempio sottolineava come la riflessione aristotelica non tende affatto alla *reductio ad unum*, ma appare interessata a distinguere *i differenti aspetti della realtà*: «tutti i principali concetti aristotelici sono polivalenti e tutte le prospettazioni dei problemi offerte dallo Stagirita sono poliedriche» (G. Reale, *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 140).

Tale polivocità di descrizioni e concezioni spiega le difficoltà ermeneutiche emerse nel pensiero moderno, più preoccupato di costruire un sistema *assolutamente coerente*, per cui «tende a pensare nella forma “*aut...aut*”, cioè nella contrapposizione tra posizioni inconciliabili tra cui scegliere»; al contrario «il pensiero classico, soprattutto quello platonico-aristotelico, pensa nella forma “*et...et*” (che, com'è ovvio, comprende anche la possibilità – rara – della forma “*aut...aut*”), tende cioè ad *allargare le maglie e la struttura della sua analisi in modo da includere il numero massimo possibile di dati*» (M. Migliori, *Il disordine ordinato, La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 163-4).

L'interprete che analizza questi testi antichi è chiamato a stare al gioco dell'*et...et*, ad abbracciare un paradigma inclusivo, che tiene conto della pluralità di prospettive. Risulta dunque giustificato l'utilizzo della metafora ottica: le lenti multifocali sono quelle che permettono di vedere nitidamente a distanze diverse.

Gli interventi nel volume articolano la nuova proposta con adeguati esempi testuali. Ai testi aristotelici si dedica Lucia Palpacelli, che nel suo primo contributo, *The multifocal approach in Metaphysics v* (pp. 119-51), mostra come Aristotele elenchi per ogni termine diversi significati, che sono lasciati convivere (anche se talvolta un significato risulta contrario a un altro), in quanto riflettono le diverse angolazioni con cui l'oggetto viene indagato. Da questa moenza aristotelica possono scaturire anche schemi molto diversi per una stessa indagine. Un esempio efficace si trova nel secondo intervento della Palpacelli, *Time and Stars: Two examples of multifocal approach in Aristotle's works on physics* (pp. 187-219): dal punto di vista fisico, espresso nel *De Caelo* (269a5-7; 269b7-8), il movimento degli astri è spiegato con il moto naturale dell'etere; nella *Metafisica* (1072a21-27), invece, il riferimento è al Motore Immobile. Si tratta di due trattazioni autonome nel proprio ambito: altro è chiedersi, in ambito cosmologico, quale sia l'origine del movimento degli astri, altra, in ambito metafisico, è la domanda sulla natura del moto stesso.

Questa stessa ottica caratterizza la riflessione aristotelica in ambito etico, come chiarisce la Fermani, *Some examples of multifocal approach in Aristotle's Ethics* (pp. 153-86), ricostruendo le molteplici formulazioni di alcune nozioni centrali presenti nelle *Etiche*, come quella di amicizia e vizio. L'amicizia, ad

esempio, è *sia* una virtù, *sia* ciò che si accompagna alla virtù, *sia* una passione, *sia* ciò che si accompagna a una passione. La diversità di questi scenari dipende dalla complessità di relazioni che si instaurano tra amicizia e virtù.

La pluralità di approcci emerge con altrettanta nettezza nei testi platonici. Anche qui la Fermani si concentra sull'etica, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection* (pp. 67-84): il tema dell'infelicità è declinato da Platone in molti modi che si intrecciano tra loro (essa è legata al dolore, alla mancanza di autocontrollo, alla mancanza di misura). Il versante onto-gnoseologico è, invece, affrontato da Migliori, *Plato: A nascent theory of complexity* (pp. 85-118), il quale chiarisce che la visione dialettica di Platone ha alla sua base una specifica concezione della realtà: il mondo è al tempo stesso ordinato e caratterizzato dal disordine (*Filebo*, 30c3-7); analogamente è, nel contempo, *sia* uno *sia* molti. Le relazioni ordine-disordine e uno-molti sono l'espressione della complessità di *ogni* realtà, che è un intero dotato di una logica costitutiva che collega e unifica le sue diverse parti. Questa ottica relazionale che porta ad una visione multifocale, trova un suo momento aurorale, ma decisivo, nei Sofisti (F. Eustacchi, *At the source of multifocal approach: Relations in the sophistic context*, pp. 33-66), che nell'opporli al razionalismo eleatico, rivalutano la molteplicità di relazioni alla base della realtà, i cui elementi non vanno considerati in sé, ma a partire dal contesto in cui sono posti; pertanto è possibile formulare giudizi di utilità e di opportunità anche molto diversi tra loro. Non si tratta però di un gioco arbitrario, ma di *descrizioni* giustificate fenomenicamente e/o logicamente, quindi soggette a vincoli, che impediscono di assumere atteggiamenti relativistici, di dire cioè qualsiasi cosa e di mettere sullo stesso piano le diverse descrizioni.

Se ogni realtà è intrinsecamente complessa perché relazionale, l'approccio multifocale esemplificato dai pensatori antichi risulta attuale anche rispetto al dibattito epistemologico contemporaneo.

Francesca Eustacchi

Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Marco Vanini, Giunti/Bompiani, Firenze 2017, 1088 pp., € 40,00.

Meister Eckhart, il più importante protagonista della mistica del XIV secolo, nasce verso il 1260 ad Hochheim, presso Gotha, in Turingia. Entrato nel convento dei Domenicani di Erfurt, studia a Strasburgo e a Colonia. A Parigi gli viene conferito il titolo di *magister sacrae theologiae* e qui insegna dal 1302 al 1304 e dal 1311 al 1313. Nel 1320 passa a Colonia, come Maestro nello Studio generale dei Domenicani. Muore intorno al 1328.

Eckhart riprende la tradizione neoplatonica e la teologia negativa di Dionigi Aeropagita (fortemente influenzato da Proclo) e di Giovanni Scoto Eriugena. Le opere latine di Eckhart contengono il suo pensiero teologico-

filosofico e fra queste si segnala il *Commento al Vangelo di Giovanni*, composto in una data assai difficile da precisare, probabilmente durante il secondo magistero parigino (1311-13). Del *Commento* esce nel 2017 un'edizione con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini – uno dei massimi esperti a livello internazionale di Eckhart – nella collana “Il Pensiero Occidentale” edita da Giunti/Bompiani (1088 pp.). L'opera presenta un'ampia e illuminante *Introduzione* (pp. 7-52), una *Nota bio-bibliografica*, cento pagine di note al testo e numerosi apparati, che ne fanno un indispensabile strumento di studio.

Il *Commento* è senza dubbio l'opera latina del Maestro domenicano più rilevante per impegno teologico, come Vannini precisa nella sua *Introduzione* al volume, dove ricorda che lo scritto è giunto a noi dopo l'oblio di molti secoli, perché da esso sono estratte alcune delle ventotto proposizioni che saranno condannate come eretiche dalla bolla *In agro dominico* del 1327, emessa da papa Giovanni XXII.

Vannini osserva che il testo del Vangelo di Giovanni – e in particolare il *Prologo*, dove Gesù Cristo è identificato con la seconda Persona della Trinità, il *Logos* o *Verbum*, la Parola-Pensiero, cioè l'Intelletto divino – permette a Eckhart di sviluppare la sua dottrina della generazione del Figlio nell'anima stessa del cristiano, il quale, in quanto uomo giusto o “nobile”, partecipa alla vita del *Logos*. Questa dottrina è presente anche in altre opere del teologo tedesco, ma nel *Commento* è svolta in tutte le sue implicazioni filosofiche.

L'itinerario proposto dal Maestro domenicano, e che può condurre all'unione con Dio, porta a spogliarsi dell'influenza esercitata su di noi dal mondo che ci circonda. L'uomo non deve più preoccuparsi di nulla d'esterno, distaccandosi da ogni cosa. La via intrapresa implica anche come stadio fondamentale l'affrancarsi da sé stessi. L'uomo giusto o “nobile”, non alienato, deve rinunciare alle sue inclinazioni e ai suoi desideri e alla sua stessa volontà. Deve tendere verso la verità, verso la giustizia e verso ciò che non è personale. Tuttavia, secondo Eckhart, questo distacco dal mondo e dal sé può consentirci di rivelare la parte più intima della nostra anima, il suo fondamento. Proprio quando l'unicità dell'io psicologico scompare, nasce Dio in noi, e il Padre dà alla luce il Figlio o *Logos* nel profondo della nostra anima. D'altra parte, se tutto ciò che esiste è tale in virtù dell'essere divino, le creature di per sé sono nulla; quindi l'uomo, per ritrovare veramente sé stesso, deve tornare a Dio e identificarsi con Lui. Afferma Eckhart: «In tutto quel che odia, la creatura odia sé stessa. Ma l'essere è Dio e da Lui solo deriva. Dunque amando sé stessa, ama Dio e odia sé stessa; infatti l'essere deriva da Dio, da sé stessa deriva il non essere o il nulla, in conformità del passo: “rinneghi sé stesso e mi segua” (Mt 16, 24)» (M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 543, p. 697).

Nella sua *Introduzione*, Vannini traccia anche una storia della “fortuna” del *Commento al Vangelo di Giovanni* e delle opere latine di Eckhart, la cui

diffusione è indubbiamente ostacolata dalla condanna pontificia. La vera e propria riscoperta della tradizione mistico-speculativa tedesca avviene solo nell'Ottocento ed è opera del romanticismo e dell'idealismo. Secondo Vannini è indubitabile l'influenza del pensiero eckhartiano su Hegel, e in particolare su alcune pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, così come è palese il peso che Eckhart eserciterà successivamente sul pensiero di Heidegger.

Più sorprendente è però l'accostamento proposto da Vannini fra il Maestro domenicano e Nietzsche, un filosofo che, a prima vista, sembra lontanissimo dalla mistica medioevale. Eppure, ferme restando le profonde differenze, Vannini rileva fra i due pensatori anche delle singolari affinità, sebbene non pensi a un'influenza diretta, dato che Nietzsche non ha mai studiato a fondo Eckhart (così come non sembra aver mai studiato a fondo alcun altro filosofo, a parte Schopenhauer).

Fra i punti in comune tra Eckhart e Nietzsche, Vannini cita il tema della dissoluzione del soggetto come realtà psicologica e ontologica, intorno al quale si coagula ogni egoismo. Un'altra affinità riguarda la critica nei confronti delle «buone opere» puramente esteriori: «Quanto e più di Nietzsche» – scrive Vannini – «il Maestro domenicano è critico implacabile delle motivazioni torbide, utilitaristiche dell'agire umano – anche e soprattutto di quelle che si ammantano di morale e di religione» (p. 47). In realtà, per Eckhart buone e giuste sono solo le opere che conseguono all'unione mistica: ma in questo caso il vero agente di tali azioni è Dio stesso. Comune è poi la concezione del tempo: alla teoria nietzschiana dell'eterno ritorno come assolutezza del presente, corrisponde l'idea eckhartiana dell'eterno presente in cui vive l'uomo giusto, dove il tempo è soppresso, e del quale è un segno distintivo la più profonda gioia. Il quarto punto è la paradossale necessità di «liberarsi da Dio», che in Eckhart si manifesta nel bisogno di superare ogni immagine alienante della divinità. A giudizio del Maestro domenicano, Dio non dev'essere utilizzato per i propri bisogni, non deve servire come aiuto psicologico o come elemento di potere. Vannini istituisce un rapporto persino fra il Superuomo nietzschiano e l'uomo giusto di Eckhart, o uomo del distacco, libero da sé stesso e mai catturato dalle cose, la cui condizione è ricchezza e pienezza di vita, profonda gioia nell'essere e nell'agire. Va però rilevato che l'analogia proposta da Vannini sembra sussistere solo se assumiamo una particolare interpretazione dell'ambigua figura nietzschiana dell'*Übermensch*, e cioè se si considera il Superuomo come lo spirito libero creatore di nuovi valori, ma non è certo proponibile se intendiamo il Superuomo come l'avventuriero che pecca di *hybris*, ossia della tracotanza e della violenza di chi è al di là del bene e del male. Un aspetto dell'*Übermensch* che è comunque ben presente negli scritti dell'autore di *Così parlò Zarathustra*, e che non pare assimilabile alle caratteristiche dell'uomo giusto di Eckhart.

Andrea Sani

