

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 224 – maggio/agosto 2018



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 2018: 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: 978-88-430-9211-6

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel luglio 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

... due secoli fa!

Duecento anni di Marx 7
di *Stefano Petrucciani*

Alcune aporie sulla dottrina platonica della metempsicosi
nel Platonismo di epoca imperiale 17
di *Christoph Helmig*

Hobbes contro Aristotele. Il problema della conoscenza
e la dottrina delle categorie 31
di *Carlo Altini*

Ernst Cassirer e la tecnica come forma simbolica 49
di *Giacomo Borbone*

Didattica della filosofia

La filosofia per e con i bambini, tra il dire e il fare 69
di *Cinzia Rosati*

Cooperative learning e flipped classroom
per l'esperienza filosofica a scuola 79
di *Maria Catia Sampaolesi*

Spazio recensioni

- M.-L. Lakmann, *Platonici minores: 1. Jh.v.Chr. - 2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*,
rec. di Andrea Falcon 89
- D. Monaco, *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*,
rec. di Pietro Secchi 91
- F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II: Nachlass & Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*,
rec. di Carlo Tatasciore 94
- P. De Lucia, *La valle dell'ombra. Percorsi del tragico nella filosofia italiana del Novecento*,
rec. di Niccolò Antichi 98
- A. Assmann, *Formen des Vergessens*,
rec. di Roberta Colbertaldo 102
- ... *In memoriam*...
- Girolamo Cotroneo.
Tra Storia della Filosofia e Liberalismo
di Giuseppe Giordano 107

Studi e interventi

... due secoli fa!
Duecento anni di Marx
di Stefano Petrucciani*

Abstract

Two-hundred years have passed since Marx's birth; notwithstanding the great number of interpretations that have been proposed with regard to his thought, the meaning and value of his work in the political and intellectual history of the modern world still remains an open question, deserving of inquiry. This essay focuses on the contemporary character of some aspects of the Marxian analysis of capitalism and on some central concepts of Marx's political theory, in order to highlight its strengths as well as its aporiae.

Keywords: Marx, capitalism, accumulation, democracy, revolution.

1. Come leggere Marx oggi

A duecento anni dalla nascita di Marx, e nonostante la grande mole di interpretazioni che si sono accumulate sul suo pensiero, il significato e il valore della sua opera nella storia politica e intellettuale del mondo moderno restano ancora una questione aperta e meritevole di indagine. Le ragioni di ciò sono molteplici. Il primo aspetto sul quale non possiamo fare a meno di riflettere è la straordinaria portata degli effetti che, direttamente o indirettamente, dall'opera di Marx si sono generati. La sua dottrina ha inciso profondamente sugli sviluppi storici dei due secoli che ci separano dalla sua nascita; ha contribuito a cambiare il mondo come nessun altro filosofo ha fatto; la sua incidenza è forse paragonabile solo a quella dei grandi fondatori di religioni. Alla dottrina di Marx si sono richiamati grandi partiti; nel suo nome sono state compiute grandi rivoluzioni; gli assetti dell'Europa e del mondo ne sono usciti trasformati in profondità.

* Sapienza Università di Roma; stefano.petrucciani@uniroma1.it.

Ed è pertanto ineludibile la domanda su come abbia potuto una dottrina elaborata da un filosofo tedesco post-hegeliano diventare il linguaggio mondiale di tanti conflitti e mutamenti politici dei secoli diciannovesimo e ventesimo.

A questa considerazione, però, se ne deve far seguire subito un'altra: il ciclo politico che si era messo in moto nell'ultima parte dell'Ottocento, e per il quale il marxismo, nelle sue interpretazioni diverse e conflittuali, ha costituito un riferimento primario, sembra oggi, all'inizio del ventunesimo secolo, in buona misura esaurito. Il marxismo non è più la dottrina ufficiale di Stati e partiti che si definivano socialisti o comunisti. E dove lo è ancora, come nel caso della Cina, viene rideclinato in modo da poter convivere con il più accelerato sviluppo capitalistico.

Queste constatazioni non sono prive di conseguenze per quanto riguarda il modo in cui Marx può essere letto oggi. Il punto dal quale si devono prendere le mosse è a mio avviso molto chiaro. Proprio in quanto la dottrina di Marx è stata elemento fondamentale nelle dinamiche e nei conflitti che hanno attraversato il ventesimo secolo, un'autentica comprensione del suo valore e del suo significato si è dovuta misurare con ostacoli pressoché insormontabili. Il pensiero di Marx ha costituito infatti una materia troppo "calda", troppo intrecciata con i conflitti del tempo, perché se ne potesse dare uno *studio realmente critico e scientifico*.

Non c'è dubbio, per esempio, che nell'ambito della secolare vicenda del marxismo siano stati prodotti molti studi e molte interpretazioni dell'opera del pensatore di Treviri dalle quali possiamo ancora imparare molto; ma questo lavoro, anche quando era opera di pensatori di alto livello come ad esempio, per ricordarne solo un paio, Lukács o Althusser, restava profondamente segnato dalle lotte intellettuali e politiche all'interno delle quali si iscriveva. Di Marx si finiva per dare spesso una lettura "di tendenza", volta cioè ad affermare una posizione teorica all'interno di un conflitto non solo filosofico ma anche e soprattutto politico. Ma c'è di più: nei grandi dibattiti marxisti l'attitudine nei confronti del filosofo di Treviri era per lo più caratterizzata da una sorta di "principio di autorità": Marx aveva ragione per definizione, e il confronto riguardava soprattutto il modo in cui lo si dovesse interpretare cioè, per lo più, tirarlo da una parte o dall'altra. Una vera lettura scientifica restava dunque per molti aspetti preclusa. Come accadeva anche per gli antimarxisti, più interessati a polemizzare contro i loro avversari che non a decifrare nelle sue pieghe un pensiero di non piccola complessità.

Si aggiungano a ciò tutte le obiettive difficoltà che si opponevano a una autentica conoscenza dei testi marxiani. Innanzitutto il filosofo di Treviri aveva lasciato inedita buona parte della sua opera; e in molti casi ciò era accaduto proprio perché egli non era arrivato a una elaborazione

che gli sembrasse soddisfacente (come per esempio nel caso del secondo e del terzo libro del *Capitale*). Anche quando giungeva, dopo lunghi anni di preparazione, alla pubblicazione (come nel caso del primo libro del *Capitale*) non vedeva l'ora di cominciare a correggerlo e a rimetterci le mani. Difficile perciò mettere a fuoco un'opera che restava in gran parte un *work in progress*, e che era destinata a essere inevitabilmente rimaneggiata da coloro (a cominciare dall'amico Engels) che si assunsero il compito di pubblicare gli inediti.

Per tutte queste ragioni, di ordine politico non meno che filologico, si può affermare senza troppi dubbi che l'opera di Marx attende ancora di essere decifrata criticamente; e che sarebbe finalmente ora che essa venisse esaminata dettagliatamente con la stessa acribia che è richiesta per leggere i grandi classici della storia del pensiero, come per esempio Hobbes o Kant: scomponendo i testi e mettendone in risalto anche le tensioni interne, le aporie, le contraddizioni, gli aspetti irrisolti. Un lavoro di lettura "fine" di Marx è ancora per molti aspetti da fare, e le nuove edizioni, filologicamente più rigorose, che se ne stanno approntando lo rendono certamente possibile.

2. Marx e le dinamiche del capitalismo

È anche vero, però, che Marx non può essere semplicemente "imbalsamato" come un classico. Intendiamoci: tutti coloro che meritano l'appellativo di classici sono in qualche modo "viventi", perché nel loro insegnamento ci sono degli elementi di verità che possiamo riscoprire e fare nostri; si può fare oggi epistemologia partendo da Kant oppure si possono studiare le patologie della democrazia assumendo alcune tesi di Tocqueville. Ma Marx è vivo, forse, in un modo ancora più stringente: l'oggetto sul quale egli ha scritto migliaia di pagine, il «modo di produzione capitalistico», è ancora con noi, condiziona le nostre vite e ci interroga con le sue grandi contraddizioni non risolte. Con la crisi economica apertasi circa un decennio fa, molti infatti hanno sentito il bisogno di riprendere i testi del "Moro"; e non c'è dubbio che in essi alcune grandi questioni che travagliano le società contemporanee siano state messe a fuoco con una lucidità che non ha molti eguali. Anche se le basi teoriche della critica marxiana dell'economia si sono rivelate molto più fragili di quanto i marxisti non credessero, ciò non toglie che il Marx del *Capitale* abbia visto con precisione alcune tendenze di sviluppo dell'economia moderna rispetto alle quali molti altri preferivano chiudere gli occhi. Egli non solo ha delineato con chiarezza, già nel *Manifesto* del '48, la tendenza globalizzante del capitalismo che lo porta a creare un unico mercato mondiale. Ne ha messo in risalto anche alcune

difficoltà strutturali e sistemiche, che nel presente, per certi aspetti, si sono addirittura acuite.

Il punto fondamentale dal quale bisogna partire per comprendere il modo in cui Marx delinea le tendenze che caratterizzano il modo di produzione capitalistico è che, a differenza di quanto accadeva nelle forme tradizionali di economia, in quella capitalistica la produzione non è finalizzata alla soddisfazione di bisogni sociali che siano in qualche modo già dati, ma all'ottenimento di un profitto. Ciò significa che al termine di ogni ciclo di produzione il capitale deve conseguire un profitto che, in linea generale, deve essere reinvestito per conseguire successivamente un profitto ancora maggiore e così via. In questo consiste il carattere, come avrebbero detto i Greci, "crematistico" dell'economia capitalistica, ovvero, come avrebbe sostenuto Max Weber, il suo peculiare ascetismo. Il sovrappiù che residua al termine di ogni ciclo di produzione, dopo aver ricostituito i mezzi di produzione, le materie prime, e aver nutrito i lavoratori, non viene impiegato, come accadeva nelle economie precapitalistiche, per sostenere il lusso delle corti e la magnificenza dei ceti dominanti, ma viene fundamentalmente reimpiegato per guadagnare nuovi profitti. Caratteristica della economia capitalistica è dunque la tendenza verso l'accumulazione di una quantità sempre maggiore di capitale, cioè in altre parole verso l'accumulazione illimitata. Per dirla con le parole di Marx, il capitalista, come «fanatico della valorizzazione», «costringe senza scrupoli l'umanità alla produzione per la produzione, spingendola quindi a uno sviluppo delle forze produttive sociali» che, secondo il filosofo di Treviri, appronta al tempo stesso le basi per una nuova e più avanzata forma di società, dove si possa finalmente realizzare «lo sviluppo pieno e libero di ogni individuo». Nel frattempo, però, la dinamica reale è caratterizzata dal fatto che «lo sviluppo della produzione capitalistica rende necessario un aumento continuo del capitale investito in un'impresa industriale, e la concorrenza impone a ogni capitalista individuale le leggi immanenti del modo di produzione capitalistico come *leggi coercitive* esterne. Lo costringe a espandere continuamente il suo capitale per mantenerlo, ed egli lo può espandere soltanto per mezzo dell'accumulazione progressiva» (Marx, 1964, p. 648).

In quanto governata dall'imperativo dell'accumulazione sempre crescente, l'economia capitalistica è insomma una economia dinamica, che può conservarsi solo espandendosi. Come possiamo leggere ogni giorno sui quotidiani, la *crescita* è condizione perché l'economia capitalistica possa conservarsi e sopravvivere; essa assomiglia a un ciclista che si mantiene in equilibrio solo finché continua a pedalare e a procedere in avanti. Tuttavia, proprio questo carattere dinamico della economia capitalistica ne genera l'instabilità. A ogni nuovo ciclo, infatti, il capitale accresciutosi

attraverso i profitti precedentemente conseguiti deve essere reinvestito in più macchine, più materie prime, più lavoratori, per produrre più merci che devono trovare più acquirenti sul mercato, per generare nuovi profitti e così via. Ma questa dinamica espansiva può andare incontro a diversi tipi di difficoltà: i mercati possono essere saturi (almeno per certi tipi di merci); oppure l'espansione (come per esempio è accaduto negli anni del boom economico postbellico italiano) può avere bisogno, per alimentarsi, di masse sempre crescenti di lavoratori (si ricordi per esempio, negli anni del boom, l'emigrazione dal meridione verso il "triangolo industriale"); ma la crescente domanda di lavoro spinge in alto i salari, e questa crescita comprime i profitti, fino a che gli imprenditori non hanno più interesse a investire e la fase espansiva lascia il posto a una fase recessiva.

La conclusione importante che Marx trae da questo tipo di riflessioni, e che ha fatto sì che il suo pensiero venisse in qualche modo riscoperto quando è scoppiata l'ultima grave crisi economica, è che il ciclo e la crisi non sono fenomeni che potrebbero anche non darsi, ma caratteristiche *essenziali* della dinamica economica capitalistica. Anzi si può sostenere addirittura che, come potenzialità, la crisi è da sempre implicita nella economia di mercato perché, non essendo la produzione regolata da un piano, può sempre accadere che alcune merci non incontrino la domanda dei consumatori e restino invendute, mettendo così i loro produttori nella impossibilità di comprare a loro volta e generando una reazione a catena che precipita nella crisi. Perciò, per Marx, la crisi non è tanto una patologia della produzione capitalistica quanto, almeno periodicamente, la sua "normalità".

Ma dal carattere necessariamente espansivo di questo modo di produrre derivano anche altre conseguenze sulle quali vale la pena di soffermarsi. Come abbiamo detto, a ogni nuovo ciclo il capitale investito cresce; ma questa crescita può essere estensiva (cioè tale da mantenere il rapporto precedente tra la quota investita in attrezzature e materie prime e quella investita in mano d'opera) o intensiva, cioè tale da incrementare la quota di quello che Marx chiama il «capitale fisso» a scapito del numero di lavoratori (cioè di quello che egli chiama il «capitale variabile»). In un'economia concorrenziale, ogni produttore è spinto a introdurre innovazioni tecniche per incrementare la produttività del lavoro e produrre di più a costi minori. Pertanto la tendenza generale dell'economia capitalistica è quella di investire masse di capitale sempre più grandi, ma dove la quota destinata ad acquistare lavoro umano è sempre più piccola. Nella fabbrica tendenzialmente automatizzata, alla quale Marx dedica pagine profetiche, dove la produttività dipende soprattutto «dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia», il lavoratore si trasforma in un «sorvegliante e regolatore» (Marx, 1970, pp. 400-1) che sta accanto al sistema

di macchine e il fabbisogno di mano d'opera si riduce drasticamente. Per ciò Marx può ben sostenere, nel *Capitale*, che la «legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica» (Marx, 1964, p. 705) è che essa produce incessantemente, «precisamente in proporzione della propria energia e del proprio volume» (ivi, p. 690), quello che egli chiama un esercito industriale di riserva e cioè, nel nostro linguaggio, una crescente schiera di disoccupati che hanno ben poche speranze di essere reinclusi nel ciclo dell'economia produttiva.

Le implicazioni che ne derivano sono a mio avviso molto chiare: proprio in quanto avanza attraverso innovazioni tecnologiche che “risparmiano” lavoro, lo sviluppo dell'economia capitalistica non è di per sé socialmente sostenibile; se lasciato alla sua spontaneità produrrebbe, come sosteneva Marx, accumulazione di ricchezza da un lato, disoccupazione e povertà dall'altro. Se ciò non accade, è perché entrano in gioco fattori economici non capitalistici, come i redditi distribuiti dallo Stato, l'economia pubblica e via discorrendo. Sullo sfondo resta comunque la grande contraddizione di un modello economico che, oggi più che ai tempi di Marx, non è in grado di assicurare lavoro per tutti e sostenibilità sociale.

Accanto a quella, drammaticamente attuale, tra sviluppo e lavoro, un'altra grande contraddizione del capitalismo è quella tra sfruttamento e consumo: per incrementare i propri profitti, i capitalisti cercano, tra le altre cose, di comprimere i salari operai (una tendenza che, purtroppo, non è solo dell'Ottocento, ma che è tornata attuale anche oggi con l'espansione dei lavori poveri e sottopagati). Ma la compressione dei salari, mentre incrementa i profitti, impoverisce al tempo stesso i consumatori, ovvero gli acquirenti: chi comperà l'«immane raccolta di merci» se i salariati e i disoccupati non se le possono permettere? Marx e i marxisti hanno messo a fuoco con lucidità questo problema; Rosa Luxemburg ne derivava, a suo tempo, la necessità per il capitalismo di conquistare sempre nuovi mercati esterni, essendo quelli interni insufficienti. Ma nel capitalismo reale il problema ha trovato anche altre soluzioni: quella terribile delle guerre, dove l'apparato industriale produce strumenti di distruzione destinati a loro volta a essere distrutti. Oppure quella contemporanea, insidiosa e accattivante, del debito; poco importa se il consumatore scarseggia di disponibilità: se lo si convince a indebitarsi il problema per il momento viene spostato in avanti, salvo poi l'esplosione delle bolle o delle crisi finanziarie alle quali abbiamo assistito anche recentemente.

In base alle ragioni fin qui addotte, ma anche alla fortissima passione rivoluzionaria che motivava la sua ricerca, Marx riteneva che al capitalismo inerisse una possente tendenza polarizzante: i ricchi diventeranno sempre più ricchi, i lavoratori sempre più poveri. Ma se è vero che le sue previsioni circa l'immiserimento assoluto non si sono realizzate (anche

perché il capitalismo è stato grandemente modificato dall'azione politica delle classi subalterne e dall'intervento dello Stato) è altrettanto vero che la tendenza polarizzante ha dimostrato comunque di essere operante all'interno dello sviluppo capitalistico: a fasi in cui il ventaglio delle ineguaglianze si riduce, se ne alternano altre nelle quali la forbice si allarga (dando luogo a quello che alcuni marxisti hanno chiamato "immiserimento relativo"). Per esempio, la grande e fortunata ricerca di Thomas Piketty sul *Capitale nel XXI secolo* (Piketty, 2014) ha dimostrato come, negli ultimi decenni, le ineguaglianze abbiano ripreso a crescere producendo, ai vertici della scala sociale, concentrazioni di redditi e patrimoni difficilmente compatibili con le esigenze civili di una società democratica.

Nei duecento anni che ci separano dalla nascita di Marx, inoltre, si è progressivamente resa visibile una contraddizione che, non del tutto ignota al filosofo di Treviri, ha assunto nel frattempo dimensioni macroscopiche: quella tra un sistema economico che vive solo nella prospettiva della crescita illimitata e il pianeta sul quale abitiamo, che ha risorse finite incompatibili, a lungo termine, con una espansione indefinita della produzione di beni di consumo. Una questione con la quale la nostra, e a maggior ragione le generazioni a venire, non potranno fare a meno di misurarsi.

3. Politica, rivoluzione e democrazia

L'analisi critica del modo di produzione capitalistico, alla quale Marx dedica decenni di lavoro soprattutto a partire dall'esilio londinese che segue alla sconfitta della rivoluzione europea del 1848, si innesta su una intuizione rivoluzionaria che egli sviluppa sin dai suoi primi scritti (quelli redatti a venticinque-ventisei anni, nel 1843-44) e alla quale resterà in sostanza sempre ancorato. Vediamo rapidamente quali sono le sue coordinate generali: se è vero che le rivoluzioni moderne, e in particolare la rivoluzione francese, hanno conquistato l'eguaglianza politica dei cittadini, liberandoli dalla sudditanza, e se è vero che esse hanno al tempo stesso reso possibile una nuova economia, caratterizzata tanto da una impetuosa crescita, quanto da un brutale sfruttamento, allora è evidente che il compito che si pone all'ordine del giorno è quello di superare anche le nuove forme di asservimento, e di completare (come Marx scrive nel testo giovanile sulla *Questione ebraica*) l'emancipazione politica con l'emancipazione sociale ovvero con la compiuta emancipazione umana.

Questa prospettiva di una superiore e compiuta emancipazione si basa su due grandi acquisizioni teoriche che Marx compie nella prima fase della sua riflessione: innanzitutto l'individuazione del soggetto dell'emancipazione nella classe del proletariato, che ha questa potenzialità proprio in

quanto è completamente deprivata e oppressa da catene radicali (questa la tesi che Marx formula nella *Introduzione* alla mai pubblicata *Critica della filosofia del diritto di Hegel*; cfr. Marx, 1976, pp. 190-204). La seconda “scoperta” è quella che Marx fa quando a ventotto anni, nell’*Ideologia tedesca*, delinea, riprendendo e trasformando Hegel, una concezione della storia come successione di modi di produzione, dove i modi di produzione schiavistico, feudale e borghese sono altrettante tappe transitorie di un processo che porterà infine al superamento rivoluzionario degli antagonismi sociali nel socialismo e nel comunismo, cioè in una forma di produzione basata finalmente sulla appropriazione sociale collettiva delle principali risorse economiche. Questo passaggio a un ordine superiore non sarà necessariamente violento; anzi, quanto più la transizione sarà matura, tanto più essa potrà compiersi per vie pacifiche e democratiche (come Marx sostiene per esempio, negli anni Cinquanta, a proposito di paesi avanzati come l’Olanda o l’Inghilterra: cfr. ad esempio Marx, 1979, p. 345). Ma il punto di fondo è che si tratterà di una *seconda rivoluzione* (la rivoluzione sociale dopo la rivoluzione politica, la rivoluzione proletaria dopo quella borghese) con la quale il percorso di liberazione di tutti gli uomini da ogni forma di asservimento economico potrà essere compiuto.

Quel che però importa sottolineare è che, pur nell’ambito di una discutibile visione finalistica della storia, Marx perviene, già con il *Manifesto* del 1848 e più avanti in modo sempre più chiaro, a delineare le coordinate fondamentali di quello che sarà nel secolo a lui successivo l’orientamento strategico dei movimenti socialisti e operai. Criticando e combattendo aspramente (soprattutto nell’ambito della Prima Internazionale fondata nel 1864) le visioni ispirate alle dottrine di Proudhon e Bakunin, Marx contesta la possibilità che la nuova società possa essere creata costruendo, nel seno della vecchia, nuove istituzioni cooperative (come pensano i proudhoniani) oppure rifiutando con gli anarchici la organizzazione politica. Marx delinea un cammino completamente diverso, che sarà effettivamente quello imboccato dal moderno movimento operaio: si deve partire dalla lotta economica e sindacale sul luogo di lavoro; da qui si passa alla lotta politica e alla organizzazione della classe operaia in partito; l’obiettivo dell’organizzazione politica dei lavoratori è quello di conquistare il potere dello Stato e di servirsene per introdurre profonde modificazioni nella struttura della società. Una efficace sintesi della strategia marxiana la possiamo leggere in una lettera del 1871: «Il *Political movement* della classe operaia ha naturalmente come scopo ultimo la conquista del *Political power* per la classe operaia stessa, e a questo fine è naturalmente necessaria una *previous organization* della *working class* sviluppata sino a un certo punto e sorta dalle sue stesse lotte economiche» (Lettera a Bolte del 29 novembre 1871, in Marx, Engels, 1966, p. 943). Una volta conquistato il

potere politico si procederà alla socializzazione dei mezzi di produzione e alla riorganizzazione dell'economia secondo un piano deciso in comune.

L'asse strategico delineato da Marx, sulla linea ascendente sindacato-partito-Stato, ha consentito ai movimenti socialisti e operai, a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento, di giocare un ruolo di primo piano nelle vicende sociali e politiche del secolo ventesimo, e di trasformare il mondo in profondità. Ma proprio questi svolgimenti storici hanno reso evidente lo scacco dell'ipotesi rivoluzionaria da Marx avanzata, perché i processi reali sono andati in una direzione diversa. Secondo l'interpretazione "vulgata" della dottrina, la rivoluzione sociale avrebbe dovuto verificarsi (in buona logica evolutiva) innanzitutto nei paesi capitalistici più avanzati¹. Ma le cose sono andate in modo completamente diverso. Nessuna rivoluzione socialista è risultata vittoriosa nei paesi di capitalismo più sviluppato. In questi contesti, l'impatto secolare dei movimenti e dei partiti operai ha prodotto piuttosto quell'esito che Marx non credeva possibile, e cioè importanti trasformazioni degli assetti economico-sociali (la più grande delle quali è stata il Welfare State) che non hanno superato il capitalismo, ma hanno introdotto in esso delle modificazioni sostanziali (peraltro non irreversibili, come dimostra oggi l'affermarsi della controtendenza neoliberista).

Le rivoluzioni a guida marxista, invece, sono riuscite a vincere solo nei paesi periferici o semi-periferici (per usare il linguaggio di Immanuel Wallerstein) dell'economia-mondo. E non sono certo riuscite a realizzare una forma più alta di emancipazione umana. Ciò che nei fatti hanno potuto attuare, attraverso l'economia collettivistica, è stato piuttosto un percorso verso la modernizzazione e l'industrializzazione alternativo rispetto a quello delle potenze "centrali" e non subalterno a esse, ma pagando un prezzo elevatissimo in termini di libertà e di costi umani. Oggi questa vicenda si è in gran parte conclusa; quel che ne resta in piedi è il grande esperimento cinese di un nuovo e impetuoso capitalismo a guida politica "comunista". Un incredibile inedito storico i cui sviluppi sono oggi quanto mai incerti e impossibili da prevedere.

È difficile dire se, sul piano della storia globale, la vicenda del marxismo "politico" sia veramente finita oppure no. Quello che dal nostro limitato punto di vista ci interessa osservare è il fatto che ancora oggi il pensiero di Marx può essere utilizzato, uscendo fuori dai suoi orizzonti e dalle sue intenzioni, per riflettere sui limiti e le insufficienze della nostra moderna democrazia. A partire dai suoi primi articoli infatti, come abbia-

¹ Si legga ad esempio quello che Engels scriveva nei suoi *Principi del comunismo* (1847): «In Germania quindi l'attuazione della rivoluzione è lentissima e difficilissima, in Inghilterra rapidissima e facilissima» (Engels, 1976, p. 372).

mo ricordato, Marx denuncia con decisione quella che gli appare come una delle grandi contraddizioni della modernità: la democrazia politica si basa sull'assunto che tutti i cittadini siano egualmente sovrani, mentre nella società continuano a prosperare le grandi ineguaglianze (oggi persino crescenti) di potere, denaro, cultura. La domanda che pertanto si pone è la seguente: fino a che punto la persistenza di ineguaglianze e privilegi è compatibile con l'eguaglianza democratica dei cittadini? È evidente che non lo è, almeno da due punti di vista. In primo luogo perché non può essere pienamente cittadino chi vive condizioni di deprivazione culturale e sociale, che le nostre società non sono ancora riuscite a superare. In secondo luogo perché, anche nelle nostre democrazie liberali, il possesso della ricchezza è ancora una delle leve principali per accedere al potere politico e per controllarlo, come la storia dei grandi paesi democratici continua a dimostrarci ogni giorno. Come sosteneva Norberto Bobbio in uno dei suoi ultimi interventi, tra le tesi di Marx che conservano ancora una «forza dirompente», vi è quella che concerne «il primato dell'economia sulla politica e sulla ideologia, il che si può constatare continuamente anche nelle nostre libere democrazie in cui il peso del potere economico per determinare le scelte degli elettori è enorme»². Da questo punto di vista, dunque, Marx ha ancora qualcosa da dire.

Nota bibliografica

- BOBBIO N. (2014), *Scritti su Marx. Dialettica, Stato, società civile*, testi inediti a cura e con una introduzione di C. Pianciola e F. Sbarberi, Donzelli, Roma.
- ENGELS F. (1976), *Principi del comunismo* [1847], in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma.
- MARX K. (1964), *Il capitale*, Libro I, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (1970), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1976), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, pp. 190-204.
- ID. (1979), *I cartisti*, articolo per la "New York Daily Tribune" del 25 agosto 1852, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XI, Editori Riuniti, Roma.
- MARX K., ENGELS F. (1966), *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.
- PIKETTY TH. (2014), *Il Capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.

² Cfr. la lettera di Bobbio a Sylos Labini del 19 maggio 1991 pubblicata in Bobbio (2014, p. 128).

Alcune aporie sulla dottrina platonica della metempsicosi nel Platonismo di epoca imperiale di *Christoph Helmig**

Abstract

How can a theory of transmigration explain that we resemble our parents or grandparents? In Aristotle, a problem of this sort arises, because he maintains that in the process of procreation only the father provides the form, the mother being considered the material principle. How is it, then, that children are like their mother? The Neoplatonist Plotinus presented for the first time a new, revolutionary theory of procreation according to which both the mother and father contribute a set of *logoi* (reason-principles). The dominant reason-principles constitute the child's genetic material, as it were.

Keywords: transmigration of souls, embryology, inheritance, reason-principles (*logoi*), biology.

La dottrina platonica della trasmigrazione delle anime (*metempsychosis*) genera periodicamente e puntualmente un grave imbarazzo anche ad autorevoli interpreti di Platone. Essa appare come una regressione a un'epoca mitica, pre-filosofica e sembra confermare la nota affermazione di Hegel, secondo cui nella filosofia platonica non vi sarebbe ancora una netta distinzione tra gli aspetti propriamente mitici e quelli filosofici. Alcuni studiosi hanno addirittura suggerito che l'intera teoria di Platone non debba essere presa sul serio, e che abbia solo un carattere meramente metaforico. Purtroppo bisogna innanzitutto chiedersi di quale metafora si tratti.

Dal punto di vista epistemologico – e su questo regna almeno un certo consenso nella letteratura secondaria – Platone presenterebbe a proposito

* Universität zu Köln; helmigc@uni-koeln.de.

una teoria dell'*a priori*. Ciò emerge per esempio dalla critica antiplatonica espressa da Aristotele negli *Analitici secondi*.

Con questo mio contributo però, intendo prendere in considerazione la dottrina della metempsychosi da una prospettiva diversa, ovvero dal punto di vista biologico. A riguardo va subito detto che, da Pitagora in poi, una sfida per ogni teoria della *metempsychosis* consiste nel dover spiegare il dato di fatto che noi ereditiamo determinate caratteristiche, relative all'aspetto fisico o alle nostre qualità/al nostro carattere, dai nostri genitori o dai nostri antenati. Se infatti l'anima è la forma del corpo, questi tratti distintivi dovrebbero derivare primariamente dall'anima stessa. Molti studiosi reputano inconciliabile la teoria della metempsychosi con quella dell'ereditarietà, come viene ad esempio sottolineato da Eric Robertson Dodds in una nota citazione, incentrata sulla trasmissione della colpa per ereditarietà:

Sicuramente la trasmissione fisica della colpa per ereditarietà fisica (*by bodily inheritance*), non era rigorosamente compatibile con l'idea che il sé occulto persistente fosse il portatore della colpa. Questo però non ci deve sorprendere un gran che. Anche le Upanishad indiane si sforzarono di conciliare l'antica credenza nella contaminazione ereditaria con la più recente dottrina della reincarnazione; pure la teologia cristiana riesce a combinare l'eredità peccaminosa di Adamo con la responsabilità morale individuale (Dodds, 1951, p. 156, trad. it. pp. 204-5, leggermente modificata).

Di conseguenza, bisogna interrogarsi sulle modalità attraverso le quali, nell'ambito della teoria della metempsychosi, si possa costruire ciò che definiamo un'identità (*personal identity*). In altri termini, come può un'anima essere dapprima l'anima di Pitagora e quindi poi quella di Socrate? Perché Socrate e Pitagora sono individui diversi, se ammettiamo che in loro abita la stessa anima? Questi interrogativi si riferiscono a un ambito della biologia antica e tardo-antica che negli ultimi anni ha ricevuto un'attenzione sempre più crescente da parte degli studiosi. Alludo a tal proposito alle teorie di embriologia, che descrivono il conferimento dell'anima a un embrione nel grembo materno.

Una terza questione, affrontata pure con una certa esaustività nel Platonismo di epoca imperiale, riguarda poi la possibilità che le anime umane (che sono essenzialmente razionali) trasmigrino in corpi animali.

Benché, come è ben noto, Platone non abbia dedicato esclusivamente nessun dialogo alla dottrina della metempsychosi, egli ci fornisce in contesti diversi, e soprattutto nei miti escatologici, una serie di indizi relativi agli elementi fondamentali e alle premesse di questa dottrina. A tale riguardo meritano in particolare di essere menzionati il *Fedone*, il *Gorgia*, il *Fedro*, la *Repubblica* e il *Timeo*.

Stando alle parole di Heinrich Dörrie e Matthias Baltes,

Le origini della dottrina della metempsicosi sono oscure. Nell'antichità viene fatta risalire agli Indiani, agli Egizi, a Omero, all'Orfismo, a Ferecide o a Pitagora. Prima di Platone è stata espressamente sostenuta da Pitagora e dai suoi seguaci, oltre che da Pindaro e da Empedocle. Ma nessuno l'ha fatto in modo così deciso come Platone (Dörrie, Baltes, 1993, pp. 344-5).

Ma quali sono di fatto i motivi che spingono i Platonici a difendere la dottrina della metempsicosi? Una ragione risiederebbe nel fatto che, essendo il numero delle anime limitato e al contempo la durata del *cosmos* illimitata, queste anime devono allora incorporarsi, per così dire, più volte. In tal modo, la metempsicosi sarebbe da intendersi come una ricompensa o come una punizione per quello che l'anima ha fatto quando si trovava nel corpo. Prescindendo da questo, sono stati avanzati ulteriori argomenti, come ad esempio il fatto che le anime non possono restare inerti o inattive dopo la morte o, ancora, che sia il desiderio per un corpo a indurle a reincarnarsi, e infine, che sia Dio, oppure la sorte, a esigere tale trasmigrazione (Dörrie, Baltes, 1993, p. 350).

Nell'opera platonica, la scelta della vita o il sorteggio della vita, presente alla fine della *Repubblica*, è certamente uno dei passi più celebri quando si parla di reincarnazione. Nella concezione platonica risulta infatti decisiva l'enfasi conferita alla responsabilità individuale di fronte alla scelta della successiva reincarnazione. Soprattutto là dove vengono descritte le scelte di famosi eroi, la narrazione non risulta di sicuro priva di una certa comicità. Particolarmente frequente a riguardo è la reincarnazione in corpi animali.

Diceva poi che uno spettacolo degno di esser visto era il modo con cui le diverse anime sceglievano le loro vite: una visione insieme pietosa, ridicola e sorprendente. Sceglievano infatti per lo più secondo le abitudini della vita precedente. Disse di aver visto l'anima che un tempo era stata di Orfeo scegliere la vita di un cigno, non volendo nascere generata da donna, per odio del genere femminile da cui aveva ricevuto la morte. [...] L'anima cui era toccato il ventesimo turno aveva scelto la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che voleva evitare di rinascere uomo ricordando il giudizio delle armi. Quella dopo di lui era l'anima di Agamennone: ostile anch'essa al genere umano per i suoi patimenti, aveva scelto la vita di un'aquila. [...] Dopo di lui, aveva visto l'anima di Epeio, figlio di Panopeo che si indirizzava verso la natura di una donna artigiana; poi, lontano, fra gli ultimi, quella del ridicolo Tersite che vestiva i panni di una scimmia. Si avviava poi a scegliere l'anima di Odisseo, cui la sorte aveva assegnato l'ultimo turno fra tutti: il ricordo delle pene passate le aveva fatto venir meno ogni ambizione di gloria, e si era aggirata a lungo cercando la vita di un uomo estraneo a ogni attività pubblica; a stento l'aveva trovata, che giaceva da qualche parte trascurata da tutte le anime, e appena vista, dicendo che avrebbe fatto la stessa cosa anche se le fosse toccato il primo turno, l'aveva scelta con gioia. Nello stesso modo, fra gli altri animali, alcuni passavano in uomini, o si scambiavano vite fra loro, quelli ingiusti mutandosi in

animali selvatici, quelli giusti in addomesticati, e si mescolavano così in ogni modo (Platone, *Resp.*, 619e-620d, trad. Vegetti, 2010³).

Il modo in cui Platone, nella *Repubblica* e in altri luoghi della sua opera, presenta la teoria pitagorica della *metempsychosis* fa emergere sicuramente una serie di difficoltà. Innanzitutto quella relativa al perché le anime malvagie vengano punite due volte. Quando infatti giungono nell'aldilà esse subiscono per prima cosa torture e sofferenze, come apprendiamo dal *Gorgia* e dalla *Repubblica*. La seconda punizione consiste poi nella successiva reincarnazione. Si potrebbe certo argomentare che si tratta di una punizione non duplice, bensì articolata in due fasi; ovvero che si ha a che fare non con due punizioni, ma con due fasi della stessa. Tuttavia non è per niente chiaro per quale motivo Platone abbia bisogno di entrambe. La punizione delle anime è di sicuro primariamente finalizzata a farle diventare migliori e si riferisce alla colpa individuale del singolo. In questo modo Platone si contrappone alla concezione, molto diffusa sia nella mitologia greca che nell'etica aristocratica, secondo cui i discendenti dovrebbero render conto degli errori dei loro antenati. È in effetti un *topos* della mitologia greca il fatto che i discendenti debbano soffrire per le malefatte dei loro avi. Si potrebbe pensare qui, per esempio, a Edipo o alla saga degli Atridi. D'altro canto, abbiamo testimonianze antiche del fatto che si possa mettere in discussione la giustizia alla base di queste punizioni divine (per esempio un passo dell'undicesimo libro dell'*Odissea*, XI, v. 434). Tuttavia, a dispetto di queste sporadiche osservazioni, si possono comunque trovare anche sostenitori che accettano una simile pratica divina. Solone (fr. 1, Diehl) all'inizio del VI secolo a.C. dice ad esempio che nessun uomo malvagio potrà sfuggire a Zeus, in quanto o questo sarà punito in prima persona, oppure qualcuno tra le future generazioni dovrà soffrire per suo conto, pur essendo innocente (*anaitioi*). Quasi mezzo secolo dopo e non più soddisfatto di questo modello esplicativo, Teognide attacca invece in modo deciso la punizione ereditaria. Il criminale, come spiega, dovrebbe scontare la pena in prima persona, mentre i suoi figli, se questi «agiscono rettamente» non dovrebbero essere castigati, poiché tale pratica risulterebbe ingiusta. La reazione di Teognide svela evidentemente l'idea come nella sua epoca si credesse ancora ampiamente nella punizione ereditaria.

Si trovano poi tracce di questa questione nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, oltre che tra i testi dei Neoplatonici. Per quanto riguarda invece Platone stesso, la situazione sembra essere meno chiara ed è utile – a mio parere – mettere a confronto il suo punto di vista con quello del medio-platonico Plutarco di Cheronea. Secondo quest'ultimo, come emerge dal suo trattato *De sera numinis vindicta* (*I ritardi della punizione*

divina), non tutti i discendenti di predecessori malvagi vengono puniti, ma soltanto coloro che hanno ereditato inclinazioni malvagie. In questo caso, comunque, la divinità interviene in modo meramente preventivo, per esempio prima che gli *ergoi* si rendano colpevoli. Al contrario, la teoria della pena presente nelle *Leggi*, come sottolinea Trevor Saunders, non punisce a meno che non sia stato commesso un crimine vero e proprio. La punizione dei discendenti non è in effetti mai trattata per esteso da Platone, a differenza di quanto fa Plutarco ne *I ritardi della punizione divina*. Ciononostante, condivido la linea interpretativa secondo la quale Platone, senza più accettare la continuità della colpa all'interno della famiglia, potrebbe sostenere, sulla base della teoria della metempsicosi, che la sofferenza del singolo non è niente di più che un castigo per le malefatte commesse in una precedente incarnazione.

Nel mito platonico della *Repubblica*, possiamo osservare come, per la cultura greca, questa nozione più recente si intrecci sempre più con l'idea tradizionale, vale a dire omerica, per cui i malvagi vengono puniti, dopo la morte, negli Inferi. Che le due concezioni, comunque, non siano pienamente compatibili può essere desunto dal fatto che il resoconto della *Repubblica* sembra implicare che almeno alcuni colpevoli vengono puniti due volte, vale a dire negli Inferi e quindi attraverso una seconda incarnazione indesiderata.

Nel *Timeo* e nelle *Leggi* Platone sembra pertanto aver abbandonato i tormenti dell'oltretomba, come se si limitasse completamente alla punizione attraverso le successive reincarnazioni. Questo emerge specialmente nel ben noto passo delle *Leggi*, 903b-905d, ultima opera platonica, che Eric Robertson Dodds riassume in modo conciso:

La legge della giustizia cosmica è una legge di gravitazione spirituale; in questa vita e nella serie completa di vite, ogni anima gravita naturalmente verso la compagnia dei propri simili e in ciò sta il suo premio o il suo castigo; l'Ade, suggeriscono le parole di Platone, è uno stato d'animo, non un luogo (Dodds, 1951, p. 221, trad. it. p. 274).

Come già accennato, un'ulteriore seria difficoltà che la *metempsychosis* solleva consiste nel suo rapporto con la teoria della trasmissione ereditaria, la quale peraltro pone problemi non solo ai sostenitori della metempsicosi. Anche Aristotele infatti non riesce assolutamente a spiegare per quale motivo i discendenti assomiglino sia al padre che alla madre. Egli allora interpreta la riproduzione come la congiunzione del seme del padre, in quanto forma, con l'utero della madre, in quanto materia.

Contemporaneamente da essi si mette in luce ciò che ha da essere oggetto successivo di indagine: in che modo il maschio contribuisca alla generazione e in

che modo lo sperma proveniente dal maschio sia causa del generato. [...] Questa <la materialità dello sperma> è infatti l'elemento agente, mentre il resto del residuo femminile rappresenta l'elemento che si costituisce e acquista forma. Così appunto risulta sia secondo il ragionamento, sia stando ai fatti. Se si considera il problema da un punto di vista generale, quando si forma un'unità da un elemento passivo e da un elemento attivo, l'elemento attivo non è interno all'unità che si forma, e neppure, per parlare in termini del tutto generali, quando il processo si attua da un elemento trasformato e da un elemento trasformatore. Ora, in questo caso, la femmina, in quanto femmina, è passiva, e il maschio, in quanto maschio, attivo e ciò da cui ha principio la trasformazione (Aristotele, *De gen. an.*, 729a34-b2; 729b6-14; trad. Lanza, Vegetti, 1971).

È anche vero, tuttavia, che se la forma proviene solo dal padre, non si riescono allora assolutamente a spiegare le somiglianze dei figli alla madre, e questo specialmente secondo l'immaginario antico, che intende la donna una materia meramente passiva, che si configura per mezzo della forma. È inoltre interessante il fatto che, nella prospettiva antica (e anche medievale) non vi sia nessuna differenza specifica tra uomo e donna. Non si ha di fatto una forma propria dell'uomo e una della donna.

La teoria della trasmissione ereditaria pone però Aristotele di fronte a una seconda difficoltà che concerne un noto problema della *Metafisica*. Poniamo che effettivamente solo l'uomo influisca sulla struttura e sul carattere dell'embrione; resterebbero comunque inspiegate le differenze tra individui diversi e il perché questi appaiano così differenti tra loro. Se infatti assumiamo che la forma, secondo Aristotele, sia universale, allora l'uomo nella procreazione trasmetterebbe solo la forma universale di essere umano. Tuttavia in questo modo, come si è detto, non si riuscirebbe a rendere ragione delle grandi differenze individuali esistenti tra i singoli esseri umani. Pertanto alcuni interpreti hanno sostenuto che per Aristotele la forma non è universale, ma individuale. Quest'interpretazione della forma, nella letteratura filosofica, è stata difesa, in primo luogo nel contesto di alcune riflessioni sul libro *Zeta* della *Metafisica*, da alcuni studiosi, come Michael Frede e Günther Patzig nel loro esauriente commentario tedesco all'opera. Il problema fondamentale della *Metafisica*, in breve, consiste nella presentazione di un'ontologia sviluppata autonomamente da Aristotele che si distanzia nettamente da quella platonica e che, contrariamente alle idee platoniche trascendenti, si basa sugli individui (le cosiddette sostanze, le *ousiai*). Contrariamente a Platone, qui la totalità dell'essere non è un genere, e l'essere e l'uno non sono principi ontologici, bensì attributi delle sostanze. Uno dei principi della critica aristotelica a Platone è la tesi secondo cui niente di universale è sostanza (*ousia*) (*Metaph.*, Z 13). Numerosi interpreti intravedono in ciò un riferimento al fatto che per lo stesso Aristotele la forma non possa essere universale. Anche la definizio-

ne aristotelica della sostanza come *tode ti* (un “questo-qui”, qualcosa che, secondo gli antichi interpreti arabi, può essere indicato con il dito) suggerisce in effetti che egli consideri le sostanze come individui. La difficoltà principale della teoria della forma individuale, secondo l’interpretazione qui presentata, risiede nel fatto che la scienza, secondo Platone e Aristotele, ha per oggetto gli enti universali. Peraltro è lo stesso Aristotele a fare riferimento a questo problema, almeno due volte, nella sua *Metafisica*. L’ultimo capitolo del tredicesimo libro prospetta persino una soluzione, che viene però considerata criptica dalla maggior parte degli interpreti. Comunque sia, ci sono numerosi argomenti per ascrivere ad Aristotele la teoria delle forme individuali.

È interessante notare che ulteriori riferimenti a supporto di quest’interpretazione si trovino anche nelle opere biologiche e in particolare nell’ambito della teoria della trasmissione ereditaria.

Secondo Aristotele il movimento che proviene dal seme è essenzialmente indirizzato a realizzare l’*Eidos* contenuto in esso. Ora, questo movimento, come stabilito dalla teoria dell’ereditarietà, è fatto in modo tale da definire lo sviluppo del nuovo essere vivente, non solo nel suo carattere universale, ma anche in quello individuale. Questi caratteri individuali da dove dovrebbero provenire se non fossero già contenuti, secondo la loro struttura, nell’*Eidos* del padre, che dovrebbe essere trasmesso attraverso il seme? (Cho, 2003, p. 298).

Non è semplice stabilire con certezza se Aristotele abbia sostenuto o meno l’individualità della forma. Però, come abbiamo constatato, sono molti gli argomenti a favore di questa tesi, non da ultimo la spiegazione della trasmissione ereditaria delle proprietà individuali nella riproduzione.

Nella dottrina della metempsicosi, tuttavia, i problemi sopra delineati emergono ben più seriamente. Non si capisce infatti assolutamente come il padre e la madre possano influire sulla formazione dell’individuo. Se ammettiamo che l’embrione divenga animato o prenda vita solo a un certo punto del suo sviluppo (come insegna lo scritto pseudo-galenico *Ad Galenum*), allora la madre e il padre sono eventualmente coinvolti unicamente nella costituzione del corpo, che soltanto successivamente accoglierà l’anima. Questo punto è tuttavia controverso.

Dal primo libro delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone apprendiamo per esempio che lo stoico tardo-ellenico Panezio di Rodi ha negato la metempsicosi e l’eternità dell’anima a essa connessa. Egli argomenta infatti che questa teoria non riesce a spiegare le somiglianze relative all’aspetto e al carattere tra i figli, i loro genitori e nonni. L’anima invece nasce sempre nuova. Cicerone replica che la somiglianza addotta da Panezio è particolarmente evidente tra gli animali e che negli esseri umani concerne soprattutto l’aspetto esteriore. Inoltre, la dottrina aristotelica della

melancolia (la bile nera) mostra che in esseri umani di grande talento il corpo influisce sull'anima e sullo spirito. Comunque, in qualsiasi modo si voglia considerare l'argomentazione ciceroniana, questa mostra chiaramente come la teoria platonica della metempsirosi fosse già stata criticata nell'antichità sulla base di argomenti derivanti dalla teoria della trasmissione ereditaria.

È interessante il fatto che nel Platonismo di epoca imperiale, e più precisamente in Plotino, fondatore del cosiddetto Neoplatonismo, si trovi una soluzione al problema reso celebre da Panezio; soluzione che, in una certa misura, prefigura il codice genetico. A mio avviso questa dottrina non si dà prima di Plotino, per cui qui abbiamo senza dubbio a che fare con un elemento molto originale del Platonismo di epoca imperiale.

Per capire la soluzione proposta da Plotino dobbiamo richiamare una nota problematica della filosofia di Platone, ossia l'indagine intorno a quali enti si diano effettivamente Idee. Nel *Parmenide* platonico Socrate, giovane studente, non è per niente pronto ad ammettere Idee di tutte le cose che esistono. Egli accetta l'Idea del Bello, del Buono e del Giusto; tuttavia riserva dei dubbi circa l'Idea di uomo e degli elementi, mentre rifiuta le Idee di capelli, fango, sporcizia e di altre cose spregevoli e abbiette. Parmenide commenta la sua posizione dicendo che in futuro, quando avrà compreso pienamente la filosofia, egli non disprezzerà nessuna di quelle cose.

La domanda circa l'estensione e la natura del cosiddetto mondo delle Idee ha assillato il Platonismo per tutta la sua storia. Già nel Medioplatonismo la questione era stata ampiamente sistematizzata a livello formale.

Con il suo scritto giovanile *Se esistano idee anche degli individui* (V 7 [18]) Plotino si riallaccia proprio a questa tradizione. Nella letteratura secondaria su Plotino, l'opera rientra tra i trattati maggiormente citati e frequentemente discussi, anche se fino a oggi, per quanto io ne sappia, non esiste di fatto nessun commentario filosofico integrale a questo scritto, che consta di soli tre capitoli. Benché la maggior parte degli studiosi sostengano che questo pensatore neoplatonico riconosca l'esistenza di Idee di individui quali Platone e Socrate, il testo del trattato sembra andare in tutt'altra direzione. Dall'argomentazione plotiniana si desume tuttavia che egli ammette principi intellegibili di caratteristiche universali. Egli distingue costantemente a livello terminologico tra Idee e *logoi*. Questi ultimi, a differenza delle Idee trascendenti, sono Principi, i quali strutturano la materia (assimilabili ai *logoi spermatikoi* di matrice stoica) e si trovano anche nell'anima umana. Secondo un'interpretazione di Platone, rintracciabile *in nuce* già nel medio-platonico Alcino, l'anima umana contiene una copia o un'immagine delle idee trascendenti. Queste copie, che Plotino definisce *logoi*, strutturano l'essenza dell'anima. Per questo, nel tardo Neoplatonismo, ad esempio in Proclo, essi saranno chiamati *logoi*

ousiodeis (*logoi* essenziali). Secondo Plotino, l'anima contiene tutti i *logoi*, che sono principi della realtà; tuttavia anche l'anima stessa può venir designata come *logos*. L'anima, stando alle parole di questo pensatore neoplatonico, è *logos logôn*, principio dei principi. I *logoi* neoplatonici assolvono almeno tre funzioni. Sono, come si è detto, principi della realtà (in quanto contenuto dell'Anima del mondo), ma anche principi grazie ai quali la realtà può essere conosciuta a partire dalle sue cause. In terzo luogo essi costituiscono l'individuo.

Un solo uomo basta come modello per tutti gli altri, come del resto le anime, in numero limitato, generano un'infinità di uomini. Al contrario, individui diversi non possono dipendere da uno stesso principio razionale, né basta un uomo come modello di più uomini, diversi tra loro non solo per materia, ma per innumerevoli differenze di forma; costoro non stanno al modello come i ritratti di Socrate stanno all'originale, ma la loro diversa costituzione deve derivare da diversi principi razionali (Plotino, V 7 [18] 1.19-23; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

Ma in che modo i *logoi* costituiscono l'individuo? Plotino descrive questo processo nel modo seguente. Non esiste solo un *logos* dell'essere umano, ma pure diversi *logoi* delle parti del corpo umano e delle caratteristiche corporee, quali mani, piedi, colore dei capelli, forma e colore degli occhi, ecc. Questi diversi *logoi* si attualizzano in modo dissimile nei differenti esseri umani a seconda del colore dei capelli, della forma degli occhi, ecc. Un individuo viene costituito a seconda di quali principi sono costituiti nell'anima. Così come l'anima può essere denominata *logos logôn*, Plotino parla anche di un individuo quale *logos* che viene determinato da numerosi *logoi* attualizzati. In questo modo viene risolta anche la questione relativa alla relazione tra individuo e principi intellegibili; ovvero che non c'è un unico principio intellegibile, che costituirebbe l'individuo; non ci sono nemmeno idee di enti singoli o di individui (umani); l'individuo è piuttosto una combinazione unica di diversi *logoi* che vengono di volta in volta attualizzati.

Questa teoria è essenziale per il modo in cui Plotino concilia trasmigrazione delle anime ed ereditarietà. *In primis* va detto che egli rifiuta in modo assoluto una dottrina dell'ereditarietà di stampo aristotelico o peripatetico, secondo la quale il padre apporta la forma e la madre semplicemente la materia. Secondo Plotino l'ereditarietà è piuttosto la fusione di due set di *logoi* (simili ai 23 cromosomi che vengono trasmessi al figlio dalla madre e dal padre). Questo significa che i figli non ricevono il doppio dei *logoi*, ma un set che rappresenta la combinazione dei set di *logoi* dei genitori.

Ma se la mescolanza dei principi razionali del maschio e della femmina è ciò che produce figli differenti, non ci sarà più un singolo principio razionale per ogni

figlio generato; inoltre, ogni genitore, il maschio per esempio, non produrrà più secondo principi diversi ma secondo uno solo, il suo proprio o quello di suo padre. Al contrario: nulla impedisce al genitore di generare secondo principi diversi, poiché li possiede in sé tutti; soltanto, quelli a sua disposizione sono di volta in volta diversi. E quando dagli stessi genitori nascono figli diversi? Ciò è dovuto al dominio disuguale del padre e della madre. Tuttavia bisogna aggiungere che, contrariamente a quanto può sembrare, non è il maschio, o la femmina, a trasmettere di più, il contributo di entrambi è in realtà uguale, intero si comunica e si trova nel nascituro; ma sulla materia domina ora la parte di entrambi, ora la parte di uno solo (Plotino, V 7 [18] 2.1-13; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

In questo modo, come emerge dal testo appena citato, nel figlio vengono attualizzati quei *logoi*, che nella trasmissione ereditaria *dominano* o si impongono. Anche questa parte della teoria richiama evidentemente la nostra concezione moderna della riproduzione. Nonostante la trasmigrazione, l'anima, al momento della nascita (o nell'attimo in cui l'embrione viene animato), viene corredata di un nuovo set di *logoi* attualizzati, che costituiscono appunto l'individuo. In altre parole, la riproduzione fa sì che di volta in volta vengano attualizzati altri *logoi*, a seconda della struttura psichica dei genitori. Questo significa che l'anima che sorge al momento della nascita non è nuova ma, come si è detto, viene riconfigurata, strutturata, nel senso che vengono attualizzati diversi *logoi* a seconda della predominanza del padre o della madre.

Un'ulteriore spinosa questione per gli interpreti del Medioplatonismo e del Neoplatonismo riguarda la possibilità di prendere alla lettera la reincarnazione in corpi animali, quale Platone la presenta nella *Repubblica* e nel *Timeo*. Dal punto di vista filosofico, si tratta di un tema scottante dal momento che, nell'intera filosofia antica, viene di regola sottolineata la sostanziale disparità tra animale ed essere umano. A differenza dell'animale, l'essere umano è definito come un essere vivente dotato di ragione, vale a dire, come un essere vivente sostanzialmente razionale. Tuttavia, come si può pensare che un'anima sostanzialmente razionale, durante il processo della trasmigrazione, diventi improvvisamente irrazionale e perda in questo modo la propria natura? Secondo alcuni interpreti antichi e tardo-antichi di Platone è possibile sciogliere il dilemma evitando di prendere alla lettera i passi nei quali Platone parla della trasmigrazione dell'anima di un essere umano in un corpo animale. In altre parole, l'anima che si insedia in un leone, cambia semplicemente il proprio carattere e diventa "leonina", forte, coraggiosa, in qualche modo impetuosa, senza tuttavia perdere né la propria razionalità né il fatto di essere un'anima umana.

Un'altra motivazione strategica per spiegare la reincarnazione in corpi animali, senza dubbio attestata in Platone, consiste poi nel soste-

nera come gli animali non siano sostanzialmente irrazionali, ma semplicemente non riescano a esprimere la loro (latente) razionalità (non sarebbero ad esempio in possesso del linguaggio, poichè la struttura elementare del loro corpo non lo consentirebbe). Che gli animali siano dotati di ragione è una dottrina diffusa nel Platonismo, che si sviluppa di pari passo con quella della metempsicosi. Vi è addirittura un numero (seppur esiguo) di Platonici che sostiene che le anime possano reincarnarsi in piante:

I Platonici credevano di regola solo alla reincarnazione in animali, non in piante; le uniche eccezioni note sono rappresentate da Cronio e Plotino (Dörrie, Baltes, 1993, p. 358).

Se però l'anima esce dal corpo, diviene ciò che in essa predominava. Per questo dobbiamo "fuggire" verso il mondo di lassù, per non precipitare nella natura sensibile inseguendo le immagini sensibili, o in quella vegetale inseguendo la brama di generare o di «gustare ghiottonerie», ma per innalzarci invece alla natura intellettuale, all'Intelletto, a Dio. Quanti, dunque, salvaguardarono l'uomo, saranno di nuovo uomini. Quanti vissero invece soltanto per i sensi, diverranno animali; animali feroci, se le loro sensazioni furono accompagnate da iracondia, e il differente grado di essa determina la differenza all'interno di questo tipo di animali. Quanti vivono per i sensi con desiderio e piacere della parte desiderativa dell'anima, diventano animali lascivi e voraci, ma se vivono per i sensi non in unione a queste passioni, e vi associano invece ottusità sensitiva, ecco che addirittura diventano piante; perché questo, esclusivamente o prevalentemente, agiva in loro: il principio della vita vegetativa, e già si adoperavano per trasformarsi in alberi. E gli amanti della musica, per il resto puri, si tramutano in uccelli canori; i re che regnano senza razionalità in aquile, qualora non vi sia qualche altro vizio; gli astronomi che sempre si sollevano verso il cielo senza intelligenza filosofica in uccelli che volano alto. Ma chi praticò la virtù civile torna uomo; chi della virtù civile partecipò in misura minore si tramuta in un animale sociale, un'ape o qualcosa del genere (Plotino, III 4 [15] 2.11-30; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

Il fatto che esseri umani si insedino in anime di animali e che la razionalità umana dopo la reincarnazione continui a essere presente a livello latente è tra l'altro stato utilizzato, già a partire da Pitagora, per motivare il vegetarianismo. In primo luogo, infatti, in un corpo animale potrebbe trovarsi l'anima di un essere umano trapassato (o addirittura l'anima di un parente) e, in secondo luogo, non conviene che gli esseri umani si nutrano di altri animali altrettanto dotati di ragione.

I Neoplatonici si sono attenuti alla concezione secondo la quale gli animali non sono razionali. D'altro canto, però, si sono sforzati di interpretare i dialoghi platonici accuratamente e letteralmente. A giocare un ruolo determinante in questo periodo sono anche altre autorità, quali gli

Oracoli Caldaici, che sostengono la reincarnazione delle anime umane unicamente nei corpi di esseri umani (fr. 160, Proclo, *In Plat. Remp.*, II 336.29-337.3; trad. Tonelli, 2016):

Legge dei beati ... indissolubile ... che l'anima ritorni a vita di uomo, non di animale.

In che modo si rapportano allora questi passi con il problema per cui Platone stesso ritiene chiaramente possibile la reincarnazione in un corpo animale? Dopo Plotino, nel Neoplatonismo si sviluppa un'ulteriore interpretazione originale della metempsicosi che, da un lato, prevede la trasmigrazione in corpi animali e, dall'altro, intende questo tipo di trasmigrazione in modo particolare, vale a dire senza dover ammettere che un'anima sostanzialmente razionale perda la sua ragione. Secondo Siriano, Proclo, Ermia, Damascio e altri pensatori, la connessione tra anime umane e corpi animali non implica un'unione nel senso che l'anima si insedia effettivamente in un corpo animale. A loro avviso, la congiunzione si realizza piuttosto solo a livello superficiale. L'anima razionale segue solamente l'animale, senza essergli connessa in modo sostanziale, mentre l'animale stesso possiede una propria anima animale, connessa, come di consueto, al proprio corpo. Al contrario, l'anima umana e il corpo animale non costituiscono un'unità, ma entrano in relazione solo a livello esteriore (*en schesei*).

Per concludere, va quindi detto che con questo studio si è tentato di individuare due questioni centrali relative all'interpretazione della trasmigrazione delle anime nel Platonismo di epoca imperiale, le quali hanno dato un'impronta decisiva al dibattito sulla metempsicosi: da un lato, la conciliabilità della teoria della trasmissione ereditaria con la trasmigrazione stessa e, dall'altro, la reincarnazione in animali e (addirittura) in piante. Senza alcun dubbio, l'attenzione e la cura con cui i Medioplatonici e i Neoplatonici discutono riguardo alla corretta interpretazione della dottrina platonica mostra quanto venisse presa sul serio all'epoca la teoria della trasmigrazione delle anime. Al contempo, le discussioni attestano pure in modo evidente come i problemi relativi alla reincarnazione e alla dottrina della trasmissione ereditaria si lascino ricondurre a dibattiti metafisici e psicologici fondamentali.

Nota bibliografica

- CASAGLIA M. *et al.* (1997), *Plotino. Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguitti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, 2 voll., UTET, Torino.
- CHO D.-H. (2003), *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Steiner, Stuttgart.

- DODDS E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (trad. it. E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, introduzione di Maurizio Bettini, presentazione di Arnaldo Momigliano, trad. it. di Virginia Vacca de Bosis, Rizzoli, Milano 2009).
- DÖRRIE H., BALTES M. (1993), *Platonismus in der Antike*, 6.2, *Bausteine 169-181*, Frommann-Holzborg, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- LANZA D., VEGETTI M. (1971), *Aristotele. Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino.
- TONELLI A. (2016), [*Giuliano il Teurgo*]. *Oracoli caldaici*, testo greco a fronte, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano.
- VEGETTI M. (2010³), *Platone. La Repubblica*, introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, Rizzoli, Milano (1 ed. 2007).

Hobbes contro Aristotele. Il problema della conoscenza e la dottrina delle categorie

di *Carlo Altini**

Abstract

Hobbes aimed to replace Aristotelian philosophy: from his first studies at Oxford to the publication of *De corpore*, Hobbes's critical engagement with Aristotle extends widely (from logic to metaphysics, from physics to ontology, from anthropology to politics). This essay does not present the whole spectrum of the contrast between Hobbes and Aristotle: the analysis of this contrast is rather focused on a single issue, the doctrine of categories, which mainly concerns logic but also involves some theoretical questions about natural philosophy. In order to understand the basis, context and reasons for the Hobbesian criticism of the Aristotelian doctrine of categories, it is necessary to clarify the general background of his interpretation of the problem of knowledge. Hobbes bases the rational and demonstrative character of philosophical knowledge – modeled on mathematics and geometry – more on the theory of universals than on the relation between cause and effect, and for this reason he devotes himself to criticizing the Aristotelian doctrine of categories: while for Aristotle the categories are the most universal genres of being, for Hobbes they are only names, or denominations. Moreover, in Hobbesian philosophy the ten Aristotelian categories are reduced to only two: body and accident.

Keywords: Aristotle, Hobbes, categories, knowledge.

1. L'abbandono hobbesiano dell'aristolismo

Esiste una profonda differenza tra la formazione umanistica e la formazione filosofica di Hobbes. Mentre la sua prima formazione umanistica, tra il 1596 e il 1602, è centrata sugli storici e sui poeti greci e latini (Omero, De-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia; carlo.altini@unimore.it.

mostene, Euripide, Tucidide, Tito Livio, Cicerone, Seneca, Tacito), la sua formazione filosofica si svolge sotto il segno di Aristotele. Al Magdalen Hall di Oxford, tra il 1603 e il 1607, Hobbes studia la logica e la fisica aristotelica, senza trarne però elementi di sincero interesse¹: non tardano inoltre a manifestarsi i primi segni di insofferenza verso il pensiero aristotelico insegnato a Oxford, che dello Stagirita accentua la dimensione metafisica, presentata attraverso il sistema delle *disputationes* della Scolastica, e ritenuto da Hobbes responsabile della creazione e diffusione di «vuote sottigliezze» e di «insensate escogitazioni» prive di utilità scientifica e civile (cfr. Hobbes, 1839-45a, p. XIII; Blackbourne, 1839-45, pp. XXIV-XXVI). Questi segni di insofferenza verso l'aristotelismo si esprimono inizialmente con il recupero – negli anni Dieci e Venti del Seicento – degli amati studi umanistici² (durante i quali Hobbes utilizza però, a piene mani, anche la *Retorica* di Aristotele) e si sviluppano in modo organico – a partire dalla fine degli anni Venti, in seguito alla sua «scoperta» degli *Elementi* di Euclide – nella progressiva «geometrizzazione» della filosofia naturale, nella quale segue la strada aperta dalla nuova fisica di Galilei³. Il rifiuto hobbesiano dell'aristotelismo non finisce però qui, perché si esprime anche sul piano della «filosofia prima», soprattutto intorno ai problemi di metodo e di logica deduttiva⁴, e assume una manifesta evidenza anche sul piano della filosofia politica, nella quale viene radicalmente contestata l'idea aristotelica dello *zoon politikon* quale fondamento antropologico dell'ordine politico⁵. Il confronto critico di Hobbes con Aristotele si estende dunque ad ampio raggio e coinvolge integralmente, seppure in momenti diversi dello sviluppo del pensiero hobbesiano (cfr. Leijenhorst, 2002; Minerbi Belgrado, 2016), il suo tentativo di costruire un *nuovo* sistema filosofico, dalla logica alla metafisica, dalla fisica all'ontologia, dall'antropologia alla politica. È infatti evidente che il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae*, fin dalle sue iniziali intenzioni che si manifestano con la pubblicazione della terza parte dell'opera – il *De cive* (1642) – ben prima che giungano

¹ Per la biografia di Hobbes cfr. Schuhmann (1998), Martinich (1999), Malcom (2002).

² Cfr. Hobbes (1995). I primi testi hobbesiani che mostrano un chiaro distacco dall'aristotelismo sono l'*Introduzione* alla traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629) e *Short Tract on First Principles* (1631 ca.).

³ Oltre ai classici testi di Pacchi (1965) e Gargani (1971), per i primi riferimenti sulla filosofia naturale hobbesiana cfr. Shapin, Schaffer (1985), Bertman (1991), Giudice (1999), Lupoli (2006), Baldin (2017).

⁴ Sulla «filosofia prima» hobbesiana cfr. Bernhardt (1985-88), Demé (1985), Zarka (1987), Bernhardt (1988; 1993), Esfeld (1995), Gert (2001), Weber (2005), Paganini (2007), Pettit (2008), Paganini (2010).

⁵ Oltre ai classici lavori di Crawford B. Macpherson, Raymond Polin, Carl Schmitt e Leo Strauss, sulla cesura rappresentata dalla filosofia politica hobbesiana nei confronti dell'aristotelismo politico cfr. Lessay (1988), Bobbio (1989), Zarka (1995), Altini (2012).

a realizzazione la prima e la seconda parte – rispettivamente il *De corpore* (1655) e il *De homine* (1658) –, intende presentarsi come un sistema filosofico radicalmente *alternativo* a quello aristotelico⁶. Il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae* è fondato sull'idea che la scienza delle linee e delle figure, degnamente avviata da Pitagora, Aristarco e Filolao, è stata successivamente «strangolata con lacci verbali», «pietre filosofali» e «codici metafisici» (Hobbes, 1839-45b, pp. 1, 6, trad. it. pp. 61, 67) dai filosofi e teologi di tradizione aristotelica, almeno fino a quando Copernico e, soprattutto, Galilei hanno creato la possibilità di indagare la vera natura dei corpi e del moto, poi ulteriormente studiata da Harvey, Keplero e Gassendi. Aristotele e l'aristotelismo sono dunque ciò che ha impedito la formazione di una filosofia naturale e di una filosofia civile in grado di confrontarsi con la realtà delle cose:

La fisica, dunque, è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me stesso scritto *Sul cittadino* [...]. Si aggirava infatti nell'antica Grecia un fantasma, simile alquanto alla filosofia per una parvenza di gravità (ma dentro era pieno di frode e di sporcizia); e gli uomini incauti ritennero che fosse la filosofia [...]. Nati in quei tempi, i primi dottori della Chiesa, dopo gli apostoli, mentre tentavano di difendere la fede cristiana contro i gentili con la religione naturale, cominciarono a filosofare anch'essi e a mescolare con alcune sentenze tratte dai filosofi pagani le sentenze della Sacra Scrittura. In un primo momento, invero, accettarono da Platone alcune dottrine meno dannose; ma, in seguito, accogliendo molte dottrine stupide e false anche dai libri della *Fisica acroamatica* e della *Metafisica* di Aristotele, tradirono la cittadella della fede cristiana (ivi, pp. 3-4, trad. it. pp. 63-4).

La feroce polemica, quasi lo scherno, che Hobbes riserva alla metafisica e alla filosofia naturale aristotelica (cfr. anche Hobbes, 2012, vol. III, pp. 1056-60, trad. it. pp. 540-2) caratterizza anche il suo discorso filosofico-politico, nel quale Aristotele – più di Platone – è spesso il bersaglio preferito. Già negli *Elements of Law Natural and Politic* (1640) le teorie antropologiche e politiche di Aristotele vengono citate, direttamente o indirettamente, come esempio di errore, in particolare quando Hobbes rifiuta – oltre alla dottrina aristotelica delle virtù in termini di *medietà* – sia la teoria della naturale disuguaglianza tra gli uomini, sia l'esistenza del bene assoluto teorizzata nell'*Etica Nicomachea* (1152b27) in favore di una concezione soggettivistica del bene che giunge all'identificazione tra bene e piacere (cfr. Hobbes, 1994, §§ I.VII.3, I.XIII.3, I.XVII.1, I.XVII.14, I.XIX.5, II.V.1, II.VI.9, II.VIII.3, II.VIII.13). Nel *De cive* (1642) le critiche all'antropologia e alla

⁶ Questa consapevolezza emerge chiaramente fin dall'*Epistola dedicatoria*, datata 1° novembre 1641, a William Cavendish, terzo conte di Devonshire, che Hobbes appone alla prima edizione del *De cive*.

filosofia politica di Aristotele si ampliano in numero e profondità, giungendo alla loro formulazione più esplicita e compiuta. All'avvio dell'opera Hobbes non lascia infatti dubbi sull'oggetto principale della sua critica ad Aristotele: la teoria dell'uomo come animale naturalmente sociale. È da questo rifiuto fondamentale che hanno origine le diverse critiche hobbesiane alla politica aristotelica, per esempio intorno alla teoria delle forme di governo e al diritto di resistenza, oltre che alle concezioni della libertà, della legge e dell'*unità* politica (cfr. Hobbes, 1983, §§ 1.2, II.1, III.13, III.32, V.5, X.2, X.5, X.8, XII.3, XIV.2). Le critiche hobbesiane alla filosofia politica di Aristotele non mancano nemmeno nel *Leviathan* (1651), ma non aggiungono temi o argomentazioni sostanzialmente nuove rispetto a quelle già espresse nel *De cive* (cfr. Hobbes, 2012, vol. II, pp. 234, 258, 332-4, 414; vol. III, pp. 1056-60, 1090-6, trad. it. pp. 125, 141, 179-80, 219, 540-2, 550-5).

Com'è ovvio, in questa sede non è possibile affrontare l'intero spettro della contrapposizione tra Hobbes e Aristotele⁷: una specifica analisi di questo contrasto sarà dedicata a un unico tema, *la dottrina delle categorie*, che riguarda soprattutto la «filosofia prima» e che comporta anche alcune ricadute teoriche sul piano della filosofia naturale. Allo scopo però di comprendere il fondamento, il contesto e le ragioni della critica hobbesiana alla dottrina aristotelica delle categorie, è comunque necessario inquadrare, seppur in via preliminare, lo sfondo teorico generale di «filosofia prima» che, intorno al problema della conoscenza, Hobbes elabora esplicitamente contro Aristotele e che attraversa tutte le sue opere teoretiche, dalla prima parte degli *Elements of Law Natural and Politic* (1940) al *De motu, loco et tempore* (1643), da *Of Liberty and Necessity* (1646) alla prima parte del *Leviathan* (1651), dal *De corpore* (1655) al *De homine* (1658).

2. Il problema della conoscenza in Hobbes: tra «filosofia prima» e filosofia naturale

Al netto delle variazioni rintracciabili nelle diverse formulazioni della teoria hobbesiana della conoscenza tra gli *Elements*, il *De motu*, il *Leviathan*, il *De corpore* e il *De homine*, esiste un principio centrale della sua riflessione in merito alla conoscenza: l'essere umano conosce veramente

⁷ È comunque interessante sottolineare che il nome di Aristotele ricorre esplicitamente in diverse occasioni nelle opere di Hobbes, ma meno di quanto ci si possa aspettare: per esempio, in *Short Tract on First Principles*, in *Of Liberty and Necessity* e nel *De homine* è presente un'unica volta e in contesti secondari per l'argomentazione. Hobbes cita invece Aristotele più spesso nel *De cive*, nel *De motu, loco et tempore*, nel *Leviathan* e nel *De corpore*. Ma, ovviamente, non è necessario che Hobbes citi esplicitamente il nome di Aristotele per procedere alla critica delle sue posizioni intorno ai diversi temi di metafisica, logica, ontologia, etica e politica.

ed effettivamente solo quelle cose le cui cause dipendono dalla sua attività (cfr. Hobbes, 1983, *Prefazione ai lettori*, §§ XVII.28, XVIII.4; 1839-45b, § XXV.1; 1839-45c, §§ I.1, X.4-5). L'essere umano ha conoscenza esatta e certa, cioè scientifica, solo di ciò che fa, di ciò che costruisce, di ciò di cui lui è la causa, di ciò la cui costruzione è in suo potere o dipende dalla sua arbitraria volontà. Questa «costruzione» deve ovviamente essere deliberata e consapevole: solo così quel mondo che è una creazione umana – oggi lo definiremmo “il mondo delle istituzioni” – diventa completamente manifesto, proprio perché l'essere umano ne è la sola causa. È evidente che la natura, in sé, non rientra nell'ambito delle cose costruite dall'essere umano e per questo motivo la conoscenza della natura è, e sempre rimarrà, *ipotetica*:

Nessun discorso, di qualunque genere sia, può concludere a una conoscenza assoluta (*absolute knowledge*) di un fatto, passato o futuro, perché la conoscenza di un fatto è originariamente sensazione e da quel momento in poi memoria. Perciò la conoscenza delle conseguenze che si chiama scienza non è assoluta, ma condizionale (Hobbes, 2012, vol. II, p. 98, trad. it. p. 52).

Il carattere condizionale – e non categorico – delle proposizioni scientifiche non dipende solo dall'insufficienza del metodo fondato sulla (memoria della) sensazione. Per Hobbes – che qui si presenta come un Kant *ante litteram* – anche gli stessi fondamenti ontologici della filosofia naturale (il corpo e il movimento) sono *supposti* esistere: la scienza è pertanto la conoscenza delle conseguenze – cioè del rapporto causa/effetto nella forma logica dell'implicazione – e non l'accertamento di verità fattuali, visto che le strutture formali e linguistiche del discorso scientifico non forniscono garanzie sull'assetto ontologico della realtà. Questa concezione hobbesiana della conoscenza scientifica riposa su due distinti orientamenti, *sensismo* e *nominalismo* (e questo secondo orientamento implica a sua volta il *convenzionalismo*). Per quanto reciprocamente connessi, il primo orientamento è legato soprattutto alla filosofia naturale, il secondo alla «filosofia prima»⁸.

L'origine di ogni pensiero è la sensazione, la cui causa risiede nei corpi esterni che generano effetti operanti sulle capacità percettive dell'essere umano: i fenomeni di percezione vengono spiegati in termini quantitativi di addizione o sottrazione delle parti per effetto della trasmissione del moto grazie al contatto diretto tra corpi (cfr. Hobbes, 1994, cap. I.II; 1973, §§ XXX.3-6; 2012, cap. I; 1839-45b, §§ XXV.1-4). La sensazione è «conoscenza di fatto», ma non è scienza perché essa è data immediatamente, senza la mediazione del ragionamento: la sensazione è infatti un tratto caratteri-

⁸ La più compiuta presentazione della «filosofia prima» hobbesiana è contenuta nella parte seconda del *De corpore*.

stico dell'essere umano come dell'animale, mentre il ragionamento (che utilizza concetti e immagini derivanti dalle percezioni sensibili, ma non identificabili con esse) è prerogativa esclusiva dell'essere umano. La percezione prodotta dalla sensazione non può pertanto essere scambiata per la cosa in sé, ma deve essere compresa come una vaga immagine della cosa. Di tutto ciò è prova l'ipotesi *annichilatoria* del mondo, che chiarisce il carattere esclusivamente mentale dei contenuti concettuali della conoscenza:

Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo (*power cognitive*), dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti (*conceptions*) delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato (*annihilated*), egli tuttavia conserverebbe l'immagine (*image*) di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione (*imagination*) stessa. Queste immagini e le rappresentazioni (*representations*) delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà (*faculty*) o potere (*power*) grazie al quale siamo capaci di una tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire (Hobbes, 1994, p. 22, trad. it. pp. 10-1)⁹.

Nella filosofia hobbesiana l'esistenza extramentale dei corpi è una pura supposizione che non può essere giustificata per via empirica, visto che l'oggetto sensibile – all'interno del discorso scientifico – risulta avere una natura «artificiale» costruita con gli strumenti del linguaggio e della logica: nonostante la conoscenza sia resa possibile solo dalla sensazione, per Hobbes i fenomeni non corrispondono necessariamente alla realtà. È dunque evidente che questa concezione *soggettivistica* della sensazione – in quanto primo e necessario, ma *non sufficiente*, passo in direzione della conoscenza scientifica – non sfugge alla più generale concezione «costruttivistica» e «convenzionalistica» della conoscenza elaborata da Hobbes. Per questo motivo, se vuol essere conoscenza scientifica, la filosofia naturale deve essere fondata sulla «filosofia prima».

Accanto a questa particolare interpretazione del sensismo, la concezione hobbesiana della conoscenza trova il proprio fondamento nel nominalismo¹⁰: i nomi delle cose non corrispondono all'essenza o alla natura delle cose, perché essi sono imposti dalla decisione volontaria – e convenziona-

⁹ Sull'ipotesi annichilatoria del mondo cfr. anche Hobbes (1839-45b, § VII.1).

¹⁰ Sulla concezione hobbesiana del nome e del discorso cfr. Hobbes (1994, capp. I.IV-V; 1973, §§ XIV.1; 2012, cap. IV; 1839-45b, capp. II-III; 1839-45c, §§ X.1-2).

le – degli uomini allo scopo di indicare e di contrassegnare i concetti delle cose *pensate* (e non delle cose stesse). Solo l'istituzione dei *nomi* – che si articolano in *discorsi* attraverso la loro reciproca connessione – rende l'essere umano capace di scienza. La verità consiste, dunque, non in una qualche forma di *adequatio* tra *res* e *verba*, ma in una corretta ordinazione e connessione dei nomi all'interno delle proposizioni: la verità non riguarda la cosa – cioè la dimensione ontologica – ma la proposizione – cioè la logica (cfr. Hobbes, 1994, §§ I.V.10, I.VI.2-4; 1973, §§ XXX.15-18; 2012, cap. IV; 1839-45b, §§ III.7-8, III.10, V.1) – ed è resa possibile dalla corretta connessione dei nomi, in merito alla quale, però, Aristotele spesso si inganna (cfr. Hobbes, 1839-45b, §§ V.1-3, V.10-12, VIII.24). Il modo in cui l'essere umano realizza tale connessione è infatti il *calcolo*:

Quando una persona *ragiona*, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'*addizione* di parti o un resto derivante dalla *sottrazione* di una somma da un'altra. Fare la stessa cosa con le parole significa concepire in successione conseguente i nomi di tutte le parti fino al nome dell'intero oppure il nome dell'intero e di una parte fino al nome dell'altra parte [...]. Queste operazioni non riguardano soltanto i numeri, ma ogni specie di oggetti che possano essere addizionati e sottratti gli uni agli altri [...]. La *ragione* non è altro che il *calcolo* (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali che sono stati stabiliti di comune accordo per *notare* e *significare* i nostri pensieri (Hobbes, 2012, vol. II, p. 64, trad. it. pp. 34-5)¹¹.

Ritenendo che il soggetto dei nomi sia tutto ciò che può essere preso in considerazione nel calcolo logico-argomentativo (cioè nell'addizionare e nel sottrarre le definizioni), Hobbes afferma che la verità del discorso consiste nell'ordinare correttamente i nomi all'interno di una proposizione, evitando errori di metodo o di calcolo quali l'imposizione di nomi dei *corpi* agli *accidenti* (e viceversa; cfr. Hobbes, 2012, vol. II, p. 54-8, trad. it. pp. 30-2; 1839-45b, cap. VIII). Questa importanza delle denominazioni e delle definizioni determina in Hobbes la necessità di un confronto con la teoria degli universali (e, implicitamente, con la dottrina aristotelica delle categorie) in grado di fondare il carattere razionale e dimostrativo della conoscenza filosofica sulla centralità della *nomenclatura*: «Il modo in cui il discorso serve a ricordare la consequenzialità delle cause e degli effetti consiste nell'imporre *nomi* e nel *connetterli* fra loro» (Hobbes, 2012, vol. II, p. 52, trad. it. p. 27). I nomi, secondo Hobbes, possono essere propri e singolari, con riferimento a una sola cosa (Giovanni, quest'albero ecc.), oppure comuni a molte cose (uomo, albero ecc.) «ognuno dei quali, anche se è un solo nome, è tuttavia nome di diverse cose particolari e rispetto alla

¹¹ Cfr. anche Hobbes (1839-45b, §§ 1.2-3; 1839-45c, § X.3).

loro totalità viene detto un *universale*, poiché nel mondo non esiste nulla di universale a eccezione dei nomi. Le cose nominate, infatti, sono tutte individuali e singolari» (*ibid.*). Solo il nome proprio e singolare determina dunque l'immagine di un'unica cosa, mentre il nome universale ne richiama una qualsiasi presente in un determinato insieme, perché l'universale raggruppa molte cose grazie alla loro somiglianza in qualche accidente particolare¹².

Il carattere ipotetico e congetturale, a livello ontologico, della conoscenza razionale non implica una diminuzione dello statuto della «filosofia prima», al contrario: conoscere con certezza per Hobbes significa conoscere la verità delle proposizioni, senza fare riferimento alla «corrispondenza» tra il sapere teoretico e il sapere fattuale. Visto che l'esperienza non permette di giungere a conclusioni universali sui nessi di causa ed effetto, l'ipotesi annihilatoria del mondo – che rappresenta la *tabula rasa* del mondo dell'esperienza attraverso la sostituzione della realtà con un esperimento mentale in cui essa viene ricreata razionalmente – esplicita il carattere esclusivamente logico dei contenuti concettuali della conoscenza scientifica e istituisce una separazione tra il conoscere e l'essere, tra il linguaggio e le cose, tra la logica e l'ontologia. In Hobbes la nozione di verità non è dunque fondata su un tessuto di rapporti ontologici ma sull'univocità delle funzioni di simbolizzazione logico-formale degli enunciati e delle proposizioni: “vero” e “falso” sono proprietà del discorso, non delle cose, perché essi riguardano la coerenza formale del processo di deduzione degli enunciati, il cui statuto di certezza non è in funzione di un loro controllo fattuale (anche se tale controllo è ovviamente possibile e auspicabile, visto che è comunque necessario procurarsi una rappresentazione scientifica del mondo fisico che, se non «certa», ha almeno carattere di probabilità) ma della loro corretta dipendenza da definizioni convenzionali e calcoli deduttivi. La «filosofia prima» hobbesiana non ha pertanto una connotazione ontologica ma logico-formale, visto che rappresenta la

¹² «L'universalità di un solo nome nei confronti di più cose è stata la causa per cui gli uomini pensano che le cose stesse siano universali. E sostengono seriamente che, oltre a Pietro e Giovanni e tutto il resto degli uomini che esistono, sono esistiti o esisteranno al mondo, vi è pure qualcos'altro che chiamiamo uomo, e cioè l'uomo in generale, ingannando se stessi col prendere l'universale, o appellativo generale, per la cosa che esso significa [...]. È chiaro quindi che non vi è nulla di universale tranne i nomi, i quali sono per questo chiamati anche indefiniti» (Hobbes, 1994, p. 36, trad. it. pp. 35-6). Qui Hobbes sembra avvicinarsi alla struttura argomentativa aristotelica che, nelle *Categorie*, distingue tra sostanza universale e sostanze individuali, attribuendo a queste ultime la priorità logica e ontologica nei confronti della sostanza universale (cfr. Aristotele, *Categorie*, 2A11-2B22): «infatti, se non esistessero le sostanze individuali (Parmenide, Socrate ecc.), allora non esisterebbe nemmeno la sostanza universale».

condizione procedurale per la costruzione di un apparato metodologico artificiale di calcolo e di definizione linguistica orientato alla conoscenza dei corpi in movimento: essa costituisce la cornice strettamente logica, razionale e dimostrativa della conoscenza che crea le condizioni di possibilità per la filosofia naturale (i cui caratteri non sono solo logico-razionali, ma anche empirici, induttivi e sperimentali in quanto relativi alla percezione sensibile) attraverso la configurazione del metodo scientifico nelle due procedure complementari della risoluzione (o analisi) e della composizione (o sintesi)¹³.

Una volta definito dalla «filosofia prima» che la conoscenza scientifica è tale solo se fondata sui processi logico-linguistici della denominazione e della connessione tra i nomi per mezzo del calcolo, la filosofia naturale di Hobbes – il cui impianto è deterministico, in senso meccanicistico e materialistico, ed è modellato sulla nuova scienza di Galilei – si struttura intorno ai concetti di *corpo* e *movimento*, che portano in primo piano il nesso causa/effetto inteso come unica modalità di spiegazione «geometrica» dei fenomeni naturali. Il mondo è costituito solo di corpi cui inerisce necessariamente il movimento, considerato come la causa di tutti i mutamenti e di tutti i fenomeni naturali per la cui spiegazione non ha alcun ruolo un motore immobile: «La causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso» (Hobbes, 1839-45b, § IX.7). L'universo hobbesiano è pertanto un universo corporeo, in cui l'*ente* è *materia* e dal quale è esclusa qualsiasi forma di essenza incorporea, visto che anche Dio è *corporeo*¹⁴:

Il primo principio della religione in tutte le nazioni è *che Dio è*, vale a dire che Dio è realmente qualcosa e non una mera fantasia; ma ciò che è realmente qualcosa può essere considerato da solo per se stesso in quanto è *in qualche luogo*. In questo senso un uomo è una cosa reale; infatti, io posso considerare che egli *esiste*

¹³ Per una prima ricostruzione dei riferimenti filosofici – dalla teoria della conoscenza di Roberto Grossatesta al nominalismo di Ockham, dall'aristotelismo averroista di Nifo e Zabarella al meccanicismo di Galilei, Descartes e Harvey – in cui si inserisce il discorso hobbesiano sul metodo risolutivo-compositivo cfr. Gargani (1971, pp. 3 ss., 32 ss.).

¹⁴ In più occasioni Hobbes espone la sua critica dell'identificazione spiritualistica tra ente, sostanza ed essenza elaborata dalla Scolastica. Nell'*Appendix ad Leviathan* del 1668 (ma anche in *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof*, pubblicato postumo nel 1680, e in *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, pubblicato postumo nel 1682), l'argomentazione hobbesiana è fondata su principi deterministici e materialistici: niente esiste se non è un corpo, cioè un ente reale, esteso e collocato nello spazio (indipendentemente dal fatto di essere visibile o invisibile). Per questo motivo, Dio non può essere se non in quanto corpo: di conseguenza, nonostante la sua infinità, Dio è divisibile in parti; cfr. Hobbes (1988c, p. 248): «*Tutto ciò che non è corpo, non è ente*»; Id. (1988b); Id. (1988a, p. 120): «Io affermo che Dio è corporeo e infinito».

senza considerare che *esista* qualche altra cosa oltre a lui. Per la stessa ragione la terra, l'aria, le stelle, il cielo e le loro parti sono tutte cose reali. Inoltre, poiché ogni cosa che è reale qui, là o in qualsiasi luogo, ha dimensioni, cioè grandezza, tutto ciò che ha grandezza, sia visibile che invisibile, finito o infinito, è chiamato *corpo* da ogni persona istruita. Ne segue che tutte le cose reali, in quanto sono *in qualche luogo*, sono corporee (Hobbes, 1988b, p. 192).

Il Dio di Hobbes è la prima causa dell'universo (cfr. Hobbes, 1994, cap. I.XI; 1983, §§ II.2I, XIII.I, XIV.I9; 1973, cap. XII), in quanto – anch'egli – materia in movimento, cioè principio materiale. Il Dio delle cause, corporeo ma non personale, causa efficiente del movimento, struttura garante della scansione meccanica dell'universo materiale e della sua intelligibilità razionale, non è né il Dio biblico né il Dio dell'aristotelismo o della Scolastica¹⁵: la ragione naturale è in grado di riconoscere Dio solo come causa prima, non come ente o sostanza incorporea. Corpo e movimento sono principi necessari e sufficienti a spiegare, secondo Hobbes, tutti i fenomeni naturali. L'universo corporeo hobbesiano trova dunque in se stesso le ragioni per il proprio funzionamento e per la propria conoscibilità procedendo dalle cause agli effetti attraverso nomi, concetti, definizioni, calcoli.

3. La critica di Hobbes alla dottrina aristotelica delle categorie

All'interno di questo quadro generale della teoria della conoscenza di Hobbes, radicalmente antiaristotelica e antiscolastica, svolge un ruolo particolarmente significativo la sua riflessione critica sulla dottrina aristotelica delle categorie, presente soprattutto nel *De motu, loco et tempore*. Allo scopo di sottolineare la differenza tra logica e ontologia (con il primato della logica), Hobbes fonda il carattere razionale e dimostrativo della conoscenza filosofica – modellata sulla matematica e sulla geometria – più sulla *teoria degli universali* che sulla relazione causa/effetto e si dedica alla critica della dottrina aristotelica delle categorie. La posizione di Hobbes sulla teoria degli universali rende esplicito il suo riferimento ad Aristotele fin dall'avvio del *De motu*:

La filosofia è la scienza dei teoremi generali, ovvero di tutti gli universali in qualunque materia, la cui verità può essere dimostrata con la ragione naturale. La sua parte principale è il fondamento di tutte le altre è la scienza in cui si dimostrano i teoremi sugli attributi dell'ente in generale, parte della quale è chiamata filosofia prima. Pertanto in essa si tratta dell'ente, dell'essenza, della materia, della forma, della quantità, del finito, dell'infinito, della qualità, della causa, dell'effetto, del moto, dello spazio, del tempo, del luogo, del vuoto, dell'unità, del numero e di

¹⁵ Sulla teologia hobbesiana cfr. Giancotti (1995); Pacchi (1998); Overhoff (2000); Altini (2009; 2013).

tutte le altre nozioni di cui discute Aristotele in parte negli otto libri della *Fisica*, in parte in altri libri che poi alcuni intitolarono “quelli dopo la fisica”, per cui oggi la filosofia prima ha assunto il nome di *Metafisica* (Hobbes, 1973, § 1.1).

Al netto della polemica hobbesiana contro il tentativo di mediazione tra la filosofia aristotelico-scolastica e la nuova cosmologia fisica copernicano-galileiana proposto da Thomas White nel *De mundo dialogi tres* – e, implicitamente, contro le degenerazioni metafisiche di tutte le tradizioni aristotelico-scolastiche che hanno tradito e piegato ad altri scopi le dottrine di Aristotele¹⁶ – che caratterizza il *De motu* nella sua interezza, qui emerge chiaramente che Aristotele è il punto di riferimento per il discorso di Hobbes sugli universali e, di conseguenza, sulle categorie. In primo luogo, è necessario notare la preferenza mostrata da Hobbes per la denominazione di *filosofia prima* rispetto a quella di *metafisica*, allo scopo di evitare il comune fraintendimento della metafisica intesa come la scienza che trascende la natura: visto che in filosofia non si danno saperi di carattere soprannaturale, ogni riferimento a enti metafisici è fuorviante in quanto rischia di ridurre il discorso filosofico a rivelazione e non a dimostrazione scientifica. In secondo luogo, Hobbes intende trattare – proprio come aveva fatto, secondo lui, anche Aristotele – la questione dell’*ente*, intesa come la questione più comune, e più fondamentale, di tutte le altre questioni filosofiche, che riguardano invece gli enti particolari (il cielo, la terra, gli animali ecc.; cfr. Hobbes, 1973, § IX.16). Qui termina però l’accordo di Hobbes con Aristotele e inizia il suo confronto critico con lo Stagirita intorno alla scienza dell’ente e alla dottrina delle categorie¹⁷.

Nonostante in Aristotele le categorie indichino il modo in cui le cose sono, individuando le loro diverse caratteristiche originarie, la distinzione tra la teoria dello Stagirita e quella di Hobbes non può essere rappresentata semplicemente come una differenza tra ontologia e logica, tra *res* e *verba*: le categorie – che nel pensiero aristotelico sono dieci: sostanza/

¹⁶ Nonostante la sua feroce polemica antiaristotelica, Hobbes è ben avvertito della differenza tra il pensiero di Aristotele e le dottrine aristotelico-scolastiche che dominano le università europee tra Cinquecento e Seicento, tanto che in molti passaggi delle sue opere tende a distinguere tra gli insegnamenti di Aristotele e le dottrine scolastiche; cfr. Hobbes (1994, § II.VI.9; 1973, §§ VI.I-4, VI.9; 2012, vol. II, pp. 24, 48-50; vol. III, pp. 956 ss., 1054 ss., trad. it. pp. 12, 26, 491 ss., 540 ss.; 1839-45b, § XI.7).

¹⁷ Il *De motu* è l’opera hobbesiana nella quale il nome di Aristotele ricorre, in modo esplicito, più frequentemente. Oltre che sullo statuto della «filosofia prima» e della dottrina delle categorie, la polemica hobbesiana vi si snoda lungo più direzioni: la metafisica (§§ VII.2-5, IX.16, XXVII.3-6, XXXV.1-9), la fisica (con particolare riguardo al concetto di movimento e al problema del mutamento: §§ V.I, V.3, VI.4-9, XI.7-8, XIV.1-5, XXVII.7-12, XXVII.17-18, XL.2-8), l’astronomia (§§ V.5, VI.1) e la geometria (§§ VI.2-4). Per la critica hobbesiana della dottrina aristotelica delle categorie cfr. anche Hobbes (1839-45b, capp. VII-VIII, XII, XXVII-XXXIX).

essenza (*ousia*), quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, stare, avere, agire, patire (cfr. Aristotele, *Categorie*, 1b25 ss.) – hanno infatti valore logico-linguistico anche per Aristotele, in quanto intendono rispondere al problema della corretta predicazione degli enti universali attraverso la definizione del rapporto relativo di genere e specie. L'esclusività della dimensione logico-linguistica, senza riguardo alla dimensione ontologica, è tuttavia caratteristica tipica solo dell'approccio hobbesiano secondo cui tutte le categorie, compresa quella fondamentale di sostanza, non fanno altro che attribuire i nomi alle diverse rappresentazioni degli enti presenti nella mente:

Nel libro che intitolò *Categorie* ovvero *denominazioni*, Aristotele distinse i nomi delle cose, o le denominazioni, in dieci generi; alcuni nomi, infatti, vengono istituiti per le specie o le immagini stesse nella mente, i quali nomi rispondono alla domanda *Che cos'è*, cioè che cos'è quello di cui abbiamo l'immagine. La categoria *ousion*, o delle sostanze, consiste di queste immagini. Altri nomi rispondono alla domanda sulla parte dell'immagine; le parti dell'immagine nella mente sono l'estensione o la quantità, la figura, il colore e qualunque altra qualità sensibile, come la domanda «quanto è grande quello che vediamo o di cui abbiamo l'idea» (Hobbes, 1973, § v.2).

Mentre per Aristotele le categorie sono i generi più universali dell'essere, per Hobbes sono *nomi*, ovvero denominazioni degli enti; inoltre, nella «filosofia prima» hobbesiana le dieci categorie aristoteliche si riducono solo a due, il *corpo* e l'*accidente*. Su questa strada antiaristotelica Hobbes recupera esplicitamente la bipartizione di Platone tra l'*ens* e l'*esse* (senza con ciò aderire al modello delle idee platoniche, ma mantenendo ferma la prospettiva deterministica, materialistica e meccanicistica). Il primo genere indica tutte le cose che esistono, cioè i corpi; il secondo genere indica i modi mediante i quali gli enti sono concepiti, cioè gli accidenti che ineriscono ai corpi (cfr. Hobbes, 1973, p. 314, trad. it. p. 466): «il corpo è ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio» (Hobbes, 1839-45b, § VIII.1), mentre «l'accidente è il modo di concepire il corpo» (ivi, § VIII.2). Non tutto però è opposizione tra Hobbes e Aristotele. Esiste infatti anche una similitudine tra l'approccio hobbesiano e quello aristotelico alle categorie: così come Aristotele non includeva l'*essere* tra le categorie – in quanto l'essere non è un genere, perché non indica qualcosa di determinato –, allo stesso modo si comporta Hobbes, che considera l'essere come un accidente del corpo (Hobbes, 1973, p. 312, trad. it. p. 464). Inoltre Hobbes considera di proprio interesse la definizione aristotelica di accidente presente in *Metafisica*, 1026a34-1026b35, secondo la quale l'accidente è nel corpo non come parte, ma in modo tale che non può separarsi da esso senza la distruzione del corpo (cfr. Hobbes, 1839-45b, § VIII.3).

La prima categoria fondamentale della filosofia hobbesiana è comune il corpo, inteso come ciò che, non dipendendo dal pensiero umano, coincide con una parte dello spazio. In Hobbes la sostanza non è l'essere nel suo significato primo, come voleva Aristotele (cfr. *Categorie*, 2a10 ss., 2a34 ss., 2b6 ss.), bensì la cosa di cui abbiamo l'immagine nella mente. E lo stesso, nel *De motu*, vale per le altre categorie aristoteliche. Ciò non significa però che l'istanza fondamentale – la determinazione delle differenze tra le cose e della loro varietà – cui Aristotele, secondo Hobbes, aveva cercato di rispondere con la dottrina delle categorie fosse sbagliata o inutile perché, comunque, anche il compito della «filosofia prima» hobbesiana coincide con la definizione di una serie di denominazioni regolate e ordinate. In Hobbes questa definizione avviene, tuttavia, attraverso una *nomenclatura* dei diversi termini, da ente a corpo, da materia a forma, da essenza a accidente (cfr. Hobbes, 1973, §§ II.1-2, II.6, XII.3-4, XXVII.1-3, XXVIII.1-2, XXVIII.4-5), in modo da definire e spiegare i nomi utilizzati nelle argomentazioni affinché il loro significato sia univoco: «La vera filosofia è assolutamente identica a una vera, corretta e accurata nomenclatura delle cose; consiste infatti nella conoscenza delle differenze. Sembra tuttavia che le differenze delle cose siano note unicamente a colui che abbia imparato ad attribuire i giusti appellativi alle singole cose» (ivi, § XIV.1). Seguendo l'ordine delle categorie aristoteliche, che prende avvio con *ousia*, Hobbes inizia la sua opera di nomenclatura da *ente*, il nome più generale, all'interno del quale esistono due specie diverse, l'*ente immaginabile* (uomo, animale, albero ecc.) e l'*ente inimmaginabile* (Dio, gli angeli, gli spettri ecc.). Dalla propria analisi Hobbes esclude però tutti gli enti che appartengono alla seconda specie (le «sostanze incorporee» della filosofia e della teologia scolastica), dei quali non è possibile avere alcuna immagine nella mente, mentre si interessa esplicitamente degli enti di cui possediamo un'immagine, determinata nella mente umana dallo spazio corporeo occupato dall'ente stesso:

È *ente* tutto ciò che occupa uno spazio, ovvero ciò che può essere stimato in lunghezza, larghezza e profondità. Da questa definizione appare chiaro che *ente* e *corpo* sono la stessa cosa; infatti anche la definizione di corpo viene accolta come identica da tutti; pertanto, per intendere l'*ente* del quale parliamo, diremo sempre *corpo*. Ora, poiché il *corpo* è ciò che è fornito di dimensioni, ovvero che occupa uno spazio immaginario, non è importante per la corporeità che il corpo sia tenue o spesso, raro o denso, ma soltanto che occupi dello spazio (ivi, § XXVII.1).

Ente e *corpo* sono dunque nomi della stessa cosa. Ma anche *corpo* e *materia* sono nomi della stessa cosa, con l'unica avvertenza che si distinguono per la loro diversa considerazione della cosa: *corpo* indica la cosa esistente considerata di per sé, *materia* indica la cosa in quanto è suscettibile di una

nuova forma (con l'esclusione di ogni riferimento a sostanze immateriali). L'equivalenza tra ente, corpo e materia permette dunque una nuova e diversa considerazione del concetto aristotelico di *ousia*, dal quale viene espulso qualsiasi riferimento all'idea scolastica di «sostanza incorporea». La seconda – e ultima – categoria fondamentale della «filosofia prima» hobbesiana è l'*accidente* (che designa la rappresentazione del modo in cui il corpo viene concepito dalla mente del soggetto), equivalente sia all'*essere* sia all'*atto* (cfr. ivi, §§ XXVIII.4-5, XXXIV.2, XXXV.1-2). Infatti, nonostante l'*essere* possa essere non solo un verbo, ma anche un nome (come, per esempio, nella proposizione “essere uomo è essere animale” che rende necessario investigare di quale cosa è nome l'essere animale), l'*essere* significa comunque l'accadere qualcosa a un corpo per il fatto che viene concepito in modi differenti nella sua *attualità* (“Socrate è seduto”, “Socrate è in piedi” ecc.) e dunque coincide con l'attribuzione di un *accidente*:

L'essere non è altro che un *accidente del corpo*, mediante il quale viene determinato e contraddistinto il modo con il quale lo concepiamo. Perciò *essere mosso, riposa, diventare bianco* e simili li chiamiamo accidenti dei corpi e pensiamo che *si trovino* nei corpi, poiché sono diversi i modi con i quali concepiamo i corpi. Che gli accidenti si trovino e ineriscano nei corpi non deve essere inteso nel modo in cui comprendiamo che un corpo si trova in un corpo come la parte nel tutto, ma nel modo in cui il moto è nel corpo che viene mosso. Dunque, *essere* e *accidente* sono la stessa cosa [...] secondo la stessa opinione di Aristotele, il quale afferma che l'*accidente* è identico all'essere, l'*ente* identico a ciò che è [...]. Tuttavia si deve notare che non sempre i nomi degli accidenti hanno in sé la voce essere; infatti, talvolta essa viene inclusa nel verbo all'infinito (come quando per “essere vivente” si pone “vivere”), talvolta nel nome puro ovvero astratto dal tempo, come “stare bene è vita” per “stare bene è vivere” [...]. Certamente una gran parte del compito della filosofia consiste nel distinguere, dopo aver pronunciato un nome, se esso contenga virtualmente il nome *essere* oppure no; infatti, ciò equivale a discernere se la cosa designata da quel nome sia un corpo o un accidente (ivi, § XXVII.1).

Attribuire una caratteristica a un corpo per mezzo del verbo «essere» equivale ad attribuire un accidente a questo corpo, precisamente nel senso in cui la proprietà attribuita gli «accade». Gli accidenti, o i modi di concepire il corpo, sono però causati dal movimento e pertanto rappresentano il *diventire* che, quasi paradossalmente, coincide con l'*essere*. Nella «filosofia prima» hobbesiana accidente, essere, esistere, atto, «essenza concepibile» indicano la stessa categoria e hanno lo stesso significato (cfr. ivi, §§ XXVIII.4-5); corpo, materia ed ente indicano un'altra categoria e hanno lo stesso significato. Pertanto le categorie, o i generi, delle cose sono solo due: il corpo e l'accidente. Il corpo è una cosa inalterabile che ci appare soltanto sotto diverse specie (e dunque sotto diversi nomi) a causa dell'accadere degli accidenti ed esso non può essere generato né distrutto. L'ac-

cidente è la forma sotto la quale «appare» il corpo e attraverso la quale il corpo viene nominato: l'accidente è dunque generato e può essere distrutto, ma non è una cosa. In un'ideale scala gerarchica l'accidente è secondario rispetto al corpo, in quanto il corpo può essere predicato, ed esistere, di per sé, mentre l'accidente – che comprende in sé tutte le categorie di Aristotele, a eccezione di *ousia* – può essere predicato, ed esistere, solo relativamente al corpo. Nella «filosofia prima» hobbesiana esistono dunque solo il corpo e l'accidente: tutte le categorie (*ousia*, quantità, qualità ecc.) e tutti i termini della metafisica aristotelica (potenza, atto, forma ecc.) rientrano in una delle due categorie hobbesiane, che fondano e rendono possibile la sua filosofia naturale¹⁸. Così trasformata – rispetto alla dottrina aristotelica – in una nomenclatura di ciò che «accade» ai corpi, la nuova dottrina delle categorie di Hobbes costituisce un asse centrale della sua «filosofia prima», compatibile con la nuova fisica galileiana e funzionale a una rigorosa fondazione logico-linguistica dei risultati sperimentali della nuova scienza geometrica e meccanicistica, secondo cui il mondo è solo materia in movimento. La distinzione hobbesiana tra il corpo e l'accidente, o tra l'*ens* e l'*esse*, rappresenta così una sistematizzazione concettuale della fisica galileiana, a cui fornisce l'universale fondamento metodologico e logico che solo la «filosofia prima» – e non la filosofia naturale – può determinare.

Nota bibliografica

- ALTINI C. (2009), «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in “Rivista di filosofia”, 100, pp. 209-36.
- ID. (2012), *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- ID. (2013), «*Kingdom of God*» and «*Potentia Dei*». An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes's Thought, in “Hobbes Studies”, 26, pp. 65-84.
- BALDIN G. (2017), *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Olschki, Firenze.
- BERNHARDT J. (1985-88), *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, in “Archives de philosophie”, 48, pp. 235-49; 51, pp. 579-96.
- ID. (1988), *Essai de commentaire*, in Th. Hobbes, *Court traité des premiers principes*, PUF, Paris, pp. 59-274.
- ID. (1993), *Empirisme rationnel et statut des universalis. Le problème de la théorie de la science chez Hobbes*, in “Revue d'histoire des sciences”, 46, pp. 131-52.

¹⁸ Non può sfuggire, per esempio, che la categoria di accidente è determinazione logica del *movimento* inteso come causa universale in grado di spiegare l'accadere e il mutamento. Allo stesso modo non può sfuggire che la distinzione categoriale di Hobbes tra corpo e accidente rappresenta la declinazione logico-linguistica della distinzione fisica galileiana tra qualità primarie e qualità secondarie.

- BERTMAN A. (1991), *Body and Cause in Hobbes*, Longman Academic, Wakefield.
- BLACKBOURNE R. (1839-45), *Vitae hobbianaë auctarium*, autore R. Blackbourne, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini.
- BOBBIO N. (1989), *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.
- DEMÉ N. (1985), *La table des catégories chez Hobbes*, in “Archives de philosophie”, 48, pp. 251-75.
- ESFELD M. (1995), *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Frommann, Stuttgart.
- GARGANI A. G. (1971), *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino.
- GERT B. (2001), *Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology*, in “Hobbes Studies”, 14, pp. 40-58.
- GIANCOTTI E. (1995), *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli, pp. 239-58.
- GIUDICE F. (1999), *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Olschki, Firenze.
- HOBBS TH. (1839-45a), *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, authore seipso*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini.
- ID. (1839-45b), *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini (ed. it. *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972).
- ID. (1839-45c), *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica*, vol. II, Joannem Bohn, Londini (ed. it. *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972).
- ID. (1973), *Critique du «De mundo» de Thomas White*, éd. J. Jacquot, H. W. Jones, Vrin, Paris (ed. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino 2010).
- ID. (1983), *De cive. The Latin Version*, ed. H. Warrender, Clarendon Press, Oxford (ed. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979).
- ID. (1988a), *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall intitolato “La cattura del Leviatano”*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 97-183.
- ID. (1988b), *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 185-204.
- ID. (1988c), *Appendice al Leviatano*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 205-55.
- ID. (1994), *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford (ed. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968).
- ID. (1995), *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N. B. Reynolds, A. W. Saxonhouse, University

- of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Tre discorsi*, in D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*, Le Lettere, Firenze 2009).
- ID. (2012), *Leviathan. The English and Latin Texts*, ed. by N. Malcom, 3 voll., Clarendon Press, Oxford (ed. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989).
- LEIJENHORST C. (2002), *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Brill, Leiden.
- LESSAY F. (1988), *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris.
- LUPOLI A. (2006), *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- MALCOM N. (2002), *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford.
- MARTINICH A. P. (1999), *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MINERBI BELGRADO A. (2016), *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Carocci, Roma.
- OVERHOFF J. (2000), *The Theology of Thomas Hobbes's «Leviathan»*, in "Journal of Ecclesiastical History", 51, pp. 527-55.
- PACCHI A. (1965), *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1998), *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano.
- PAGANINI G. (2007), *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources*, in P. Sprinborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 337-57.
- ID. (2010), *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, UTET, Torino, pp. 9-104.
- PETTIT PH. (2008), *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton.
- SCHUHMAN K. (1998), *Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris.
- SHAPIN S., SCHAFFER S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton (II ed. 2011; trad. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994).
- WEBER D. (éd.) (2005), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris.
- ZARKA Y.-CH. (1987), *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris.
- ID. (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris (trad. it. *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001).

Ernst Cassirer e la tecnica come forma simbolica

di Giacomo Borbone*

Abstract

In his *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) Ernst Cassirer expanded the perspective of the Neo-Kantian Marburg School, which famously focused its research on the relationship between philosophy and science. As is well-known, Cassirer, in his *PSP*, demonstrated that the symbolic nature of concepts is not exclusive to science, but rather also distinguishes all spiritual fields such as myth, religion, art, technology and so on. In this essay I will take into account Cassirer's reflection on technology, which seems to have been rather neglected compared to the other symbolic forms taken into account by the main critical literature on Cassirer.

Keywords: language, philosophy, symbolic form, technical instrument, technology.

1. Introduzione

Nella sua opera maggiore, la monumentale *Philosophie der Symbolischen Formen* (1923-29), Ernst Cassirer amplia lo sguardo prospettico del neokantismo della Scuola di Marburgo, notoriamente impegnato ad indirizzare le proprie ricerche principalmente verso il rapporto tra filosofia e scienza. Cassirer, largamente influenzato dai due principali fondatori della "Scuola", ossia Hermann Cohen e Paul Natorp, aveva iniziato un fruttuoso percorso di ricerca che ricalcava sostanzialmente l'approccio dei suoi maestri e che trovò alloggio nella sua prima grande opera teoretica *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer, 1910)¹, all'interno della quale

* Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze della Formazione; giacomoborbone@yahoo.it. Ringrazio i due *referee* anonimi per l'attenzione prestata al mio lavoro, nonché per le loro precise indicazioni e per i suggerimenti proposti.

¹ Il titolo di quest'opera, com'è noto, è stato tradotto in maniera impropria; in tal caso

il filosofo di Breslavia mostra come a una concezione sostanziale della scienza sia subentrata una concezione funzionale della stessa, laddove la funzione viene intesa come una relazione matematica che a un qualunque valore x (cioè la variabile indipendente) fa corrispondere una e una sola y (cioè la variabile dipendente).

La concezione dell'universale nel campo della logica era per Cassirer esemplificata dal fronteggiarsi di due opposte tendenze: quella astrazionista, secondo la quale l'universale viene ottenuto tramite la generalizzazione di fatti empirici, e quella funzionale, laddove si ha una determinata regola alla quale sottostanno gli elementi empirici collegati l'un l'altro in serie. Nel primo caso, afferma Cassirer, l'universale «ci serve per innalzarci da ciò che è conosciuto e dato empiricamente a *classi e specie* (*Klassen und Arten*) sempre più alte e sempre più povere di contenuto» (Cassirer, 1975, p. 213), mentre nel secondo caso noi riuniamo nell'universale «un complesso di relazioni sempre più ricco, in virtù delle quali gli elementi empirici precedentemente separati si collegano per noi in *serie*» (*ibid.*). Infatti la caratteristica fondamentale di ogni scienza, precisa Cassirer, non consiste nel passivo rispecchiamento di una realtà già data, giacché «i mezzi con i quali essa [la scienza] pone i suoi problemi e formula le loro soluzioni, appaiono [...] come simboli intellettuali liberamente creati» (Cassirer, 1961, p. 5). Già con l'opera del 1910 Cassirer pose le basi della sua più ampia *Filosofia delle forme simboliche* (cfr. Luft, 2015, pp. 122-3), con la quale il filosofo tedesco, ampliando la prospettiva della sua prima opera teoretica come anche l'impianto originario del neo-kantismo marburghese, dimostra che la natura simbolica dei concetti non è esclusiva delle sole scienze naturali, ma caratterizza anche tutte le altre attività spirituali (ossia produttive) tra le quali occupano un posto centrale il mito, l'arte, il linguaggio e la religione.

È proprio l'attività simbolica che permette al soggetto umano di costruire il proprio universo rappresentativo, piuttosto che limitarsi a rispecchiare un universo già dato. L'attività simbolica, secondo Cassirer, si esplica attraverso tre funzioni principali, la prima delle quali è quella operante nel mondo mitico e religioso, da egli definita funzione *espressiva* (*Ausdrucksfunktion*). La seconda funzione, quella *intuitiva* (*Anschauungsfunktion*), opera invece al livello del senso comune, mentre la terza, ossia quella *significante* (*Bedeutungsfunktion*), trova espressione nel mondo della scienza, laddove al sostanzialismo aristotelico subentra il mondo delle relazioni matematiche. Il concetto di *forma simbolica* è in effetti quel filo che lega insieme, come in una trama unitaria, opere come *Substanz-*

col titolo di *Sostanza e funzione*, quando invece la corretta traduzione dal tedesco sarebbe stata *Concetto di sostanza e concetto di funzione* (cfr. Arnaud, 1973).

begriff und Funktionsbegriff, Philosophie der symbolischen Formen, Zur Logik der Kulturwissenschaften, e così via, le quali «poggiano tutte su di un livello argomentativo uniforme» (Rudolf, 2007, p. 52). Cassirer, in uno scritto del 1923 intitolato *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, precisa che per forma simbolica si deve intendere «ogni energia dello spirito, mediante la quale un contenuto spirituale dotato di significato è connesso ad un segno sensibile concreto ed interiormente riferito a tale segno» (Cassirer, 1983, p. 175). In questo senso la filosofia delle forme simboliche, scrive Cassirer, «non vuole essere una metafisica della conoscenza, ma una fenomenologia della conoscenza. Essa assume per questo la parola “conoscenza” nel senso più ampio e più esteso. Essa comprende con questo termine non solo l’atto del concepire scientificamente e dello spiegare teoreticamente, ma qualsiasi attività spirituale, in cui noi ci costruiamo un “mondo” nella sua forma caratteristica, nel suo ordine e nel suo “esser-così”» (Cassirer, 2001, p. 129).

È proprio all’interno della funzione simbolica che Cassirer colloca il contenuto delle forme culturali (cfr. Moss, 2015, p. 189); si tratta quindi, per Cassirer, di fondare una *morfologia dello spirito* le cui tracce «sono [...] già annunciate dallo stesso Kant, giacché l’esigenza di determinare la legge fondamentale della libertà, da un lato, e di definire i passaggi alla critica del giudizio estetico e teleologico, dall’altro, estendono il significato della stessa rivoluzione copernicana» (Cacciatore, 1993, p. 322). Cassirer è conscio della mancata analisi strutturale, da parte di Kant, delle *Kulturwissenschaften*, avendola egli di fatto applicata solo alle scienze matematiche della natura per estenderla in seguito ai fenomeni viventi nella *Critica del giudizio*; ma, secondo Cassirer, ciò non si traduce tanto in un limite intrinseco alla filosofia critica e alla sua impostazione, quanto invece evidenzia un semplice limite storico (cfr. Cassirer, 1980, p. 16). Cassirer, pertanto, non si arresta alla prospettiva kantiana culminata nella terza *Critica* e a tal scopo si serve del fondamentale concetto di *pregnanza simbolica* (*symbolische Prägnanz*), col quale Cassirer intende «la maniera in cui un’esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di “senso” racchiude in sé un determinato “senso” non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto» (Cassirer, 1966, p. 270).

Con tale concetto (assieme a quello di forma simbolica) Cassirer amplia notevolmente lo sguardo prospettico del criticismo kantiano, estendendolo di fatto a tutte le manifestazioni dello spirito. D’altra parte, nella prospettiva cassireriana uno dei compiti fondamentali della filosofia consiste nel risalire dai *fatti* delle *Geisteswissenschaften* alle loro *condizioni di possibilità*, cioè ai loro *principi*. Secondo Cassirer, la pregnanza simbolica pertanto «regola e struttura l’esperienza umana» (Paetzold, 1996, p. 431), al cui interno opera anche quel processo che il Nostro definisce *ideazio-*

ne simbolica (*symbolische Ideation*), che consiste appunto in un vedere spirituale, ideale (cfr. Cassirer, 2011, pp. 51-84; sul concetto di ideazione simbolica si veda Möckel, 2010, pp. 109-23). Difatti, visto e considerato che per Cassirer l'esperienza umana non è mai del tutto passiva anche al semplice livello della percezione sensibile, la realtà non è mai "data" ma è invece costantemente sottoposta a processi di ideazione simbolica e di determinazione di senso, per cui a ragione Carlo Sini ha sostenuto che in tal caso «è la funzione simbolica che va resa oggetto di considerazione e non i prodotti o gli oggetti di questa funzione» (Sini, 1991, p. 40). Si tratta quindi di prendere in considerazione non tanto la *forma formata* quanto invece la *forma formans* operante nel circuito simbolico, sicché per la filosofia diventa fondamentale concepire le forme simboliche non come opera compiuta (*ergon*) bensì come attività (*energeia*), secondo la nota distinzione stabilita da Humboldt² a proposito del linguaggio e che Cassirer applica all'intera gamma delle attività simbolico-produttive. Pertanto è la "funzione simbolica" (*symbolische Funktion*) della nostra coscienza che «genera nelle nostre rappresentazioni una tale pregnanza (*eine solche Prägnanz*)» (Schwemmer, 1997, p. 116).

A tal proposito Cassirer (1966, pp. 267-9) utilizza il celebre ed efficace esempio del "tratto di linea" (*Linienzug*), il quale assume un significato diverso a seconda dello sguardo prospettico utilizzato: ossia quello del puro senso espressivo, quello matematico, quello mitico e infine quello estetico. Dal punto di vista puramente espressivo il tratto di linea si presenta non tanto come qualcosa nel quale leggiamo solo il nostro interiore stato soggettivo, ma piuttosto come una forma che si dà a noi, dotata di una sua vita, di un suo proprio essere, di una sua obiettiva natura esprimente una totalità animata. Se invece concepiamo la linea come una figura geometrica, cioè da un punto di vista matematico, allora la precedente prospettiva muta drasticamente per diventare invece essa un modo per rappresentare una legge geometrica generale, in cui perde significato tutto ciò che si presenta come individuale: colore, spessore ecc. e valgono solo i rapporti tra essi, le loro relazioni e proporzioni, risolvibili in una formula analitica. Possiamo anche concepire la linea come un simbolo mitico rappresentante l'opposizione fondamentale tra due campi, il sacro ed il profano; e infine, per restare nell'ambito estetico, possiamo considerare la linea come un ornamento.

A detta di Cassirer si tratta quindi di estendere il metodo trascendentale all'intero mondo della cultura in modo da evitare di ridurlo all'analisi

² Scrive infatti Humboldt che la lingua «è il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di rendere il pensiero» (von Humboldt, 2000, p. 36).

della sola sfera scientifica. Tra le diverse attività produttive umane, com'è noto, Cassirer ha analizzato, all'interno della sua *Filosofia delle forme simboliche*, il linguaggio, il pensiero mitico e la fenomenologia della conoscenza, ma nella fase immediatamente successiva alla pubblicazione del terzo volume della sua opera maggiore, il filosofo di Breslavia estende e arricchisce ulteriormente le possibilità applicative del concetto di forma simbolica, ad esempio per l'analisi di fenomeni come l'arte³ e la tecnica. È nel corso di questa fase che Cassirer «tenta di rispondere alle nuove domande filosofiche e alla sfida che viene dal dibattito contemporaneo rendendo la propria strumentazione concettuale più aderente alla ricchezza dell'esperienza e della vita, senza revocare per questo il principio della *forma formans* che costituisce il punto archimedeo di tutta la sua filosofia della cultura» (Ferrari, 2002, p. 338). In questo lavoro focalizzeremo la nostra attenzione sul problema della *Technik*, al fine di individuare i tratti più significativi e attuali della riflessione cassireriana sulla fenomenologia della tecnica, che il Nostro interpreta non soltanto nella sua valenza simbolica e quindi non meramente strumentale, ma seguendo anche «una linea di ricerca antropologica che condurrà all'analisi della tecnica dei miti politici contenuta nel *Myth of the State* (1946)» (Raio, 2002, p. 119).

2. Critica della determinazione puramente esterna

Cassirer affronta di petto il problema della tecnica nell'importante scritto *Form und Technik* del 1930, pubblicato nel volume curato dall'amico e musicista Leo Kestenberg ed intitolato *Kunst und Technik* (cfr. Cassirer, 1930, pp. 15-61)⁴; anche se egli non mancò di trattare tale tema, sia pur *en passant*, in opere precedenti come *Sprache und Mythos* (1925) e *Philosophie der Symbolischen Formen*.

Nell'accingersi all'analisi del fenomeno della tecnica Cassirer, nel saggio del 1930, parte da una constatazione molto semplice, ossia dall'efficacia da essa assunta a livello globale; considerata sotto questo aspetto, la tecnica sembra mostrare il suo indubbio primato. Ma questa efficacia, se vista come il segno tangibile del peso schiacciante della tecnica sulle varie forze spirituali, sembra configurarsi come un destino ineluttabile al quale queste ultime sembrano essersi sottomesse senza possibilità di reazione alcuna. Cassirer si oppone con vigore a questa forma di rassegnazione, giacché appartiene proprio «all'essere e all'attività fondamentale dello

³ Sul concetto di arte come forma simbolica mi permetto di rinviare Borbone (2018, pp. 29-49).

⁴ Per il nostro lavoro ci siamo avvalsi della traduzione italiana contenuta in Cassirer (2004). Questo saggio è contenuto, insieme ad altri, anche in Cassirer (2013).

spirito che nel tempo esso non tolleri e ammetta alcuna determinazione puramente *esterna*» (Cassirer, 2004, pp. 95-6). A questa assenza di passività del pensiero di fronte a ogni determinazione puramente esterna – come nel caso della tecnica concepita nella sua efficacia meramente pragmatica – che Cassirer, inconsapevolmente o meno, sembra mutuare dalla filosofia della prassi di Fichte e Marx, si associa anche l'adesione del Nostro al celebre motto di Spinoza secondo il quale, come questi afferma nel suo *Trattato politico*, le azioni umane non vanno né derise, né compiante, né tanto meno detestate, quanto invece comprese (*nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere*: Spinoza, 2007, p. 1108). Cassirer, in primo luogo, si sforza infatti di comprendere con lucidità il fenomeno della tecnica, evitando così di scadere in banali apologie o demonizzazioni di un fenomeno notoriamente complesso e gravido di ripercussioni filosofiche, economiche e sociali. Nulla vieta alla filosofia di esprimere critiche, demonizzazioni, apologie, valutazioni o condanne, ma questi costituiscono momenti pur sempre successivi a un preliminare sforzo di comprensione del fenomeno indagato, giacché la coscienza intellettuale della filosofia «le impedisce di emettere una sentenza, prima di essere penetrata nell'essenza (*Wesen*) di ciò su cui essa giudica, e di averla concepita a partire dal suo principio proprio» (Cassirer, 2004, p. 113).

La novità della riflessione cassireriana sulla tecnica, rispetto a quella di un Heidegger secondo cui essa costituirebbe l'essenza stessa della *ratio* strumentale incarnata dalla scienza⁵, consiste nell'aver concepito quest'ultima come una forma simbolica paradigmatica⁶. Mentre Heidegger concepisce la tecnica come un fenomeno planetario consistente nella semplice manipolazione di ogni ente (su ciò cfr. Rosales Rodríguez, 1993, pp. 57-63), Cassirer utilizza invece, come filtro concettuale, la già citata distinzione humboldtiana al fine di cogliere la tecnica non come un *morto prodotto*, bensì come uno di quei «modi e direzioni fondamentali del *produrre*» (Cassirer, 2004, p. 115). Lungi dal considerare la tecnica in senso sostanziale, ossia come una *cosa* con delle proprietà, Cassirer si sforza invece di coglierne l'intima legalità la quale, sia chiaro, non coincide con le leggi deterministiche di stampo naturalistico, quanto invece con «le *condizioni* del suo funzionamento» (Hoel, van der Tuin, 2013, p. 191). In effetti la tecnica rappresenta una di quelle potenze produttive che hanno permesso all'uomo di superare i vincoli imposti dalla realtà sensibile, divenendo

⁵ Un'analisi del confronto tra la riflessione heideggeriana sulla tecnica e quella cassireriana, benché importante, richiederebbe troppo spazio, per cui rimandiamo il lettore all'ampia ed esaustiva introduzione di Annabella D'Atri al saggio cassireriano sulla tecnica (D'Atri, 2004, pp. 7-91) come anche a Ruin (2012, pp. 113-38).

⁶ Lauschke (2009, p. XII): «Technik ist eine paradigmatische symbolische Form».

quindi una sorta di *medium* tra esso e la realtà esterna. La tecnica diventa anch'essa espressione del processo di liberazione dell'uomo dalla sfera della sensibilità, come nel caso del linguaggio, dell'arte, della scienza e così via (cfr. Recki, 2013, p. 70). Cassirer, in questo frangente, utilizza due verbi che indicano una doppia modalità del venir a capo della realtà da parte dell'uomo: *Begreifen* (comprendere) e *Erfassen* (afferrare). Difatti noi non soltanto comprendiamo la realtà «nel *pensiero* teoretico-linguistico», ma la afferriamo «attraverso il medio dell'*operare*» (Cassirer, 2004, p. 120).

In ogni caso, Cassirer scioglie sin da subito ogni dubbio circa il dar forma proprio del pensiero e quello proprio della tecnica:

La “Forma” del mondo, sia nel pensare che nel fare (*Tun*), sia nel parlare che nell'operare (*Wirken*), non viene semplicemente accolta ed appresa dall'uomo, ma è necessario che sia “formata” da lui. Pensare e fare sono originariamente uniti, in quanto essi derivano da questa comune radice del formare e modellare e da essa gradualmente si dispiegano e si diramano (*ibid.*).

Analogamente al linguaggio, che non consiste unicamente nell'indicare oggetti ma anche nel dar forma al mondo, anche nel caso della tecnica l'azione subisce una conversione di tipo qualitativo per cui si passa dal mero *fare* all'*operare*, dal *Tun* al *Wirken*. Appare evidente, sia pur implicitamente, la critica alle filosofie della vita di Schopenhauer, Nietzsche o Spengler; quest'ultimo, tra le altre cose, a un anno dalla pubblicazione del saggio cassireriano, diede alle stampe il celebre *Der Mensch und die Technik* (Spengler, 1931). Secondo tali autori l'intelletto sarebbe schiavo della volontà di potenza (*Wille zur Macht*), mentre invece, scrive esplicitamente Cassirer nella sua postuma *Metafisica delle forme simboliche*, lo spirito si configura non tanto come *Wille zur Macht* quanto invece come *Wille zur Gestaltung* (configurazione):

Non il puro *dominio* sul mondo, ma la *formazione* del mondo è ciò per cui lottano il linguaggio, il mito, l'arte, la conoscenza e la religione. In ognuna di queste forme, se cerchiamo di riguardarle nell'insieme del loro sviluppo, a dire il vero si evidenzia uno stadio, nel quale appaiono ancora magicamente legate, nel quale stanno sotto la guida dell'affettività, del bisogno e della volontà. Queste forme sono usate come poteri e mezzi magici, che danno all'uomo l'“onnipotenza della volontà” e che sempre di nuovo gliela devono confermare. Ma tutto questo costituisce solo l'inizio, non la fine del loro sviluppo (Cassirer, 2003, pp. 33-4).

Lo strumento (*Werkzeug*) tecnico appare quindi come un *medium* che svolge la stessa funzione presente nel pensiero, la cui forma logica è caratterizzata da passi intermedi che uniscono la premessa e la conclusione della catena deduttiva. Ragion per cui lo strumento «compie nella sfera *oggettuale* la stessa funzione, che qui è rappresentata nella sfera del logi-

co: è come il *terminus medius* colto nella intuizione oggettuale» (Cassirer, 2004, p. 136). Così facendo, Cassirer integra la tecnica all'interno della sua filosofia delle forme simboliche, poiché tramite lo strumento tecnico l'uomo pone in essere proprio quella produttività che lo contraddistingue e che Goethe considerava l'essenza stessa della natura umana. È il caso di dire che in quanto *animal symbolicum* l'uomo è anche *animal productivum*. Come afferma Cassirer, questa forza produttiva tipicamente umana

non si manifesta altrove forse così chiaramente come nella sfera dello strumento. L'uomo agisce *con* esso solo in quanto in un certo qual modo, anche se all'inizio in maniera modesta, agisce anche *su* di esso. Esso diviene non solo mezzo di riformazione del mondo degli oggetti, ma in questo stesso processo di modificazione dell'oggettualità, lo stesso strumento sperimenta un mutamento e si sposta di luogo in luogo. E in *questo* mutamento l'uomo conosce ora un accrescimento progressivo, un vero e proprio potenziamento della propria coscienza di sé (ivi, p. 143).

Tale potenziamento è ben esemplificato dalla lettura, in chiave moderna, del mito di Prometeo, un dio *philanthropos* punito da Zeus per aver donato agli uomini «il fuoco degli dèi che è dispensatore di vita» (Cassirer, 2012, p. 110). Quest'ultima, scrive Jean-Pierre Vernant, «si trova dunque assicurata da un atto che ha doppiamente il carattere d'un artificio: esso è la sostituzione d'una tecnica del fuoco ad un fuoco naturale, ed è insieme un'astuzia che prende Zeus alla sprovvista» (Vernant, 1978, p. 275). Difatti, come ci racconta Platone nelle sue bellissime pagine del *Protagora*, Epimeteo, fratello di Prometeo, non era riuscito a donare agli uomini alcuna facoltà poiché le aveva già esaurite per gli altri animali. Prometeo, ben più saggio e scaltro del fratello, «non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efeso e ad Atena la loro sapienza tecnica insieme col fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo» (Platone, *Protagora*, 321d; trad. Reale, 2008). Il fuoco divino non simboleggia altro che la tecnica, con la quale l'uomo prende coscienza delle proprie capacità, affrancandosi in tal modo dal mito e dalla superstizione poiché *faber est suae quisque fortunae*. Il mito di Prometeo, come scrive acutamente Schelling, «è l'idea nella quale il genere umano, dopo aver prodotto l'intero mondo degli dei a partire dalla sua interiorità, ritorna a sé stesso, diviene cosciente di sé e del proprio destino (ha sentito l'aspetto infelice della fede negli dei)» (Schelling, 2002, p. 447). Sebbene il cosmo continui ad apparirgli ordinato e la realtà soggetta alla ferrea legge della natura, tuttavia «questa legge stessa non lo circonda come le mura di una prigione, quanto piuttosto egli, grazie ad essa, ottiene ed esperimenta una nuova libertà. Infatti la realtà stessa, nonostante la sua forte ed indistruttibile legalità, non appare come un es-

serci del tutto pietrificato, ma come una materia modificabile e capace di forme. La sua forma non è pronta e definitiva, ma offre al volere ed al fare dell'uomo un raggio d'azione di incalcolabile ampiezza» (Cassirer, 2004, p. 144). Il cosiddetto *ambito del fare tecnico*

sembra essere in massimo grado legato in tutto alla semplice utilità, sembra essere una volta per tutte votato ad essa. Il mezzo fondamentale in virtù del quale nella tecnica l'uomo è legato all'essere della natura, e in virtù del quale sembra legarsi ad essa, rappresenta il vero inizio dell'autoliberazione dello spirito. Infatti, nello *strumento* l'immediato afferrare dell'oggetto è sostituito da un rapporto mediato ad esso. Gli scopi della volontà e del desiderio ora si allontanano: invece di essere spinto da una costrizione istintiva, da una superiorità della natura, alla quale non ha nulla da opporre, l'uomo li guarda, per così dire, in un *medium* rifrangente. Lo strumento può sorgere solo là dove lo spirito è divenuto capace di cogliere un oggetto "possibile" e di concepirlo, invece di consegnarsi direttamente a un oggetto reale e di perdersi in esso. E la *coscienza* di questa nuova posizione rispetto alla realtà si esprime nel fatto che l'uomo non solo crea e usa lo strumento, ma allo stesso tempo lo *venera*. In questa venerazione che è stata mostrata come uno dei motivi fondamentali dell'immagine mitica del mondo, lo strumento è innalzato a ciò che è e che fa dal punto di vista immediatamente materiale, è *riguardato*, come una forza spirituale; e questa sua intuizione, questa sua trasformazione e proiezione in ideale, diviene ora il germe e il punto di partenza di una nuova visione d'insieme, che l'uomo trae dal mondo esterno e da se stesso (Cassirer, 2003, pp. 50-1).

La tecnica dischiude quindi un mondo nuovo, un mondo di forme che riflette il processo di liberazione dell'uomo dai vincoli naturali, sicché con la tecnica pienamente sviluppata l'uomo non mira più a imitare la natura, quanto invece a superarla con strumenti che contrastano continuamente la realtà naturale, un tempo invece assunta come modello da seguire. Cassirer condivide quindi in parte la tesi di Ernst Kapp, il quale considerava gli strumenti tecnici come un'estensione degli arti umani; d'altronde tale tesi perde la propria validità non appena si consideri la maturità raggiunta dalla tecnica, coincidente con il superamento della mera imitazione della natura. Come scrive Cassirer, riferendosi a Kapp in un passo del secondo volume della sua *Filosofia delle forme simboliche* dedicato al pensiero mitico,

La fondazione della "filosofia delle forme simboliche" ha mostrato come il concetto che qui si è cercato di indicare e di definire come "organo-proiezione" abbia un'importanza che va molto al di là del dominio tecnico e della conoscenza tecnica della natura. Se la filosofia della tecnica si occupa degli organi corporeo-sensibili diretti e indiretti in virtù dei quali l'uomo dà al mondo esterno la sua determinata forma e la sua determinata impronta, la filosofia delle forme simboliche volge il suo problema alla totalità delle forme spirituali di espressione (Cassirer, 1964, p. 302).

Cassirer, con la sua filosofia delle forme simboliche, vuole infatti dimostrare che a un determinato grado di sviluppo tecnico gli strumenti cessano di essere una mera proiezione degli arti umani, giacché la loro sfera risulta essere dominata dalla nota legge marxiana della *emancipazione dal limite organico*, per cui la tecnologia, come scrive Marx in una nota del primo libro del *Capitale*, «svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura» (Marx, 1972, pp. 72-3). La storia della tecnica mostra infatti che quest'ultima diventa sempre più espressione del pensiero umano il quale, affrancandosi dai limiti organici, prende consapevolezza delle proprie possibilità in un grado sempre maggiore. D'altronde, come ebbe ad affermare Engels, «la mano, sola, non avrebbe mai costruito la macchina a vapore, se il cervello dell'uomo non si fosse sviluppato correlativamente con essa, accanto ad essa, e in parte attraverso di essa» (Engels, 2016, p. 331). La riflessione di Engels ricalca parzialmente una nota tesi di Aristotele secondo il quale, a differenza di quanto sostenuto da Anassagora, l'uomo non è il più intelligente fra gli animali per il fatto stesso di avere le mani, giacché «è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente» (Aristotele, *De part. an.*, 687a9-10; trad. Vegetti, 1973). Negli strumenti tecnici si trova incorporata una conoscenza sempre più profonda delle leggi di natura, per cui ha ragione Evandro Agazzi allorquando afferma che la macchina moderna «non è il puro ricavato di esperienza ed osservazione, bensì il frutto di un progetto inizialmente astratto, è la concretizzazione di un modello razionale, di cui “si sa già” come dovrà funzionare e perché funzionerà in quel dato modo prima ancora di averla costruita e “vista”, in quanto sfrutta in condizioni ottimali e idealizzate quelle leggi di natura che nel mondo naturale non riescono mai ad agire allo stato puro» (Agazzi, 2008, p. 42)⁷. Questo aspetto della tecnica, ossia il suo non essere più un semplice accessorio della realtà naturale, permette dunque di fondare «un nuovo ordine che non viene trovato prendendo a modello la natura, quanto piuttosto spesso e consapevolmente in contrasto con essa. La scoperta di un nuovo strumento rappresenta una modificazione radicale, una rivoluzione della *forma* di produzione vigente, della maniera stessa di lavorare» (Cassirer, 2004, p. 156). A ciò si lega anche quella che Cassirer considera la più alta e autentica funzione di ogni forma simbolica – tecnica compresa – la quale consiste nel fatto che «essa

⁷ Ricordiamo, inoltre, anche il celebre brano marxiano sull'ape e l'architetto: «Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*» (Marx, 1972, p. 196).

contribuisce, con i suoi mezzi e nella sua propria peculiare direzione, a questo scopo: al passaggio dal regno della “natura” al regno della “libertà”» (Cassirer, 2003, p. 138).

È esattamente in questo processo di riflessione sulla natura e nella progressiva emancipazione “dai limiti organici”, che risiede la libertà umana, come ha lucidamente illustrato Hegel nella terza parte dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*:

La concezione, per cui l'uomo, in un cosiddetto stato di natura, in cui egli avesse soltanto i cosiddetti semplici bisogni naturali e adoperasse per loro appagamento soltanto i mezzi, come glieli concede immediatamente una natura contingente, vivrebbe in libertà riguardo ai bisogni è [...] un'opinione falsa; poiché il bisogno naturale come tale, e l'immediato appagamento di esso sarebbe soltanto lo stato della spiritualità immersa nella natura, e, quindi, della rozzezza e della non-libertà; e la libertà sta unicamente nella riflessione dello spirituale in sé, nella sua distinzione dal naturale e nel suo riflesso su questo» (Hegel, 1954, § 195, p. 172).

L'aver inteso la tecnica come una forma simbolica paradigmatica, spinge Cassirer a fare un ulteriore passo in avanti; in sostanza, si tratta di vedere se è possibile collocare la tecnica «all'interno del proprio sistema generale individuandone le specifiche modalità di simbolizzazione» (D'Atri, 2008, p. 191). Questo passo ulteriore viene da Cassirer attuato col suo parallelismo tra tecnica e linguaggio.

3. Linguaggio, Tecnica e *Telos*

A proposito del passaggio dal regno della *natura* al regno della *libertà*, Cassirer rinviene un'interessante analogia tra tecnica e linguaggio o, per meglio dire, tra funzione tecnica e funzione linguistica. A proposito del linguaggio e della sua progressiva fase di emancipazione dai dati di senso immediati, Cassirer afferma infatti che dapprima l'uomo, per il tramite del linguaggio, agisce in prossimità della natura, per cui esso si attiene «alla diretta impressione sensibile della cosa e cerca quindi, per quanto è possibile, di fissarla nel suono, in forma fonica e, per così dire, di esaurirla. Ma quanto più progredisce sulla sua strada, tanto più si libera da questo legame immediato» (Cassirer, 2004, p. 157); il linguaggio abbandona pertanto «la via dell'espressione onomatopeica» (*ibid.*) e infine «si libera dalle pure metafore foniche, per divenire puro simbolo» (*ibid.*). Il valore del linguaggio, come anche la sua natura specifica, risiedono pertanto «non già nella vicinanza al dato immediato, ma nel progressivo allontanamento da esso» (Cassirer, 1961, p. 161). A detta di Cassirer, anche la tecnica sottostà «alla norma generale che domina l'insieme dello sviluppo della cultura» (Cassirer, 2004, p. 157) oppure, per dirla con le parole di Sommerfelt

– che inconsapevolmente o meno ne riprende la tesi – «il linguaggio e lo strumento sono i due fattori che hanno permesso all'uomo di diventare uomo» (Sommerfelt, 1954, p. 106).

In ogni caso, la via che conduce a tale norma non è immune da conflitti e punti nevralgici, giacché da uno stato di ingenua e immediata unione con la natura si giunge, infatti, a uno strappo insanabile con quest'ultima proprio nel momento in cui, scrive Cassirer, «l'uomo intraprende l'avventura di liberarsi dalla tutela della natura e di porsi alle dipendenze solo di sé stesso, della propria volontà e del proprio pensiero» (Cassirer, 2004, p. 157); così facendo l'uomo rinuncia «a tutti i benefici che racchiude in sé il contatto immediato con la natura. E una volta troncato quel filo che lo legava ad essa, egli non può più riannodarlo in altro modo» (*ibid.*). Riferendosi allo scritto *Arbeit und Rhythmus* di Karl Bücher (1899), Cassirer precisa che in diverse tribù il lavoro è strettamente connesso a pratiche danzanti, al punto che in alcune di esse, come ad esempio in quelle indiane, la parola utilizzata per indicare il lavoro e la danza è la medesima. Difatti l'esito «del lavoro dei campi dipende, per la coscienza di queste tribù, non meno che dall'esecuzione di determinate azioni tecniche rivolte verso l'esterno, dalla precisa esecuzione dei canti e delle danze del loro culto» (Cassirer, 2004, p. 159). La conseguenza più palpabile di una tale frattura – che avviene quando lo strumento irrompe nella vita dell'uomo, ponendosi tra quest'ultimo e la sua opera – consiste in una inversione del rapporto mezzo-fine; lo strumento, da mezzo per raggiungere un determinato *telos*, cioè un'opera, diventa esso stesso il fine da raggiungere. Ciò appare ancora più evidente all'interno della catena del processo produttivo che storicamente si afferma con forza nel corso della rivoluzione industriale, laddove a un uomo sempre più elementare si sostituiscono macchine sempre più complesse:

Quanto più [...] la tecnica progredisce e quanto più agisce in essa la legge della «emancipazione dai limiti organici», tanto più questa unità originaria si lacera fino, in ultimo, a rompersi completamente. Il nesso di lavoro e opera cessa di essere un nesso *vissuto* in modo particolare. Infatti il *termine* dell'opera, il suo autentico *Telos*, è riservato alla macchina, mentre l'uomo, nell'insieme del processo lavorativo diviene un semplice dipendente, un pezzo, che sempre più si trasforma in frammento (ivi, pp. 159-60)⁸.

⁸ Sulla complessità sempre crescente degli strumenti tecnici si veda anche il celebre esempio del selvaggio da Max Weber proposto in *La scienza come professione*: «Mentre viaggiamo in tram non abbiamo la minima idea di come esso faccia a muoversi, a meno che non siamo dei fisici. Ma neppure abbiamo bisogno di saperlo. Ci basta poter “fare assegnamento” sul comportamento della vettura e adeguarvi il nostro, mentre nulla sappiamo di come si costruisca un tram capace di muoversi. Il selvaggio conosce i suoi strumenti in maniera incomparabilmente migliore di noi» (Weber, 1997, p. 87).

Il processo ivi descritto mostra non poche affinità con il concetto marxiano di estraneazione (*Entfremdung*), secondo cui a un processo di svalorizzazione del mondo si accompagna quello della valorizzazione del mondo delle cose (Marx, 2002, p. 71). Analogamente a Marx, anche Georg Simmel (1900) ritenne necessario il superamento di ciò che egli definì processo di *cosalizzazione* (*Versachlichung*), descritto in termini di contrapposizione tra *spirito oggettivo* e *spirito soggettivo*. Difatti, se da un lato lo spirito (inteso come metafora del genere umano) deve oggettivarsi – tramite il lavoro, l'arte, i sistemi politici, il diritto ecc. – per dare forma concreta al proprio patrimonio storico-intellettuale, dall'altro lato lo spirito soggettivo (ossia l'individuo) deve riappropriarsi di tale patrimonio oggettivato al fine di realizzare una sintesi piena tra spirito oggettivo e spirito soggettivo (cioè la *cultura* nel senso più ampio del termine). Ma la soluzione prospettata da Simmel, che Cassirer sottopone a critica, si limita invero a una accettazione passiva dello stato di cose esistente, per cui l'unico rimedio consisterebbe da un lato nel rassegnarsi a un presente oramai imm modificabile e dall'altro in un rifugio nella soggettività dell'arte, intesa come l'unica forma rimasta di perfetta unione tra soggetto e oggetto. Inoltre, sempre secondo Simmel, la tecnica mostra nella maniera più evidente la *tragedia della cultura moderna*, laddove l'io si infrange contro il mondo delle cose, riducendo in mille pezzi la sua libera soggettività (Simmel, 1968, pp. 116-47). In effetti, scrive Cassirer, «questo esito tragico [...] non appare altrove così implacabilmente chiaro come nello sviluppo che ha vissuto la tecnica moderna» (Cassirer, 2004, p. 161). Ma è altresì vero che la tecnica non è di certo la causa scatenante del crescente processo di desertificazione dell'uomo, nel corso del quale, per dirla con le parole di Albert Schweitzer (2014, p. 25), «la dimensione spirituale inaridisce in lui». Usare come parametri di valutazione il piacere o il dispiacere, l'utilità o gli svantaggi della tecnica o, per sintetizzare, la pura vita organica, sarebbe per Cassirer un modo alquanto triviale di affrontare la questione della tecnica. Secondo il filosofo di Breslavia, infatti, il «criterio di giudizio, in base al quale deve essere valutata [la tecnica], non può alla fine essere altro che il criterio dello spirito, non quello della pura vita organica: la legge che le si deve applicare deve essere tratta dall'insieme delle forme del mondo spirituale, non dalla sfera del meramente vitale» (Cassirer, 2004, p. 162). Fino a quando si rimane ingabbiati all'interno dei fattori esterni alla tecnica, ovvero se ci si sofferma unicamente sui suoi effetti e sulle sue conseguenze, allora «non può ricavarsi nulla» (ivi, p. 180). Cassirer, in questo senso, ha anticipato non pochi temi della contemporanea corrente dei cosiddetti *Science and Technology Studies*, che negli ultimi decenni ha avuto una grande diffusione⁹ e tra i cui esponenti possiamo annoverare il

⁹ Si veda, ad esempio, l'opera collettiva Hackett *et al.* (2008), che nelle sue oltre 1000

francese Bruno Latour. Questi, infatti, nell'analizzare il fenomeno della tecnica, si è soffermato più volte sulla necessità di collegare strettamente *techne* ed *episteme*, mentre invece correnti ispirate all'analitica esistenziale di Heidegger si sono soffermate sui fattori *esterni* alla tecnica, precludendosi così la possibilità di carpirne la natura. Per Cassirer c'è infatti un modo diverso di porre la questione, il quale consiste nel chiedersi se gli effetti e le conseguenze della tecnica siano contenuti nel suo stesso *principio di formazione*. Abbiamo infatti visto che la tecnica ha contribuito al processo di liberazione dell'uomo dai vincoli imposti dalla natura, tuttavia il momento in cui la tecnica è stata fatta oggetto di specifiche analisi di natura etica o filosofica ha coinciso con una contingenza storico-economica ben precisa: il modo di produzione capitalistico. Un errore molto spesso commesso in sede teorica è consistito proprio nella identificazione dello spirito della tecnica con lo spirito del capitalismo, per cui la demonizzazione dell'uno comporta necessariamente la demonizzazione dell'altra. L'intreccio tra tecnica e capitalismo è da considerarsi piuttosto come l'effetto di una particolare situazione storica, che non può di certo essere sciolto dalla sola tecnica; difatti, scrive Cassirer, «siamo in un punto in cui solo l'inserimento di una nuova forza della *volontà* può produrre un reale cambiamento. In questa costruzione del regno della volontà e delle *convinzioni* di base, sul quale si fonda ogni comunità morale, la tecnica può fare solo da serva, non da guida» (Cassirer, 2004, p. 181). In buona sostanza, la tecnica deve sottostare non tanto, per dirla con Kant (1982, p. 244), alla *necessitas problematica* o necessità dei mezzi, bensì alla *necessitas legalis*, ossia alla necessità dei fini:

Essa non può dare a se stessa i suoi fini, per quanto essa possa e debba contribuire alla loro realizzazione; essa comprende al meglio il suo proprio senso ed il suo fine, se decide di non poter giammai essere fine a se stessa, ma che deve subordinarsi ad un altro «regno dei fini», a quella teleologia autentica e definitiva, che Kant ha indicato come Etico-teleologia (Cassirer, 2004, p. 181).

Cassirer giunge così al punto decisivo, e finanche attuale, della sua analisi sulla fenomenologia della tecnica, consistente cioè nell'esigenza di una *smaterializzazione* ed *eticizzazione* di quest'ultima, in vista di una armonizzazione tra valori etici e tecnica. Quest'ultima, puntualizza giustamente Cassirer, non si limita a obbedire alle semplici leggi di natura, che essa inevitabilmente riconosce in quanto premesse necessarie del suo stesso operare; difatti, è altresì vero che la natura è anche «un qualcosa da *porre*

pagine presenta un quadro esaustivo di questo vasto campo di interesse. Non si dimentichi inoltre il fondamentale contributo filosofico di Hans Jonas, incentrato sul rapporto tra tecnica e antropologia: cfr. Jonas (1974; 1979; 2011).

costantemente *di nuovo*, un qualcosa da formare di continuo», per cui la tecnica, assieme al regno della realtà, scopre anche un «regno di libere possibilità» (ivi, pp. 169-70) che non rispecchia di certo la mera fatticità; proprio in tale aspetto, secondo il Nostro, possiamo rinvenire «il risultato più grande e considerevole della tecnica» (ivi, p. 169). Il creare tecnico, lungi dal limitare il proprio sguardo prospettico alla sola fatticità, «sottostà alla legge del precorrimiento puro, di uno sguardo anticipante che riesce a stendere una mano sul futuro e a condurre ad un nuovo futuro» (ivi, p. 171), dispiegando in tal fatta tutta la sua essenza prometeica (ricordiamo che il nome *Prometeo* vuol dire per l'appunto «colui che vede prima»).

Nell'ottica cassireriana, pertanto, la tecnica non viene concepita come un'attività guidata dalla cieca volontà di potenza, sebbene negli anni in cui scrive Cassirer ciò appare come un dato di fatto indubitabile. Ciò che Cassirer vuol mettere in luce e insieme criticare è l'utilizzo privo di fini che della tecnica è stato fatto, avulso cioè da quella funzione educativa che la filosofia ha il dovere di esercitare allo scopo di rendere gli uomini consapevoli del proprio compito, cioè la libertà intesa come autodeterminazione. Il Nostro conclude il saggio sulla tecnica auspicando la realizzazione di tale compito, giacché tutti gli aspetti nefasti attribuiti alla tecnica «si fondano in ultimo sul fatto che essa non solo non ha compiuto fino ad ora questa sua alta missione, ma che anzi è ancora appena riuscita a comprenderla» (ivi, p. 182).

4. Conclusioni

L'aspetto interessante della riflessione cassireriana sulla tecnica consiste nell'averne colto il principio formativo e nell'aver allontanato la tecnica, di fatto, dalla posizione marginale o periferica da quest'ultima occupata all'interno delle varie forme culturali. Cassirer lamenta infatti il suo mancato inserimento all'interno di una più ampia costellazione di forme culturali convergenti verso un unico centro gravitazionale: la libertà. Quest'ultima non è un qualcosa di bell'è pronto, né casca dal cielo come le idee delle quali parlava Antonio Labriola¹⁰; la libertà è piuttosto, in senso kantiano, equivalente di autonomia anche se essa, precisa Cassirer, «non significa "indeterminismo"; significa piuttosto una specie particolare di determinazione. Significa che la legge cui noi obbediamo nelle nostre azioni non ci è imposta dall'esterno, ma che il soggetto morale la dà a se stesso» (Cassirer, 1971, p. 486). In questo senso la libertà etica assume le vesti di un compito e non di un fatto e per possederla, afferma Cassirer, «dobbiamo cercar-

¹⁰ Come scrive il filosofo cassiniano, «le idee non cascano dal cielo; né noi riceviamo il ben di dio in sogno» (Labriola, 1976, p. 573).

la», anche perché se l'uomo «dovesse seguire semplicemente i suoi istinti naturali, egli non si affannerebbe a procurarsi la libertà; sceglierebbe piuttosto la dipendenza. Evidentemente, è molto più facile dipendere da altri che non pensare, giudicare e decidere per proprio conto» (*ibid.*). Cassirer, in questi passi de *Il mito dello stato*, si riferisce chiaramente ai miti politici moderni il cui *modus operandi*, a differenza di quello utilizzato nelle dispute religiose del passato, non ha preso le mosse dalla proibizione di certi atti per poi modificare le coscienze; al contrario, i miti politici moderni «si sono invece proposti di cambiare gli uomini per poter regolare e controllare i loro atti. I miti politici hanno agito nello stesso modo di un serpente che cerca di paralizzare la propria vittima prima di attaccarla» (ivi, p. 484). Nell'ambito della tecnica, Cassirer lamenta proprio questa paralizzazione dello spirito, dovuta a un utilizzo irresponsabile di questa forma produttiva che pur tanto ha contribuito al processo di liberazione dell'umanità dai limiti organici. Solo inserendo la tecnica all'interno del regno dei fini essa potrà mostrare tutta la sua importanza e fecondità; ma, a tutt'oggi, l'auspicio di Cassirer non è stato ancora realizzato.

Nota bibliografica

- AGAZZI E. (2008), *Le rivoluzioni scientifiche e il mondo moderno*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara.
- ARNAUD E. (a cura di) (1973), *Ernst Cassirer. Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, trad. it. a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze.
- BORBONE G. (2018), *Symbolic Form and Pure Intuition: Cassirer and Croce on the Nature of Art*, in "Linguistic and Philosophical Investigations", 17, pp. 29-49.
- BÜCHER K. (1899), *Arbeit und Rhythmus*, Teubner, Leipzig.
- CACCIATORE G. (1993), *Cassirer: la storia come «forma simbolica»*, in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida Editori, Napoli.
- CASSIRER E. (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- ID. (1930), *Form und Technik*, in L. Kestenbergh (Hrsg.), *Kunst und Technik*, Wegweiser, Berlin, pp. 15-61.
- ID. (1961), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1964), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1966), *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I: *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1971), *Il mito dello stato*, trad. it. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano.
- ID. (1975), *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ID. (1980), *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- ID. (1983), *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ID. (2001), *Sulla logica del concetto di simbolo*, in K. Marc-Wogau, E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. d'Atri, Unicopli, Milano.
- ID. (2003), *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. di G. Raio, Sansoni, Firenze.
- ID. (2004), *Critica della ragion tecnica*, a cura di A. D'Atri, Unicopli, Milano.
- ID. (2011), *Prägnanz, symbolische Ideation*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 4, Herausgegeben von C. Möckel, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- ID. (2012), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2013), *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, Yale University Press, New Haven-London.
- D'ATRI A. (2004), *Fra etica e metafisica. La questione della tecnica in Cassirer e in Heidegger*, Introduzione a Cassirer, 2004, pp. 7-91.
- ID. (2008), *Vita e artificio. La filosofia di fronte a natura e tecnica*, Rizzoli, Milano.
- ENGELS F. (2016), *Dialettica della natura*, trad. it. di F. Codino, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, La Città del Sole, Napoli.
- FERRARI M. (2002), *Filosofia della cultura e filosofia dell'uomo: Cassirer e l'antropologia filosofica*, in "Discipline Filosofiche", 15/1, pp. 329-49.
- HACKETT E. J. et al. (2008), *The Handbook of Science and Technology Studies*, ed. by E. J. Hackett, O. Amsterdamska, M. Lynch and J. Wajcman, The MIT Press, Cambridge-London.
- HEGEL G. W. F. (1954), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Bari.
- HOEL A. S., VAN DER TUIN I. (2013), *The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively*, in "Philosophy and Technology", 26/2, pp. 187-202.
- VON HUMBOLDT K. W. (2000), *La diversità delle lingue*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari.
- JONAS H. (1974), *Philosophical Essays: From the Ancient Creed to Technological Man*, Chicago University Press, Chicago.
- ID. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (2011), *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, trad. it. di G. Bettini, il Mulino, Bologna.
- KANT I. (1982), *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale. In risposta al quesito proposto dalla Reale Accademia di Scienze di Berlino per l'anno 1763*, in Id., *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari.
- LABRIOLA A. (1976), *Del materialismo storico*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, vol. II, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino.
- LAUSCHKE M. (2009), *Vorwort* a E. Cassirer, *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von M. Lauschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- LUFT S. (2015), *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture* (Cohen, Natorp, and Cassirer), Oxford University Press, Oxford.
- MARX K. (1972), *Il Capitale*, Libro primo, tomo II, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- ID. (2002), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- MÖCKEL C. (2010), *Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus "Symbolische Ideation"*, in "Logos & Episteme", 1/1, pp. 109-23.
- MOSS G. S. (2015), *Cassirer and the Autonomy of Language*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London.
- PAETZOLD H. (1996), *Mythos und Moderne in der Philosophie der Symbolischen Formen Ernst Cassirers*, in A. Zeidler-Janiszewska (ed.), *Epistemology and History* (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 47), Rodopi, Amsterdam-Atlanta.
- RAIO G. (2002), *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari.
- REALE G. (a cura di) (2008), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano.
- RECKI B. (2013), *Cassirer*, Reclam, Stuttgart.
- ROSALES RODRÍGUEZ A. (1993), *La técnica como "forma simbólica" en la filosofía de Ernst Cassirer*, in "Rev. Filosofía Univ. Costa Rica", 31/74, pp. 57-63.
- RUDOLF E. (2007), *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- RUIN H. (2012), *Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger. Continuing the Davos Debate*, in S. A. Hoel, I. Volkvord (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology. Contemporary Readings*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York, pp. 113-38.
- SCHELLING F. W. J. (2002), *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano.
- SCHWEITZER A. (2014), *Filosofia della civiltà*, trad. it. di A. Guglielmi Manzoni, Fazi Editore, Roma.
- SCHWEMMER O. (1997), *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Sankt Augustin.
- SIMMEL G. (1900), *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin.
- ID. (1968), *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in Id., *Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., pp. 116-47.
- SINI C. (1991), *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano.
- SOMMERFELT A. (1954), *Speech and Language*, in C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall (eds.), *History of Technology*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.
- SPENGLER O. (1931), *Der Mensch und die Technik*, C. H. Beck, München.
- SPINOZA B. (2007), *Trattato politico*, in Id., *Opere*, trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano.
- VEGETTI (1973), *Aristotele. Opere*, vol. V, trad. it. di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari.
- VERNANT J.-P. (1978), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino.
- WEBER M. (1997), *La scienza come professione*, a cura di P. Volonté, Rusconi, Milano.

Didattica della filosofia

La filosofia per e con i bambini, tra il dire e il fare

di *Cinzia Rosati**

Abstract

The article illustrates a philosophical activity carried out with the first-year students of a primary school. The theoretical context is the wide debate of the last decades on the opportunity to precociously lead young generations to have a guided philosophical experience. More concretely, the context for the experience described is the cooperative education project Grow in Cooperation, which has been carried out in the Marche region since 2006 and is currently in its twelfth edition.

Keywords: childhood, philosophy, wonder, question, dialogue.

1. Filosofia e infanzia: così lontane, così vicine

A proposito del rapporto tra infanzia e filosofia, Vittorio Hösle osserva: «infanzia e filosofia non sono quanto di più lontano l'una dall'altra si possa immaginare?» (Hösle, 1999, p. 187). La domanda prelude alle ragioni della lontananza tra l'agire del filosofo e quello del bambino. Il primo riflette, astrae e concettualizza; il secondo si misura con la concretezza anche quando gioca o fantastica. Il primo lavora in profondità; al secondo appartiene, invece, la levità. Malgrado ciò – continua Hösle – tra i due esiste un legame profondo perché «è comune ad entrambe la meraviglia di fronte al mondo. Per il bambino il mondo non è ancora ovvio; esso risveglia piuttosto la sua curiosità. Le domande continue, spontanee e precoci dei bambini sono un segno della determinazione dello spirito umano a trovare un ordine nel mondo, a scoprire i nessi, a risolvere enigmi. Proprio la domanda *perché?* mostra la relazione tra filosofia e infanzia» (*ibid.*).

* Scuola primaria *Giansanti*, Istituto Comprensivo *Gaudiano*, Pesaro; cinziarosati1966@libero.it.

Accanto a quelle della lontananza, dunque, Hösle esprime anche le ragioni della vicinanza, quali il comune desiderio di scoprire e conoscere; la comune esigenza di fondamento, di valore e di senso. Si tratta di un bisogno che l'infanzia esprime nella forma spontanea della meraviglia.

Ciò spiega perché proprio sulla centralità della domanda si siano fondate – e tuttora si fondino – le numerose esperienze di alfabetizzazione filosofica realizzate nel tempo, non escluse quelle non propriamente filosofiche – come, ad esempio, la *Philosophy For Children* – le quali comunque muovono dal convincimento che «filosofare è un'esigenza fondamentale del bambino, che dovrebbe essere soddisfatta esattamente come quella sportiva o musicale» (ivi, p. 197).

Ai bambini l'esperienza filosofica non sembra così lontana dalle loro esperienze di vita: «della filosofia abbiamo capito prima di tutto che non si tratta di una cosa strana [...] poi ci siamo accorti che in filosofia le domande sono come ciliegie: una tira l'altra. Anche le risposte richiamano delle domande [...]. Infine abbiamo capito quanti legami ci sono tra la filosofia e i diritti dei bambini [...] in particolare con quello che dice che bisogna essere liberi di pensare e ragionare con il nostro cervello» (Iacono, Viti, 2000, p. 15).

Dal punto di vista didattico, però, la centralità della domanda pone subito un problema: come gestirne la ricchezza? Hösle dà al proposito alcune indicazioni di metodo (Hösle, 1999, p. 196):

- accogliere con molta serietà le domande dei bambini, evitando problemi troppo astratti che richiedano processi logici non ancora maturi nell'infanzia;
- prestare attenzione a che i problemi impliciti nelle domande dei bambini siano radicati nella concretezza del quotidiano;
- poiché, infine, del quotidiano infantile fa parte anche la fantasia, utilizzare questa prerogativa tipicamente infantile per promuovere la tensione alla verità propria della filosofia.

Percorsi analoghi si ritrovano nelle numerose esperienze di alfabetizzazione filosofica svolte dagli alunni delle scuole primarie e secondarie di primo grado negli ultimi decenni (Ventura 2002; 2006; Ventura, Bertini, 2006). La narrazione attuata dai protagonisti (alunni, docenti, formatori) non minimizza il rischio al quale è esposto il filosofare con i bambini e tuttavia ribadisce che accogliere la domanda di senso dell'infanzia sia «un dovere pedagogico ineludibile, il cui adempimento acquista ora – in un tempo caratterizzato da uno scoramento profondo, [...] – i caratteri dell'urgenza» (Ventura, 2006, p. 15).

Non si tratta di domandarci come integrare meglio le nuove generazioni entro la monocultura del tempo presente ma, al contrario, di chiederci come sostenerle contro la tentazione del pensiero unico e la conseguente fragilità

ideativa. «L'alternativa a questa fragilità è [...] un confronto costante con ciò che è diverso. Ma il diverso non lo troveremo là fuori [...] alla fine del viaggio, ci troveremo di fronte lo stesso supermercato, gli stessi programmi televisivi, lo stesso MacDonald's e probabilmente (a lungo andare) anche la stessa lingua. [...] Il diverso sarà la filosofia a darcelo: non *solo* la filosofia, intendiamoci, [...] ma certo anche la filosofia. Mai come adesso questa valvola di sicurezza ci è stata necessaria» (Bencivenga, 1999, p. 32).

2. Alla base della progettazione

Nel contesto delle considerazioni fin qui esposte si colloca l'esperienza condotta con i bambini della classe prima della scuola primaria nell'ambito del progetto marchigiano *Crescere nella cooperazione*¹ che ha, come obiettivo educativo primario, quello dell'educazione alla cittadinanza attiva attraverso la conoscenza e valorizzazione del sé, la conoscenza e la valorizzazione dell'altro. All'interno dell'ampia articolazione del progetto, c'è un segmento – trasversale a tutti i segmenti scolastici – denominato *Pensare la cooperazione*: si tratta di un'esperienza cooperativa di alfabetizzazione filosofica. La progettazione degli specifici moduli didattici si è svolta a seguito di una formazione dedicata in cui i docenti hanno condiviso le idee guida per la costruzione dell'esperienza filosofica di cui si sono individuati i seguenti imprescindibili²:

- valorizzazione della domanda in cui è custodita la *meraviglia* dell'inizio e a seguito della quale acquistano significato i sistemi filosofici e la molteplicità delle loro risposte;
- valorizzazione del *dialogo* e del *confronto*, come luogo privilegiato della *riflessione critica*;
- attenzione *al pensiero dell'Altro* come stimolo al *pensare in proprio*;
- valorizzazione della molteplicità dei “punti di vista” di fronte a una medesima questione;
- valorizzazione dei criteri di individuazione degli *argomenti forti* e degli *argomenti deboli* di fronte a una questione data.

Hanno altresì condiviso le azioni educative caratterizzanti l'esperienza filosofica con i bambini³:

- educazione alla *meraviglia*, come atteggiamento e come presupposto per la costruzione delle conoscenze;

¹ Cfr. <http://www.crescerenellacooperazione.it/>.

² <http://www.crescerenellacooperazione.it/download/formazione2018/modulo-3-pensare-lacooperazione.pdf> (B. M. Ventura, *Formazione docenti 2017-2018*).

³ <http://www.crescerenellacooperazione.it/download/formazione2018/modulo-3-pensare-la-cooperazione.pdf>.

- individuazione e valorizzazione dei *precedenti intuitivi* della filosofia presenti in ciascuno;
- utilizzo della *ragione logopatica* (intreccio dell'intendere e del sentire) nelle attività finalizzate agli apprendimenti;
- centralità del *pensiero che lavora* in tutte le attività d'aula sulla base della domanda-stimolo: che cosa accade *fuori di me e dentro di me?*
E infine hanno condiviso le finalità educative⁴ delle azioni didattiche:
 - risveglio e rinforzo della naturale propensione alla ricerca di senso;
 - consapevolezza di sé come soggetto che pensa, che sa che cosa pensa e perché pensa così;
 - capacità di riconoscere il valore del pensiero altrui;
 - capacità di riconoscere il legame tra i problemi della scuola e i problemi della vita;
 - capacità di mantenere il legame tra pensare e dire (o scrivere).

3. L'esperienza in aula

Sostenuta da quanto appreso e condiviso nel corso della formazione, decido di misurarmi con l'entusiasmante ma non facile vita d'aula. Muovere e veder muovere il pensiero nei bambini è un'esperienza altamente formativa per chi, come me, insegna. Scorgere il guizzo di luce creativa negli occhi di chi accenna i primi passi nel regno dell'argomentare, è entusiasmante e sconvolgente allo stesso tempo. Soffermarsi a osservare gli accadimenti di pensiero dei più piccoli, aiuta noi adulti a indagare la realtà oltre la superficie e ci riporta a quel momento originario del domandare che abbiamo barattato con le nostre troppe risposte certe.

È proprio la meraviglia di fronte alla genuinità bambina che mi ha stimolato a intraprendere un'esperienza filosofica con le alunne e gli alunni di una classe prima di Scuola Primaria⁵. Ho deciso di partire dalle normali attività di didattica quotidiana, ad esempio da testi di narrativa da trasformare in pretesti per indagare. L'intenzione è stata quella di svolgere un lavoro filosofico su testi *non* filosofici e di riportare alla concreta esperienza dei bambini il tema della relazione, che è per l'appunto uno dei grandi temi filosofici.

Una mattina, in classe, leggevamo di lettere dell'alfabeto che da sole non riescono a restare aggrappate all'Albero Alfabeto a causa di un vento forte che le porta via (cfr. Lionni, 2013).

Ad un tratto arriva un buffo insetto a strisce nere e rosse che dice loro: «Io sono l'insetto delle parole, posso insegnarvi a fare le parole. Se vi

⁴ *Ibid.*

⁵ Scuola primaria *Giansanti*, Istituto Comprensivo Statale *Gaudiano*, Pesaro.

metterete insieme a gruppi di tre o quattro, o anche più, nessun vento sarà così forte da spazzarvi via» (ivi, p. 14).

Dopo aver analizzato con le bambine e con bambini il testo, pongo loro una domanda-stimolo: *è meglio quando si è da soli o quando si è in gruppo?* Prendono vita due correnti di pensiero all'interno della classe; la maggioranza ritiene che sia meglio operare in gruppo; una minoranza, guidata dalla risoluta determinazione dell'alunno G., ritiene che sia meglio agire da soli. Invito i bambini a spiegare il perché delle loro tesi. Si avvia il dibattito e, contestualmente, i bambini fanno una cosa interessante: rivoluzionano in modo spontaneo la disposizione di banchi e sedie nell'aula per potersi guardare negli occhi mentre discutono. Con l'aiuto di un collega in compresenza, prendo nota in tempo reale dei ragionamenti degli alunni, poi schematizzati come segue:

GRUPPO TESI 1: È MEGLIO DA SOLI PERCHÉ...	GRUPPO TESI 2: È MEGLIO IN GRUPPO PERCHÉ...
Da soli si decide sempre	Insieme si può creare
Anche da soli si crea	In gruppo si crea più velocemente
Può essere vero che in gruppo si crea più velocemente	In gruppo si sta in amicizia, ci si diverte
È vero che in gruppo ci si diverte	In gruppo si può decidere insieme
In gruppo non si può decidere insieme, perché se uno vuole una cosa e uno un'altra diversa, non si decide	Se ci sono due idee diverse, in gruppo si pensa a una terza idea che vada bene a tutti e ci si mette d'accordo
Non è semplice accordarsi quando ci sono due idee opposte, non è semplice trovare una terza idea che metta d'accordo tutti	Da soli si può aver paura. Insieme si sconfigge la paura
Non c'è niente di cui aver paura quando si è da soli. Se uno è coraggioso non ha bisogno degli altri	Se sono coraggioso posso dare il mio coraggio agli altri, a quelli del gruppo che non sono coraggiosi

Il legame tra dimensione cognitiva ed emotiva è subito evidente, rintraccio nella conversazione numerose parole chiave che evidenziano la centralità delle emozioni, alcune delle quali sono esplicite, altre si possono estrapolare per inferenza e dall'osservazione della situazione concreta: tono della voce, enfasi, gestualità e mimica. Le parole chiave sono: *amicizia, divertimento, senso di solitudine, conflitto* e poi *gioia* al pensiero di mettersi d'accordo, fino ad arrivare all'emozione più forte, la *paura* che apre un nuovo scenario al termine della prima fase del confronto.

Proprio sull'onda di questa *paura*, emersa in coda al ragionamento e diventata subito parola da prendere in carico e gestire, decido di lavorare

sulle emozioni. Improvviso una scenetta in cui rappresento teatralmente una situazione di pericolo per me, dovuta al ritrovarmi da sola in mare senza essere capace di nuotare.

La reazione immediata dei bambini che sostengono la tesi «è meglio in gruppo» è un intervento d'aiuto *cooperativo* di tipo non verbale. Fedeli al gioco teatrale, i bambini simulano le seguenti azioni: mi abbracciano per non farmi sentire sola, mi insegnano le azioni da fare per restare a galla, mi forniscono di immaginari braccioli, salvagente e supporti a cui aggrapparmi. Gli «attori» concludono con questa affermazione la loro azione di ipotetico salvataggio: «Insieme è meglio. Se uno non è da solo, può chiedere aiuto al gruppo: chiedo se ho bisogno e chiedo se non ho capito».

L'alunno G., sostenitore convinto della tesi «è meglio da soli», dopo aver assistito all'intera pantomima, suggella il tutto con questa frase: «Mi avete abbastanza convinto»; dopodiché cala nella classe un profondo silenzio di riflessione.

Procedo con la narrazione. Un altro brano del libro fa sorgere nuove domande: «Poi un mattino d'estate, uno strano bruco apparve tra le foglie [...] *Perché non vi mettete insieme?* – disse, quando vide le parole sparpagliate tra le foglie – *Perché non vi mettete insieme, fate delle frasi e dite qualcosa* [...]. Così le parole dissero delle cose a proposito del vento, delle foglie, degli insetti. *Bene* – esclamò il bruco soddisfatto – *Però non è ancora abbastanza* [...] *dovete dire qualcosa di importante*. Le lettere provarono a pensare a qualcosa di importante, davvero importante. E finalmente trovarono qualcosa da dire [...]» (Lionni, 2013, pp. 22-7).

Il senso della nuova domanda – che questa volta sono proprio i bambini a porre – scatenata dalle parole del testo, è il seguente: è sufficiente stare insieme per fare buone cose? È sufficiente fare o bisogna fare cose importanti? E che cosa rende importante una cosa?

Il testo orienta la riflessione su questo fare specifico: «dire parole e frasi importanti». I bambini e le bambine, che hanno sei anni e sono alle prese con l'apprendimento della letto-scrittura, interpretano questo stimolo esprimendo il desiderio di organizzarsi in gruppi per cercare parole importanti con cui costruire frasi importanti. È l'idea di «fare» a cui approdano spontaneamente, trasformando un normale esercizio di scuola in un'occasione per pensare insieme. Il gioco fa presa anche su tutti i sostenitori della tesi iniziale «è meglio da soli» e si conclude con delle produzioni cooperative di brevi pensieri, immortalati su strisce di carta colorata.

Interessante è lo sviluppo dell'azione d'aula sopra descritta, verificatosi a distanza di qualche giorno dalla prima esperienza. Dopo aver ripercorso insieme agli alunni quanto accaduto e aver ripreso il tema «meglio da soli – meglio in gruppo», decido di aggiungere la domanda «chi ha ragione?», per stimolare ancora la capacità di fornire motivazioni precise

e non vaghe ai propri pensieri. La classe si divide in tre gruppi; ai due della volta precedente si aggiunge il gruppo del «chi ha ragione» con il compito di “giuria” che riflette ad alta voce sugli argomenti “forti” e “deboli” della discussione.

Come sempre, i bambini riportano immediatamente tutto su un piano di concretezza. Non riuscendo a sostenere un asciutto argomentare astratto, perché lo stadio evolutivo del loro pensiero non li rende ancora capaci di astrazione, si rifanno ancora una volta alle loro quotidiane esperienze di scuola e scelgono il tema della lettura. Inizia la riflessione e i bambini si domandano se il leggere sia più efficace se svolto individualmente o in gruppo. La conversazione si sviluppa con toni amabili, sereni e distesi e con notevole rispetto dei turni di parola. I bambini discutono con fare sapiente, in maniera ben circostanziata e sempre tenendo nella giusta considerazione il contesto. Alla tesi: «È meglio leggere da soli perché ci si concentra di più e per migliorare è meglio allenarsi per conto proprio», si oppone la tesi: «È meglio leggere insieme perché ci si diverte di più, si condividono le idee, ci si aiuta a capire ciò che si legge». La maggioranza valuta che la motivazione portata a sostegno di quest’ultima tesi sia un argomento “forte”.

Constatato il procedere fluido e profondo della riflessione, provo a effettuare un ulteriore passo e propongo il gioco “vesti i panni dell’altro”. Invito i bambini a trasferirsi da un gruppo all’altro con l’obiettivo di decentrare il proprio pensiero, provare a mettersi dal punto di vista di chi sostiene tesi opposte alle proprie e cercare di capire le ragioni dell’altro. Succede l’imprevisto. Tanto disteso era stato il dialogo fin qui, tanto, da questo momento in poi, i toni si alterano, fino a sfociare in conflitto. Nascono diverbi accesi per il fatto che quasi nessuno dei bambini è disposto a sperimentare una prospettiva di pensiero alternativa o diversa dalla propria. Diversi alunni si arroccano sulle personali posizioni di partenza e, senza più riflettere sugli argomenti “forti” e “deboli”, ciascuno sostiene di avere ragione e basta. Lo spostamento del proprio punto di vista per cercare di abbracciare anche il pensiero dell’altro, provoca nei bambini un evidente turbamento emotivo, placato solo dal provvidenziale suono della campanella della ricreazione che mette fine a ogni discussione e riporta l’equilibrio solo perché l’attenzione degli alunni è orientata ad altro. Ma, poiché un contrasto irrisolto non va mai abbandonato a se stesso, in altro tempo ripropongo il vissuto in chiave metaforica. Utilizzo nuovamente un testo/pretesto: il capitolo *La guerra* tratto dal libro *Cipì* di Mario Lodi, dove nuvoloni galoppanti si scagliano gli uni contro gli altri provocando un furibondo temporale senza darsi mai una ragione del loro agire. I nuvoloni rimangono fermi nel proprio modo di fare senza preoccuparsi delle conseguenze sugli altri. Ritorna il tema della paura e la riflessione sul

modo di agire individualistico. La lettura risulta stimolante per i bambini, soprattutto perché il capitolo si conclude con delle domande di senso. Le domande di questo tipo hanno la forza di rilanciare ancora il dialogo e riaccendere la speranza, aprono prospettive e favoriscono la ricerca di soluzioni: «Chi ha vinto la lotta? – si domandavano. Nessuno. Anche le altre volte? Sempre. E perché la fanno? Chi lo sa? Chi lo sa il perché» (Lodi, 1995, p. 30).

Chi lo sa il perché si vuole la ragione a tutti i costi? E per quale motivo risulta così difficile vedere le cose da un'altra prospettiva?

4. Questioni aperte

Ci sono momenti in cui un insegnante esce dall'aula con la gioiosa sensazione di aver trovato la via giusta per aiutare i propri alunni nella fatica di crescere; ce ne sono altri, invece, in cui più forte è lo smarrimento di non sapere quale sia questa via giusta. A conclusione dell'esperienza qui brevemente narrata – della quale tuttavia il racconto non ricostruisce compiutamente la ricchezza cognitiva ed emotiva vissuta – non avevo né l'una né l'altra sensazione; piuttosto la certezza che, a seguito di quanto accaduto, il mio compito sarebbe stato quello di indagare ancora, di restare in qualche modo un “discepolo per sempre” impegnato nella ricerca del significato profondo delle cose. Dubbio e ricerca, dunque, sono ciò che l'esperienza in classe con i miei alunni mi ha dato come prospettiva professionale.

Provo allora a indicare quali questioni si aprono alla mia attenzione:

– *Come gestire didatticamente la compresenza di atteggiamenti competitivi e cooperativi.* Una delle ipotesi di ricerca del progetto *Crescere nella cooperazione* è per l'appunto questa: accanto alle spinte competitive è presente nell'essere umano una tensione alla cooperazione e alla solidarietà e, dunque, occorre intervenire precocemente nei processi di contenimento della competizione e di sviluppo e potenziamento delle competenze relazionali, attraverso l'agire e il pensare. La domanda a questo proposito è: la scuola ha la forza necessaria per contrastare le spinte individualistiche e gli esempi di prepotenza e prevaricazione che provengono dai molti, troppi, cattivi maestri?

– *Il peso dei metodi e dei contenuti nella progettazione dell'esperienza filosofica.* Gli orientamenti attuali⁶ in materia di insegnamento della filosofia sembrano privilegiare la questione dei metodi. Un aspetto fondamentale della filosofia *per* e *con* i bambini è quello di dare carattere filosofico a tut-

⁶ Cfr. *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, MIUR 2017, pp. 13-20.

te le attività didattiche, promuovendo la capacità di sostenere le proprie tesi con argomenti razionali e coerenti e la capacità di dialogo e di ascolto, tuttavia non meno importante è la *cura* dei contenuti specifici della filosofia. Se possiamo stabilire una vicinanza tra infanzia e filosofia, questo accade perché i bambini custodiscono dentro di sé, in modo spontaneo, i grandi problemi che sostanziano la storia del pensiero filosofico. La sfida didattica di una filosofia per e con i bambini, non è, dunque, quella di guidare gli studenti di ogni segmento di scuola nel percorso che va dalla filosofia implicita all'atteggiamento filosofico di fronte ai problemi della vita?

– *Complessità della sfida*. Come ho già detto nelle pagine precedenti, le attività di carattere filosofico che ho svolto in aula sono state precedute dalla formazione d'inizio e dalla formazione *in itinere*. Malgrado ciò, l'aula ha presentato – a me e ai miei colleghi impegnati nella stessa operazione – degli imprevisti che al momento si sono rivelati imbarazzanti e la cui natura di *opportunità educativa* è emersa solo a seguito di un'attenta riflessione in sede di formazione. La domanda allora è: coerentemente con l'idea di estendere l'esperienza filosofica all'infanzia, non si dovrebbe istituzionalizzare la specifica formazione degli insegnanti come costituente imprescindibile dell'esperienza stessa?

Nota bibliografica

- BENCIVENGA E. (1999), *Giochiamo con la filosofia*, Mondadori, Milano.
- HÖSLE V. (1999), *Infanzia e filosofia*, in N. e V. Höhle, *Aristotele e il dinosauro. La filosofia spiegata a una ragazzina*, Einaudi, Torino.
- IACONO A. M., VITI S. (2000), *Le domande sono come ciliegie. Filosofia alle elementari*, manifestolibri, Roma.
- LIONNI L. (2013), *L'Albero Alfabeto*, Babalibri, Milano.
- LODI M. (1995), *Cipi*, Einaudi Ragazzi, San Dorligo della Valle (Trieste).
- VENTURA B. M. (2002), *Esercitiemo il pensiero. Esperienze di apprendimento-insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo*, Franco Angeli, Milano.
- EAD. (a cura di) (2006), *In cammino. Idee e strumenti per l'esperienza filosofica in classe*, Franco Angeli, Milano.
- VENTURA B. M., BERTINI M. A. (2006), *S'era addormentata nella mia mente. L'esperienza filosofica in classe*, Franco Angeli, Milano.

Cooperative learning e flipped classroom per l'esperienza filosofica a scuola

di *Maria Catia Sampaolesi**

Abstract

The article illustrates a philosophy module for the upper secondary school that combines the methodologies of cooperative learning and the flipped classroom using a teaching platform. The transferability of the experience is given by the blended learning of the didactics of philosophy that pursues the objective of economy (to gain time), by widening learning opportunities (face to face and at a distance) through the introduction of cooperative work strategies.

Keywords: cooperative learning, flipped classroom, blended mode of learning, integrated teaching, ethical question.

1. In fase di progettazione: le idee guida

La crescente eterogeneità delle classi, il proliferare e il diversificarsi delle esigenze formative degli studenti, la doverosa attenzione alle loro diversità sempre più convincono i docenti di scuola che la lezione frontale, pur con i suoi innegabili vantaggi, primo fra tutti l'economicità di tempo e risorse, non sia più sufficiente ad attivare un apprendimento adeguato alle sfide del presente e del futuro.

Il lavoro cooperativo si presenta oggi in molte scuole italiane come l'integrazione più credibile alla lezione frontale. Di integrazione è bene parlare e non di alternativa, perché in didattica l'errore da evitare è proprio quello di eleggere una metodologia, uno strumento, uno stile di lavoro come il migliore e l'unico per ottenere il successo scolastico. Una saggia

* Membro del Gruppo di Ricerca educativa e didattica *Crescere nella cooperazione*, Marche; I.C.S. *Soprani* Castelfidardo; mariacatia@libero.it.

e consapevole gestione di tutte le opportunità che la didattica offre è il miglior antidoto alle derive pericolose che comporta l'inseguimento ora di questa, ora di quella strategia d'aula. Detto altrimenti, la scelta delle risorse didattiche non è una questione di moda ma di consapevolezza.

Su che cosa si fonda, dunque, la scelta del *cooperative learning* a integrazione della didattica frontale? Proverei a rispondere così: da una saggezza antica e da un'emergenza contemporanea.

La saggezza antica ci dice che si dimentica ciò che si ascolta, che si ricorda poco ciò che si vede, che si comincia a comprendere quando si pongono delle domande; che si acquisiscono abilità e conoscenze quando si fa qualcosa insieme a qualcun altro; che si diventa padroni delle proprie conoscenze e dei propri stili cognitivi quando si insegna a qualcun altro. Come è noto, l'apprendimento cooperativo si realizza proprio così: ognuno impara con l'altro e per l'altro; ognuno diventa esperto di qualche cosa che non tiene per sé ma utilizza per la costruzione condivisa di una conoscenza a più alto livello.

L'emergenza contemporanea può essere riassunta nella necessità per la scuola di perseguire nuovi obiettivi di apprendimento (imparare per tutta la vita, saper pensare ad alto livello) e di comportamento (saper collaborare, saper ascoltare, saper lavorare per obiettivi, esercitare a guida delle proprie condotte forme di intelligenza relazionali ed etiche e non solo cognitive).

L'apprendimento cooperativo, però, ha un limite ed è quello che maggiormente scoraggia i docenti: richiede tempo, un tempo che spesso a scuola non c'è. Di qui l'idea di dilatare l'esperienza cooperativa e dialogica oltre il tempo scuola attraverso il *flip teaching*. Come è noto, l'insegnamento capovolto consente di svolgere a casa, mediante l'uso della tecnologia, il lavoro che tradizionalmente si svolge a scuola, per esempio l'accesso alle informazioni, l'analisi dei materiali indicati e messi a disposizione in piattaforma dal docente. Anche la *flipped classroom* ha i suoi vincoli e necessita dei seguenti requisiti:

- a) un LMS che possa essere installato, come Moodle, o cui si possa accedere liberamente e gratuitamente, come nel caso di Edmodo e Google Classroom;
- b) un insegnante che gestisca la piattaforma in qualità di amministratore;
- c) il possesso di competenze digitali di base da parte degli studenti;
- d) la possibilità di connettersi da casa alla rete da parte degli stessi;
- e) la motivazione di docenti e discenti a voler intraprendere un percorso nuovo, caratterizzato da complessità che, per gli uni, implica lavoro di progettazione, costruzione di materiali con l'uso delle tecnologie e gestione della piattaforma e, per gli altri, attività a domicilio tramite LMS su argomenti non ancora filtrati attraverso la mediazione didattica.

2. La costruzione del progetto

L'idea guida per la costruzione del progetto è, dunque, quella di una didattica integrata tra lezione frontale, *cooperative learning* e *flipped classroom*.

1. Prima fase (in aula, n. 1 + 3 h).

Lezione frontale sul tema *Dire la verità: una questione etica*. Il docente introduce l'argomento e lo propone agli studenti in forma problematica. Spiega il significato dei termini filosofici che usa; contestualizza i concetti che esprime riportandoli agli autori che cita e al loro contesto storico.

Dialogo socratico (Leonard Nelson, 1921): il dialogo inizia con una domanda posta dal docente a tutta la classe: "È sempre bene dire la verità?". La domanda allude ad un concetto: "Che cos'è la verità?", ma la risposta a questa domanda sarà costruita solo dopo l'indagine sull'esperienza personale e a seguito dell'incontro con il pensiero dei filosofi. L'invito agli studenti, dunque, è quello di ricordare storie personali di verità e di dare voce al ricordo utilizzando un tempo stabilito e uguale per tutti. È la fase in cui si esercita il pensiero mnestico e l'impegno reciproco del dire, dell'ascoltare, della costruzione di senso. Ogni narrazione, infatti, si sviluppa attraverso una breve descrizione dell'esperienza ed un rinvio di domande e risposte. L'insegnante invita poi gli studenti all'analisi razionale delle narrazioni, finalizzata a ricercare nelle narrazioni e considerazioni personali particolari elementi di universalità, attraverso la *comparazione*, la *selezione*, il *vaglio critico*, l'*astrazione*, la *concettualizzazione*. Si perviene quindi a una sintesi condivisa che è il vero obiettivo del dialogo. Essa è costruita sul consenso di tutti nei confronti di una definizione generale che tenga conto, superandole, delle opinioni, considerazioni, storie personali. La condivisione della sintesi è un primo momento del lavoro cooperativo che poi gli studenti svolgeranno senza la presenza dell'insegnante, il cui compito sarà quello di organizzare e monitorare il lavoro. Quanto emerso dal dialogo costituisce la precomprensione con la quale gli studenti affronteranno il lavoro individuale e l'incontro con il pensiero dell'Altro (questa volta lontano nello spazio e nel tempo) su questioni che nel corso del dialogo hanno avvertito personalmente, verso le quali si è, dunque, attivato un *interesse vitale*.

2. Seconda fase (in *flipped classroom*: all'alunno vengono assegnati 10 giorni di tempo per lo svolgimento della consegna).

Il *lavoro individuale* si sviluppa attorno alla visione e analisi del film *Non dire falsa testimonianza*, *Decalogo VIII* di Krzysztof Kieslowski. Gli studenti sono invitati a:

- a) visionare il film a domicilio;
- b) compilare la scheda di lettura predisposta dal docente (individuazione

degli eventi, dei cambiamenti e delle trasformazioni; analisi dei personaggi);

c) ricostruire il “caso etico” proposto dal film attraverso lo svolgimento di due test;

d) prepararsi per lo svolgimento di un *debate* sulle ipotesi risolutive del caso etico.

Questi i materiali di facilitazione del percorso:

a) la *scheda di lettura*, caricata in piattaforma, fornisce inizialmente alcune informazioni essenziali sul film che lo studente è invitato a visionare: titolo, regista, data di produzione, durata, genere, protagonisti, contesto storico e geografico di riferimento. A seguire, una breve sintesi della trama, già predisposta, consente di mettere a fuoco la tematica affrontata. Successivamente l'alunno si sofferma, seguendo gli indicatori forniti dalla scheda e compilando i campi corrispondenti, sui due personaggi principali, la docente di filosofia Zofia e la giornalista e traduttrice Elzbieta. Le informazioni raccolte riguardano l'età e la professione delle protagoniste, gli eventi che le hanno fatte incontrare nel passato e nel presente, le trasformazioni del contesto storico, la personalità e il vissuto delle due donne, i cambiamenti che si verificano in entrambe dopo il loro incontro e i chiarimenti sulle vicende intercorse.

b) *due test* cui è affidata la ricostruzione del caso “etico” proposto dal film: un test è di tipo *vero-falso* e l'altro è a scelta multipla; entrambi sono costruiti dal docente e caricati in piattaforma. Lo studente è invitato a svolgerli. Attraverso il primo è guidato a ricostruire gli eventi narrati nel film; tramite il secondo è invitato a mettere a fuoco le motivazioni che hanno portato Zofia e il marito a scegliere di «non dire falsa testimonianza». La domanda a cui perviene è: “quali sono le conseguenze etiche della loro scelta?”.

c) una *terza scheda* pone le premesse per l'organizzazione in classe di un *debate*. Essa è articolata in due parti. La prima, a carattere tecnico, illustra le caratteristiche del *debate* (organizzazione di due squadre e una giuria), le fasi e i tempi a disposizione (tre argomentazioni presentate a turno da tre diversi *speaker* delle due squadre a sostegno della propria tesi, con possibilità di confutare quelle della squadra avversaria dopo una breve preparazione in gruppo). La seconda presenta l'argomento del *debate*: la scelta compiuta da Zofia e il marito risulta etica o no? Le due squadre assumeranno l'uno o l'altro punto di vista preparando argomenti la cui coerenza logica sarà valutata dalla giuria, assieme alla proprietà linguistica manifestata dagli *speaker* e all'efficacia del lavoro collaborativo di squadra.

3. Terza fase (in aula, *cooperative learning*: 2h per la socializzazione e il *debate*, 2h per il lavoro di gruppo e la scrittura cooperativa).

La prima parte del lavoro in classe è dedicata alla socializzazione di quanto svolto a distanza e attraverso la piattaforma. In quella fase gli studenti hanno affrontato un compito individuale, il cui esito è il presupposto per quanto svolgeranno insieme in classe. Il lavoro individuale è condizione necessaria di ogni lavoro di gruppo e garanzia dell'esercizio della responsabilità personale. In aula si procede con la discussione del film, a partire dalle schede di lettura compilate a domicilio, con la correzione dei testi e la messa a fuoco del caso etico che esso propone.

La seconda parte è occupata dalla organizzazione del *debate* durante il quale le argomentazioni e confutazioni esposte dalle due squadre vengono annotate da tre segretari: uno per ogni squadra e il terzo della giuria. Segue il confronto sugli esiti del *debate* e la riflessione sulla tesi che secondo la giuria è risultata meglio argomentata.

Dopo l'esercitazione sul caso specifico posto dal film, la terza parte del lavoro riporta gli alunni alla questione generale di partenza. L'insegnante forma 6 gruppi. Tutti sono impegnati a dare il loro contributo alla soluzione del problema generale individuando al suo interno tre sottoquestioni. A mo' di esempio indichiamo le seguenti e i testi di riferimento per il lavoro cooperativo:

a) *Che cos'è la verità?*: lettura ed analisi da I. Kant, *Critica della ragion pura*, Parte II, *Introduzione in Grande Antologia Filosofica* (1971, pp. 218-20).

b) *Che cosa significa dire la verità?*: lettura ed analisi del testo *Che cosa significa dire la verità?*, pubblicato in appendice a Bonhoeffer (1992, pp. 308-14).

c) *Dire la verità ad ogni costo oppure mentire per risparmiare a qualcuno una sofferenza: quali sono le risorse umane per sciogliere questo nodo etico?*: lettura e analisi del testo *Panegirico di Abramo* in Kierkegaard (1995, pp. 192-201).

Ogni sottoquestione è affidata a due gruppi, ciascuno dei quali in una prima fase lavora da solo e poi confronta l'esito del proprio lavoro con il gruppo che ha lavorato alla sua medesima sottoquestione. I gruppi, a due a due, producono un testo cooperativo. Quest'ultimo si avvale degli esiti della scrittura individuale che il gruppo esamina e dalla quale astrae concetti comuni e condivisi (applicando nell'ambito del gruppo la procedura già appresa nell'ambito del dialogo socratico). I tre testi che ne derivano sono socializzati e discussi nel gruppo classe.

4. Quarta fase (in modalità *blended*: 2h più 3-4h per l'elaborato scritto).

Verifica degli apprendimenti, valutazione ed autovalutazione attraverso l'accertamento delle seguenti competenze:

– *problematizzazione* (capacità di riconoscere e porre problemi, di ipotizzare soluzioni);

- *argomentazione* (capacità di strutturare in forma logica e sequenziale un discorso per sostenere o confutare una tesi);
- *introspezione e attualizzazione* (capacità di ricondurre al proprio personale vissuto i temi trattati e di riconoscere la fonte culturale ed esperienziale dei propri atteggiamenti e comportamenti).

Il docente propone tre diversi tipi di elaborati:

- a) un testo scritto, da svolgere individualmente in classe, utilizzando una delle seguenti tre forme della comunicazione filosofica: dialogo, diario, saggio, attraverso il quale ripercorrere il percorso di lavoro, la questione etica affrontata e le soluzioni proposte;
- b) un compito di realtà, caricato in piattaforma e svolto individualmente a casa, socializzato successivamente in classe a piccoli gruppi e poi in assemblea. Il caso posto è “Giusto e sbagliato” (cfr. Nagel, 2009) in cui si suppone che un bibliotecario, addetto a controllare la restituzione dei libri da parte degli utenti in sala, riceva la proposta da parte di un suo amico di poter portar via di nascosto un volume in consultazione difficile da reperire, che egli desidera possedere. Assumendo il punto di vista del bibliotecario, l’alunno è invitato ad indicare come agirebbe e sulla base di quali considerazioni;
- c) un questionario di autovalutazione caricato anch’esso in piattaforma, la prima parte del quale viene svolta individualmente a casa, la seconda cooperativamente in piccoli gruppi in classe, con discussione finale moderata dall’insegnante. Esso chiede ai ragazzi di valutare le varie fasi del percorso di lavoro, indicandone i punti di forza e di debolezza, con relativa motivazione; l’efficacia della metodologia di *cooperative learning* utilizzata; l’impatto che l’attività ha avuto in termini sia di apprendimento sia di interiorizzazione di quanto analizzato e condiviso; le domande che alla fine del lavoro rimangono aperte e sono quindi suscettibili di ulteriore investigazione.

3. Conclusione

Le fasi e i contenuti del percorso sopra illustrato si riferiscono a un modulo di filosofia che approfondisca i temi curricolari dei licei o, in alternativa, che arricchisca l’offerta formativa in indirizzi di studio ove la filosofia non sia materia curricolare. Ciò che dell’esperienza qui presentata può essere trasferibile è la modalità *blended* di didattica filosofica che persegue l’obiettivo dell’*economicità* (guadagnare tempo), dell’*ampliamento delle occasioni di apprendimento* (in presenza e a distanza), dell’*introduzione di strategie di lavoro cooperativo*. È la modalità di integrazione didattica, dunque, che può essere utilizzata, anche con contenuti diversi, scelti secondo i criteri della progettazione educativa e didattica dei singoli

docenti, dei dipartimenti o dei consigli di classe. In ogni caso, prevedendo la scansione oraria un monte orario di quattordici ore, comprensive della produzione finale del testo filosofico, la proposta è di dedicare all'esperienza due-tre ore settimanali dell'orario curricolare in un arco temporale di sei settimane, compatibile con il tempo scuola a disposizione del docente di storia e filosofia.

Nota bibliografica

- AA. VV. (1971), *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, vol. XVII.
BONHOEFFER D. (1992), *Etica*, Bompiani, Milano (1 ed. 1969).
KIERKEGAARD S. (1995), *Timore e Tremore* [1843], in Id., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato, pp. 192-201.
NAGEL T. (2009), *Una brevissima introduzione alla filosofia*, il Saggiatore, Milano.

Spazio recensioni

Recensioni

M.-L. Lakmann, *Platonici minores: 1. Jh.v.Chr. - 2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung* (Philosophia antiqua, 145), Brill, Leiden-Boston 2017, 824 pp., € 215,00.

Il libro in esame consiste in una raccolta di tutte le informazioni a nostra disposizione per 88 figure storiche la cui attività si inserisce nel periodo che va dall'inizio del primo secolo a.C. alla fine del secondo secolo d.C. Si tratta di figure solitamente lasciate ai margini anche nelle ricostruzioni storiche più attente. Tutte hanno trovato in Platone il loro centro di gravità o perché hanno scritto intorno alle sue opere, oppure perché hanno insegnato le sue dottrine, o infine perché hanno dimostrato in qualche altro modo la loro vicinanza alla sua filosofia.

Prima di discutere brevemente i criteri adottati per l'inclusione nel nostro volume, vale la pena di spiegare perché una raccolta di questo tipo sia importante. Il periodo che va dall'inizio del primo secolo a.C. alla fine del secondo secolo d.C. è un momento di transizione, e per questo motivo è anche uno dei più interessanti nella storia del mondo antico. È infatti in questo intervallo di tempo che assistiamo al passaggio dallo scetticismo accademico al platonismo dogmatico. Questa transizione non è tuttavia avvenuta da un giorno all'altro e non ha dato origine a una singola posizione condivisa da tutti coloro che sono stati riconosciuti come seguaci di Platone. Al contrario: i dati a nostra disposizione suggeriscono che si è trattato di un processo graduale, caratterizzato da tentativi più o meno indipendenti di costruire una tradizione filosofica che era sì ancorata negli scritti di Platone, ma che si avvaleva anche di contributi tratti dalla filosofia di Aristotele, oppure di un contatto fruttuoso con la tradizione pi-

tagorica. Di conseguenza, l'ascesa del platonismo dogmatico nel periodo post-ellenistico è un fenomeno di enorme complessità, il cui esito non era inevitabile né tanto meno predeterminato. Detto altrimenti: la corrente di pensiero che divenne la filosofia dominante della tarda antichità, vale a dire il neoplatonismo, corrente che dalla tarda antichità fu poi tramessa oltre il mondo antico, ha le sue radici nel periodo in questione, ma allo stesso tempo non ne è una conclusione scontata. Per tutti questi motivi, se vogliamo arrivare a una piena comprensione dei processi storici che hanno dato luogo a una delle forme di pensiero più influenti della storia della filosofia non possiamo avvalerci di scorciatoie, ma dobbiamo prendere in considerazione tutti i dati in nostro possesso. Ciò include anche dati di natura biografica, epigrafica e letteraria su personaggi che sono rimasti ai margini delle grandi ricostruzioni storiche anche del passato più recente.

La distinzione tra *Platonici maiores* e *Platonici minores*, così come la decisione di assegnare un ruolo primario o secondario a una certa figura storica, è sempre opinabile. Nella raccolta in esame la decisione è in gran parte in funzione della quantità di informazione a nostra disposizione, che non è necessariamente un'indicazione affidabile della grandezza o originalità di un pensatore e nemmeno della sua capacità di influenzare i dibattiti contemporanei o successivi. Da un lato, autori i cui lavori ci sono pervenuti (Alcinoo, Apuleio di Madaura, Plutarco di Cheronea) o filosofi per i quali abbiamo un discreto numero di testimonianze (Antioco di Ascalona, Eudoro di Alessandria, Numenio di Apamea, Attico) sono stati esclusi. La scelta è ragionevole anche se almeno nel caso di Eudoro di Alessandria (primo secolo a.C.) siamo ancora in attesa di una raccolta che tenga conto dei risultati raggiunti dalla ricerca più recente. Dall'altro, alcuni individui vissuti nel secondo secolo d.C. per i quali abbiamo già una, o anche più di una, raccolta di testimonianze (Tauro, Lucio, Nicostrato, Severo, Arpocraxione) sono stati invece inclusi nella raccolta. Anche in questo caso si tratta di una scelta tutto sommato condivisibile, nonostante possa fare l'effetto indesiderato di un *déjà-vu*. L'interesse della raccolta è tuttavia per quelle figure che finora non avevano trovato alcun spazio in raccolte di questo genere. Chi ha sentito parlare, per esempio, di Ofelio (oppure Ofilio) Laeto? Eppure non ci sono dubbi che uno studio attento delle poche notizie conservate su questo oscuro personaggio gettano nuova luce sul platonismo di un autore assai più noto quale Plutarco di Cheronea.

Per ciascuna delle figure raccolte nel volume ci viene data una breve ma efficace messa a punto dei dati biografici a disposizione, una raccolta delle testimonianze in lingua originale, supportata da un apparato critico essenziale e da una affidabile traduzione tedesca. Infine, ciascuna voce si conclude con una bibliografia ragionata che è sempre puntuale e aggiornata.

La storia della filosofia non si fa *a priori* ma solo prendendo in considerazione tutti i dati disponibili. È facile dunque vedere come un volume di questo tipo sia uno strumento di consultazione indispensabile per chi voglia fare una storia della filosofia che non si limiti a ripercorrere la strada già fatta da altri ma che abbia l'ambizione di ripensare, e nel limite del possibile ricostruire, i complessi processi storici che hanno dato vita a una forma di pensiero che ha dominato la filosofia ben oltre i confini del mondo antico.

[Una versione inglese di questa recensione è stata pubblicata online: <http://bmc.brynmaur.edu/2017/2017-11-16.html>. Si ringrazia "Bryn Mawr Classical Review" per il permesso di pubblicarne una versione in italiano.]

Andrea Falcon

D. Monaco, *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, Aschen-dorff, Münster 2016, 183 pp., € 32,00.

Il biennio 2016-18 sarà ricordato per un rinnovato, e forse inatteso, fervore di studi cusani. Non soltanto, infatti, autorità indiscusse, quali Hans Georg Senger e Werner Beierwaltes, hanno dato alla luce opere consistenti, ma anche l'ambiente italiano si è finalmente attivato in modo significativo. La traduzione delle opere filosofiche e teologiche, completa di introduzione e note di commento a cura di Enrico Peroli, è apparsa per i tipi di Bompiani, mentre giovani ed emergenti studiosi, si pensi a Davide Monaco, Mauro Ferrante e Marica Costigliolo, solo per citarne alcuni, hanno indagato con profitto alcuni aspetti decisivi del pensiero e della vita del nostro autore, valicando i confini della ristretta produzione nella nostra lingua. In questa sede, si prende in esame il volume di Davide Monaco, *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, ospitato dalla prestigiosa collana "Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte". Si tratta di un testo che riprende e rielabora precedenti ricerche dell'autore (pubblicate, per esempio, nelle monografie *Deus Trinitas* e *Cusano e la pace della fede*) e che si segnala per la scelta dei temi trattati e per l'incisività di alcune considerazioni. Si compone di tre parti: un'analisi della relazione con il neoplatonismo e in particolare con l'esegesi del *Parmenide*; una ricostruzione della genesi e della specificità del *De pace fidei*; un interessante *excursus* sulla *Cusanus-Forschung* e sulla *Wirkungsgeschichte*.

Nella prima parte, dopo una breve ricostruzione materiale dell'apporto e della conoscenza dei testi platonici, Monaco si sofferma su alcuni elementi teoretici, relativi alla cristianizzazione del modello henologico. Il testo decisivo, in questo senso, è la *Directio speculantis seu Non aliud*. Ivi, Cusano riscontrerebbe il limite ineludibile di Platone nella mancata cono-

scenza della Trinità, in particolar modo dello Spirito (p. 17) e legherebbe altresì l'assoluta trascendenza e sovraessenzialità dell'Uno all'assoluta libertà creatrice di Dio, in altri termini al celebre filone del volontarismo teologico. Interessante sarebbe, a riguardo, una ricognizione testuale volta a cogliere gli apporti, letterali, ma soprattutto concettuali, della tradizione occamista e scotista, che Cusano conosce anche per motivi più squisitamente giuridico-politici ed ecclesiologici. Grazie a questa consapevole operazione concettuale è possibile accogliere la lettura "realista" del *Parmenide* che garantisce, congiuntamente a Dionigi, la validità del principio della dotta ignoranza, senza cadere in una sorta di confusa partecipazione di derivazione emanatistica. D'altra parte, come la Trinità, per la quale il riferimento ai concetti di essenza o natura è ineludibile, possa entrare in maniera costitutiva all'interno della suddetta caratterizzazione del divino è qualcosa che, in fondo, resta nell'ombra. Più che a una vera integrazione di elementi ritenuti convergenti, si è di fronte, nell'opinione di chi scrive, a una giustapposizione problematica. Scandagliare questa questione più rigorosamente, tuttavia, implicherebbe l'analisi delle mediazioni attraverso le quali Proclo giunge a Cusano – Dionigi, Eriugena, Eckhart e Bertoldo di Moorsburg, per fare alcuni nomi – e non è questo l'obiettivo della ricerca presentata nel volume.

Continuando a leggere, alcune osservazioni degne di nota compaiono a proposito del *De pace fidei*. Si rifiutano, infatti, le due interpretazioni tradizionali dell'assunto secondo il quale non vi sarebbe che *una religio in rituum varietate*. Essa non può coincidere *sic et simpliciter* con il cristianesimo, con l'effetto di relegare le altre religioni o confessioni a mere e accidentali manifestazioni storiche che un'ermeneutica corretta dovrebbe ricondurre al principio dal quale proviene quanto contengono di vero; neppure, però, è legittimo considerare tutte le religioni, incluso il cristianesimo, come forme di una conoscenza imprecisa, ed epistemologicamente equivalenti, di un'essenza inconoscibile. In questo modo, avverte correttamente l'autore, si farebbe scivolare Cusano su posizioni proto-illuministiche, vicine a Locke o addirittura a Lessing, che pure, si sottolinea, ha conosciuto il testo. Ma tali posizioni presuppongono una critica radicale alla metafisica e l'adozione di un modello di ragione empiristico-fenomenica che sono lontanissime da un pensatore che si muove sulla scia di Raimondo Lullo. La via per una lettura più corretta dell'opera rimanda, invece, alla dialettica Uno-molti, che costituisce il cuore di ogni riflessione cusaniiana (p. 88). Così, vi è una verità, che coincide con i fondamenti del cristianesimo – qui potrebbe giovare un riferimento ai capitoli del *De docta ignorantia* su *unitas, aequalitas e connexio* – la quale però, nell'atto della sua esplicazione è necessariamente espressa in una molteplicità di modi, che si identificano con la varie religioni storiche, tra le quali questa volta è da comprendere anche la tradizione

cristiana. Non soltanto, dunque, si legge, i molti non si oppongono all'Uno, ma sono l'unico mezzo che ne permette la manifestazione. Interessante, in proposito è una citazione del *De mente*, riportata a p. 97: «Nam quod dicendum est, convenienter exprimi nequit. Hinc multiplicatio sermonum perutilis est».

La parte conclusiva del libro si occupa dei lavori di Werner Beierwaltes e Cornelio Fabro e fornisce alcuni dati materiali, utili per chi si dedichi alla relazione tra Cusano e Leibniz.

Si prende in esame, per esempio, il saggio *Das Seienden Eine. Zur neuplatonischen der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: das Beispiel Cusanus*. Cusano, agli occhi dello studioso tedesco, forza il modello di Plotino e Proclo, identificando l'Uno, che è al di là dell'essere, con l'Uno-che è. Potrebbe essere forse questo lo strumento concettuale che permette di pensare il principio al tempo stesso come assolutamente trascendente e come trino nel *Non aliud* (p. 127). È opportuno rilevare, nondimeno, che nel *Compendium* e nel *De apice theoriae*, pubblicati due anni dopo il *Non aliud*, vale a dire nel 1464, la sovrapposizione linguistica e concettuale scema, così come la terminologia trinitaria. Il nome più proprio di Dio supera il *possest* e si pone come *posse ipsum*, potere e semplicità assoluti. Di qui la difficoltà che si segnalava in apertura. È questa ulteriorità rispetto all'essere e alla molteplicità che, ad ogni modo, rileva Monaco, fa dire a Beierwaltes come la critica di Heidegger alla metafisica occidentale, colpevole di aver confuso l'essere con l'ente e dunque di aver dimenticato l'essere, sia possibile solo a condizione che ci si dimentichi del neoplatonismo e del suo nucleo più profondo.

Particolari sono le considerazioni su Fabro, un intellettuale solitamente trascurato in ambito cusano. Egli propone un'interpretazione quanto mai preziosa, che si sgancia dalle secche della polemica fra tomisti e anti-tomisti del suo tempo. Innanzitutto, sostiene, la *coincidentia oppositorum* è un'acquisizione parziale, legata all'impiego della matematica in teologia, e non l'unica cifra del pensiero di Cusano, il quale non è né da respingere come negatore del principio di contraddizione, né da reintegrare in quanto sostanzialmente omogeneo alla scolastica (p. 130). Il cardinale appartiene, piuttosto, a un filone molto interessante in cui neoplatonismo e aristotelismo si compenetrano, che annovera, tra gli altri, Eckhart, Avicenna e Alberto Magno. Proprio l'influsso di Eckhart avrebbe, più o meno consapevolmente indotto il Nostro a negare autonomia e sussistenza ontologica all'essere delle creature, conferendo così per lo meno plausibilità e pertinenza alle accuse di Johannes Wenck.

L'ultimo rilievo riguarda il capitolo su Leibniz, che enumera i contributi disponibili e dà conto del dibattito storiografico, ma ha soprattutto il pregio di indicare puntualmente tredici luoghi – si tratta di opere, ma

soprattutto di lettere e di marginali – in cui compaiono riferimenti espliciti a Cusano (pp. 138-9). Gli studi successivi potranno con profitto ripartire da qui.

Pietro Secchi

F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe II: Nachlass 8. Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*, hrsg. von Vicki Müller-Lüneschloss, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2017, 284 pp., € 296,00.

Già in una nota dell'*Introduzione* alla mia traduzione delle *Lezioni di Stoccarda* (Orthotes, Napoli-Salerno 2013) annunciavo che la casa editrice Frommann-Holzboog ne avrebbe pubblicato l'edizione critica, che ora è uscita per la cura di Vicki Müller-Lüneschloss. Quest'ultima è anche l'autrice di un accurato studio sulle *Lezioni*, edito nel 2012 e recensito nel numero 209/2013 del nostro "Bollettino" (pp. 92-4).

Come base per la traduzione mi servii del testo inserito nel 1860 dal figlio Fritz nel VII volume dei *Sämmtliche Werke* di Schelling. Volendo anche confrontare gli appunti presi durante quelle lezioni private da E. F. Georgii, il giurista amico che le ospitò a casa sua, usai quelli pubblicati nelle *Conférences de Stuttgart* (1973; 2009²) da Miklos Vetö, il quale, dedicando il suo lavoro alla memoria di Horst Fuhrmans, un importante studioso schellinghiano, li presentava per la prima volta insieme col testo dei *Werke*. L'edizione critica dell'Accademia delle scienze bavarese raccoglie ora di nuovo i due testi a fronte, con una premessa, un *Editorischer Bericht* (come d'uso), un'*Appendice*, che segue i testi e precede le note, la *Bibliografia* e gli *Indici*. L'*Appendice* riporta l'epistolario Schelling-Georgii del 1810, pur esso già presentato da Vetö, ma con qualche aggiunta e precisazione. In realtà ci sono rimaste sei lettere del filosofo a Georgii, mentre di quelle di Georgii, che il biografo di Schelling Gustav Leopold Plitt (1836-1880) conosceva, ci resta solo quella del 17 luglio. Oltre alla risposta a quest'ultima, le altre di Schelling sono tutte del febbraio dello stesso anno, cioè del periodo di inizio delle lezioni (14 e 22 febbraio) che poi vennero riprese e concluse nel luglio successivo, precisamente il 16, 18, 19, 21, 23 e 24.

La collocazione di quella che viene detta *Georgii-Nachschrift* a fianco delle *Lezioni di Stoccarda* già pubblicate dal figlio, testo che comunque fa da guida, consente di rendersi conto subito delle aggiunte fatte dal giurista Georgii nel corso delle otto lezioni tenute da Schelling. Nella prima delle lettere inviate al suo ospite, Schelling diceva di aspettarsi un gruppo di persone meno numeroso giacché la sua intenzione non sarebbe stata

quella di porsi come docente, ma di aver voglia piuttosto di conversare. Gli uditori (registrati da Georgii) erano undici, ai quali doveva aggiungersi, come avverte Schelling nella stessa lettera, suo fratello Karl Eberhard, medico a Stoccarda, ma non sappiamo se e a quante lezioni questi poi fosse stato realmente presente. Il manoscritto degli appunti presi da Georgii fu rivisto dal filosofo stesso e, dopo la morte dell'estensore, passò nelle mani di altri. La copia posseduta da Schelling andò distrutta insieme col suo *Nachlass* monacense nel bombardamento della città, mentre un duplicato, che porta il timbro dell'editore Cotta di Stoccarda, si trova ora nel Deutsches Literaturarchiv di Marbach. Quanto alla preparazione dell'edizione nei *Werke* del 1860, Schelling avvertì il figlio che poteva servirsi, a suo esclusivo giudizio, oltre che degli appunti personali anche del testo redatto da Georgii, pur se il tutto risultava molto incompleto giacché di fatto «le idee decisive» gli erano venute «solo negli anni seguenti». A completamento di un lavoro molto accurato, la presente edizione critica riporta anche (pp. 12-3) un elenco delle principali differenze riscontrate tra la nuova trascrizione del manoscritto del *Georgii-Nachlass* e quella fatta a suo tempo da Vetö.

Dopo la morte dell'amata Caroline (1763-1809; per un profilo biografico su di lei cfr. B. Sichtermann, *Ein freies Frauenzimmer. Caroline Schlegel-Schelling*, Ed. Ebersbach, Berlin 2013) avvenuta il 7 settembre 1809, Schelling aveva deciso di trasferirsi per un po' a Stoccarda, «dove la natura e [...] anche gli uomini sono diversi», mentre a Monaco – scriveva a Windischmann il 14 gennaio 1810 – «si potrebbe davvero ammuffire e fossilizzarsi». Di lì a poco, in febbraio, a Pauline Gotter scriverà che aveva ricominciato «a pensare e anche in certa misura a produrre» (p. 24). Evidentemente le sue lezioni erano state già concordate, giacché il filosofo le iniziò qualche giorno dopo il suo arrivo. Gli si chiedeva, da parte di non specialisti, di esporre il suo sistema filosofico, che il testo dimostra trovarsi in una fase di passaggio tra la filosofia dell'identità e le questioni più attinenti alla filosofia pratica, inquadrata ontologicamente l'anno prima nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*. Per certi versi, oltre a questa posizione di sintesi innovativa rispetto al passato, le *Lezioni* costituiscono anche le premesse dei futuri sviluppi, a cominciare dalla impostazione “narrativa” presente negli abbozzi delle *Età del mondo*. Di qui proviene soprattutto il loro interesse. Come aveva già fatto nel precedente libro *Natur und Geisterwelt*, in cui aveva pubblicato una lettera di Schelling a Niederer del 12 aprile 1810, la curatrice non manca opportunamente di far notare che tra le persone che ascoltarono il filosofo vi erano estimatori, come Karl August von Wangenheim, del pedagogo svizzero Pestalozzi, rispetto al cui metodo, tuttavia, Schelling continuerà a mostrarsi abbastanza distaccato.

Leggendo l'*Editorischer Bericht*, notiamo che esso non manca di dare informazioni circa le fonti mistiche, per lo più non apertamente dichiarate da Schelling. È, questa, una questione da tempo affrontata con risultati tutt'altro che concordi e a volte opposti, cioè con sottolineature o di dipendenze dirette o di originali trasformazioni da parte del filosofo nei confronti della tradizione mistica e teosofica. Dall'agenda schellinghiana si ricava comunque che egli, in vista delle *Lezioni di Stoccarda*, si documentò sugli scritti di autori pietisti di origine württembergese e soprattutto sui libri di Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). La biblioteca personale di Schelling ne elencava una ventina, tra i quali una traduzione da parte di Oetinger di scritti del visionario svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772), e oltre a essi un libro di Philipp Matthäus Hahn (1739-1790) e anche le *Aussichten in die Ewigkeit* dello svizzero Johann Caspar Lavater (1741-1801). Nonostante sia poco verosimile, come aveva invece affermato Plitt, che Schelling fosse già da bambino venuto a contatto con la teosofia oetingeriana attraverso suo zio, il pastore Faber, sono però soprattutto i libri di Oetinger quelli da cui Schelling trasse ispirazione per le lezioni del 1810. Attraverso le traduzioni che Oetinger aveva compiuto sui testi di Swedenborg, gli arrivò anche parte della dottrina di Jacob Böhme, che in realtà egli già conosceva e aveva costituito una fonte non dichiarata per le precedenti *Ricerche*. Gli scritti del mistico di Görlitz erano già circolati nell'ambiente jenese a opera di Ludwig Tieck, ma – come ha recentemente mostrato Massimo Luigi Bianchi nel suo libro *Tramandare in filosofia. Böhme, Schelling, Heidegger* (Olschki, Firenze 2017) – si trattò, in ogni caso, da parte di Schelling di un «creativo appropriarsi [...] di ciò che gli era tramandato dagli scritti di Böhme. Tale, si può aggiungere, la naturalezza con cui la filosofia di quest'ultimo si lasciava fondere con la sua a produrne un'ulteriore da far sì che egli si dimenticasse di menzionarlo o ritenesse ciò irrilevante: in fondo questi pensieri avrebbe potuto averli lui stesso» (ivi, p. 97). Attraverso Oetinger, Schelling si accostava anche alla «filosofia cabbalistica», alla mistica ebraica, in particolare a concetti di Luria come quello di *Zusammenziehung* (“*zimzum*”) *des Urgrundes*, cioè della contrazione dell'Assoluto che viene posto all'inizio della creazione. Queste idee si ritrovano nelle *Lezioni di Stoccarda* e poi nelle *Età del mondo*, anche se in queste ultime – come notò Horst Fuhrmans (“*Kant-Studien*”, Bd. 47, 1955/56, pp. 182-91) – il linguaggio tipicamente teosofico, a differenza delle *Ricerche*, non è molto usato.

Le *Lezioni di Stoccarda*, dal punto di vista contenutistico, riprendono la struttura della filosofia dell'identità tanto che il sistema intendeva originariamente essere presentato sotto il titolo di filosofia della natura, ma poi il richiamo all'esempio umano per spiegare il divenire di Dio e la creazione del mondo riporta allo stile delle *Ricerche*. E tuttavia la dualità dei

principi divini viene illustrata con termini diversi da quelli delle *Ricerche*: le parole che si incontrano qui sono collera e amore, inferiore e superiore, essere ed essente, o non-essente ed essente, così come è presente l'idea di contrazione o limitazione dell'Assoluto. Ugualmente nuove sono la visione antropologica e psicologica, la filosofia del mondo degli spiriti, la dottrina dell'immortalità e della condizione dell'anima dopo la morte. Le tematiche come quelle della "doppia caduta" o della sopravvivenza del corpo a fianco dell'anima evidenziano, appunto, gli influssi di Oetinger, Swedenborg, Hahn e Lavater.

Al centro delle *Lezioni* si trova la concezione di un Assoluto nel quale l'identità non esclude affatto la differenza: ne viene cioè presentato un concetto dinamico che serve a pensare un Dio vivente, che si rivela e si conosce come unità persino nella "scissione". Ed è qui che Schelling passa dall'impianto razionalistico della precedente filosofia dell'identità a quello "storico", che invece caratterizzerà gli aspetti più originali del suo ulteriore sviluppo filosofico. Alle "potenze" chiamate in causa corrispondono periodi della rivelazione di Dio, la quale diventa un vero e proprio processo teogonico nella misura in cui Dio dispiega se stesso. La descrizione schellinghiana avviene sulla base dell'analogia tra vita umana e vita divina, che consiste, coinvolgendo la creazione, nel passaggio graduale dalla mancanza di coscienza al divenire persona. Ciò che essendo un puro mezzo o una base deve essere al servizio dell'essente, in quanto si sostituisce a quest'ultimo diventa il male: una dialettica che viene descritta attraverso la collera (l'egoismo) e l'amore, che gli si oppone. Interessante è anche il breve profilo della filosofia moderna da Cartesio alla filosofia della natura di Schelling stesso, mentre la parte ideale riprende i temi che già erano stati caratteristici delle *Ricerche*: uomo, libertà dell'uomo e male. L'idea di Schelling è che la posizione intermedia dell'uomo all'interno del creato gli garantisce la libertà, cioè lo rende indipendente sia dalla natura sia da Dio stesso. Il peccato originale, interpretato come ricaduta nella natura, pone le basi per un mondo in cui l'unità è perduta e a nulla valgono i tentativi di restaurarla nell'esteriorità con lo Stato e nell'interiorità con la Chiesa. Nello schema psicologico (animo, spirito, anima), che ne anticipa un altro elaborato più tardi da Schelling a Monaco e che si struttura ugualmente sulla base di potenze, l'anima ha come essenza l'amore e non ha più potenze, ma piuttosto rappresenta l'impersonale e il divino nell'uomo.

Dopo aver riassunto brevemente i passaggi conclusivi delle *Lezioni*, che riguardano tanto il percorso dell'uomo dopo la morte, quanto l'ultimo periodo della creazione, epoca finale in cui sarà compiuta la finitizzazione dell'infinito, la curatrice getta uno sguardo alla ricezione che le stesse hanno avuto. Già l'analisi del carteggio intercorso contemporaneamente alle *Lezioni* tra Schelling e il giurista Georgii evidenzia che gli argomenti

principali sono costituiti dalla giusta concezione dell'identità, di cui parla Schelling, e poi dal panteismo con le connesse difficoltà a capire (e preoccupazioni) da parte di Georgii quella che Heidegger chiamerà la *Gefüge* (la compagine) dell'essere, cioè la distinzione nell'Assoluto, centrale nelle *Ricerche*, tra fondamento di esistenza ed esistente. Dalla lettera della fine di luglio di un altro partecipante, Wangenheim, al suo amico Niederer apprendiamo che le lezioni furono interrotte in febbraio «per impreviste circostanze esterne» e che tutti gli uditori, indipendentemente dalle loro posizioni, erano meravigliati dal «genio di quest'uomo». Vengono presi in esame anche i commenti del figlio di Schelling, che pubblicò le *Lezioni*, trovandole interessanti proprio per l'anticipazione di ciò che il padre dopo chiamerà filosofia "storica". Seguirono poi Kuno Fischer, che nel 1852 vide proprio in esse un elemento di originalità nella dottrina dell'immortalità, e poi Horst Fuhmans, che concepì ancor più chiaramente gli scritti del 1809 e 1810 come costituenti la "svolta" dalla filosofia dell'identità a quella positiva. In un saggio del 1926 anche un altro grande interprete di Schelling, Manfred Schröter, vi sottolineava la *Stimmung* religiosa e, dopo di lui, Erich Koehler nel 1932 la «svolta nel teismo». Wilhelm August Schulze in un lavoro della seconda metà degli anni Cinquanta del Novecento vi rintracciò le influenze degli autori pietisti, che abbiamo già citato. Fuhmans parlò in seguito di «teismo esplicativo», mentre i più recenti Hans Michael Baumgartner e Harald Korten, a conferma della divisione nella *Forschung* schellinghiana, hanno preferito sottolinearvi il ritorno all'orizzonte precedente della filosofia dell'identità. Per concludere, viene ricordato il lavoro sulle *Lezioni* svolto prima dallo stesso Fuhmans e poi, come abbiamo già visto, da Miklos Vetö nonché il ben più recente volume *System, Natur und Anthropologie*, curato da L. Hühn e Ph. Schwab, che raccoglie gli atti di un convegno svoltosi a Friburgo in occasione del duecentesimo anniversario delle *Lezioni di Stoccarda*.

Carlo Tatasciore

P. De Lucia, *La valle dell'ombra. Percorsi del tragico nella filosofia italiana del Novecento*, Marsilio, Venezia 2016, 160 pp., € 16,00.

A sei anni dalla pubblicazione di *La via verticale. Dalla dissoluzione dell'umanità al ritorno ai valori* (Aracne, Roma 2010), Paolo De Lucia continua l'indagine sul negativo, con uno studio in prospettiva cristiana sul pensiero italiano del Novecento. Il risultato è *La valle dell'ombra. Percorsi del tragico nella filosofia italiana del Novecento*, un tetrattico sulla filosofia del tragico secondo alcuni suoi esponenti: Pier Paolo Ottonello, Renato Lazzarini, Armando Carlini e Sergio Quinzio. Linea di collegamento per

ognuno dei quattro capitoli è il senso di turbamento da parte dell'uomo circa il suo essere al mondo. I filosofi presi in esame affrontano la propria *Weltanschauung* con ampio riferimento alla dimensione trascendente.

Ottonello (maestro dell'autore di questo libro) affronta il suicidio dell'Occidente secondo la fenomenologica prospettiva heideggeriana del *pathos*. Quanto si nota è letteralmente segnato «dal perdurare nella decadenza, diagnosticata e radicalizzata da Nietzsche» (p. 27). Per Ottonello, l'idolatria del benessere scardina l'uomo dal retto ordine dell'essere, parzializzandolo inesorabilmente, e dandogli «una forma blasfema e ridicola dell'idolatria dell'uomo verso sé stesso» (p. 28).

Da parte sua, Lazzarini, discutendo delle vie della salvezza in una dimensione non edenica, concepisce esistenzialisticamente l'individuo terreno come «gettato senza pietà in uno spazio senza limiti visibili, e lasciato solo» (p. 34). L'esistenza dell'uomo, che comporta il rischio del *taedium vitae*, lo costringe a confrontarsi con la propria coscienza e con il Dio misericordioso e disponibile all'aiuto.

Filosoficamente, ad avviso di Quinzio, la sofferenza consiste nella sottoposizione dell'uomo a una condizione che unisce il dolore fisico a quello spirituale. La speranza è inutile, visto che non porta a nessun beneficio – quasi in linea con la visione hegeliana della “immane potenza del negativo”. Per Quinzio, la scommessa speculativa consiste nel pensare il rapporto tra il vivere in un mondo creato da Dio e la delusione alle nostre speranze.

In Carlini, invece, c'è un forte legame tra idealismo e spiritualismo. Punto di partenza del suo pensiero filosofico è l'interrogativo vivente del domandante, circa il proprio Io segnato sin dalla sua origine. Da questa dialettica auto-coscienziale, appaiono il vivere nel mondo delle esteriorità e il vivere del Dio nella propria interiorità. Tale rapporto mostra all'uomo «la sua propria elevata natura di spirito e libertà, ma anche la sua non assolutezza» (p. 56). Punto centrale di comunicazione tra l'identità soggettiva e il rapporto trascendentale è espresso dalla parola “mito”. Con questa espressione, «Carlini intende il racconto mai esaurito di ciò che è. Esso si pone in primo luogo mediante una fase realistica, in cui si dà la mera percezione del mondo dell'esperienza come reale; successivamente perviene una fase estetica, in cui al mondo, veduto e vissuto nella sua esteriorità, viene conferito – da parte della nostra interiorità – un senso spirituale; infine, sopraggiunge il mondo dei valori, e di quel Valore che è spiritualità pura» (p. 72).

Come interpreta De Lucia, da questa definizione consegue l'idea che lo spirito umano è legato al mondo esteriore dell'esperienza conoscitiva, poiché costituisce il trascendentale. Ma la relativa trascendenza dell'atto spirituale non rende adeguata ragione della consistenza autonoma dello

stesso atto spirituale. Dunque deve sussistere una Trascendenza Assoluta, la quale dia adeguata ragione della trascendenza relativa dell'atto spirituale umano e ne sia il Trascendentale. Seguendo questi spunti di pensiero critico, si giunge alla concezione di Dio. Viene da chiedersi cosa sia la religione e cosa rappresenti per Carlini.

In *Che cos'è la metafisica* (Sansoni, Firenze 1962), Carlini definisce il Cristianesimo come «la vera religione perché esso solo è veramente la religione dell'uomo: quella cioè che risponde in primo luogo al problema della sua esistenza, di sé a sé, nella sua pura interiorità» (p. 73 del vol. di De Lucia). Si legge, in questo enunciato, una tensione di legame tra la rivendicazione spirituale dell'uomo e l'approdo al Cristianesimo come religione rivelata. Il momento dogmatico costituisce la condizione trascendentale della possibilità di una fondazione critica del dogma: in tal senso, secondo Carlini, la teologia filosofica procede spontaneamente verso la teologia dogmatica. La lettura dei segni facenti parte del mito determina quel che da esso viene trasmesso in campo religioso. Ma il decifrare il corretto significato dei simboli è un compito difficile.

Che cosa rappresentano, nella *Genesi*, l'albero della conoscenza del bene e del male e la vergogna di essere nudi una volta usciti dal paradiso terrestre? Una corretta lettura delle Scritture andrebbe effettuata da uno storico delle religioni in luogo di un teologo.

Volendo avviare un'analisi dei simboli presenti nella *Genesi*, si nota che nel capitolo terzo di questa appare – presso l'Albero della Vita – il serpente. È evidente la connessione con Immagini presenti in altre tradizioni mitiche, aventi però differenti significati. Il serpente infatti può rimandare al Caduceo di Mercurio, dio della medicina, così come a Ouroboros, simbolo alchemico dell'eterno ritorno. La prospettiva dell'Immagine varia a seconda della matrice del Simbolo, assumendo il significato che quest'ultimo ha nell'ambiente dal quale è stato tratto.

L'autore del libro della *Genesi* si serve, per indicare il serpente ingannatore dell'uomo, di un termine solo qui utilizzato: «*nāḥāš*» (נחש). Questo vocabolo deriva da una radice che significa “praticare la divinazione”, atto che in Israele è sempre stato condannato. All'etimologia si affianca, sullo stesso livello, la base ideologica. Infatti il serpente è un animale, non è una divinità. In tal modo il male è demitizzato, una creatura come il resto degli animali della creazione. Il serpente rappresenta l'illusione di poter giudicare Dio e le sue azioni e pretende di essere giudice e guida dell'uomo. Ma questa concezione nell'Antico Testamento del serpente come simbolo del male non è fedelmente mantenuta.

Ugualmente la nascita di Eva per mezzo della costola di Adamo può portare a differenti concezioni della donna rispetto all'uomo. Da una ricezione “alla lettera”, il valore della donna equivarrebbe a un ventiquattro-

simo dell'uomo (visto il numero di costole nell'anatomia umana). Eppure è stato segnalato un errore nell'interpretazione propria del verso biblico, dall'ebraico antico. Nella *Genesi*, capitolo II v. 22, la parola in esame è scritta «*tzelà*» (צֶלַע): rimane da capire che cosa significhi esattamente. A partire dall'interpretazione di certi vocaboli, inseriti in miti fondamentali, il significato trasmesso cambia totalmente.

Eliade fornisce uno studio del rapporto tra mito e religione, e come questo si trasmetta da millenni in culture differenti (cfr. Mircea Eliade, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981). La correlazione tra le Immagini e i Simboli è un passaggio scabroso, se si cerca il significato epistemologico nella visione di un significante opaco. Difatti il voler tradurre un'Immagine «in una terminologia concreta, riducendola ad uno soltanto dei suoi piani di riferimento, è peggio che mutilarla, significa annientarla, annullarla in quanto oggetto di conoscenza» (ivi, p. 19), come dimostrato dalla comparazione dei significati dall'Immagine del serpente. Nella storia delle religioni abbondano le interpretazioni unilaterali e di conseguenza aberranti del simbolo.

In ambito psicoanalitico il mito-perno nelle diagnosi è quello di Edipo, il quale è visto quando in un individuo viene riscontrato un forte attaccamento verso la madre. Ma in campo psicologico come nella religione il mito non va seguito alla lettera. Semplicemente da questo punto di partenza hanno origine nel soggetto diverse reazioni comportamentali, influenzate da questo stato patologico. Tradurre le Immagini in termini concreti «è un'operazione priva di senso: le Immagini inglobano tutte le allusioni al "concreto" messe in luce da Freud, ma il reale che esse si sforzano di esprimere non si lascia esaurire da tali riferimenti al concreto. L'origine delle Immagini è a sua volta un problema senza oggetto: è come se si contestasse la verità matematica con il pretesto che la scoperta storica della geometria è scaturita dai lavori intrapresi dagli egiziani per la canalizzazione del delta del Nilo» (ivi, p. 18). Difatti, le Immagini sono polivalenti per loro stessa natura.

Tornando alla concezione del mito secondo Carlini, il passaggio dal segno a Simbolo all'interno del mito crea la reazione del culto nuovamente grazie al *logos* interpretativo dello stesso mito. Ma dal mito che non diventa culto ha origine la filosofia occidentale originaria. Secondo Deleuze, la filosofia si configura come una risposta specifica alla caoticità essenziale dell'essere, e cerca di effettuare un "taglio nel caos" strappando da questo una porzione di ordine e tentando di creare un senso. Condividendo la stessa radice formativa, la filosofia condivide con la religione il fornire risposte a domande senza tempo: si pensi alla cosmogonia come all'origine dell'uomo, esplicate secondo le rispettive culture. Rimane per entrambe un solo problema: la lettura delle Immagini e dei Simboli all'interno dei

loro miti, secondo le proprie concezioni culturali. Il comprendere il significato di quelle storie «che non avvennero mai, ma sono sempre» (Gaio Sallustio Crispo, *Sugli dei e il mondo*, Adelphi, Milano 2000, p. 127).

Niccolò Antichi

A. Assmann, *Formen des Vergessens*, Wallstein Verlag, Göttingen 2016, 224 pp., € 14,90.

Negli ultimi decenni si è sviluppato un campo di studi interdisciplinare sul tema della *memoria* che osserva a vari livelli le modalità di conservazione e trasmissione della conoscenza. In particolare, dal punto di vista psicologico e antropologico viene analizzata la memoria individuale, da quello sociologico la memoria collettiva, e soprattutto in ambito informatico e giuridico la memoria virtuale. Gli studi culturali e filosofici ne raccolgono i risultati per riflettere sulla rilevanza del tema nel dibattito pubblico e per proporre una collocazione delle ricerche in un quadro condiviso.

Allo studio della memoria culturale si dedica da alcuni decenni la studiosa tedesca Aleida Assmann con il marito egittologo Jan Assmann sulla scia dei fondamentali studi di Maurice Halbwachs (*La Mémoire collective*, Les Presses universitaires de France, Paris 1950). In linea con una tendenza degli ultimi anni Assmann, ricordando a più riprese i contributi afferenti a specifici ambiti disciplinari di Sibylle Krämer, Paul Connerton e Ann Whitehead (antropologia sociale), Harald Weinrich (letteratura), Daniel Schacter (psicologia) e Christian Maier (storia), si è posta l'obiettivo di mostrare l'altra faccia della medaglia e ha sviluppato una riflessione intorno al tema dell'oblio.

Recentemente ha pubblicato una sintetica ma puntuale discussione dei suoi risultati nel volume intitolato *Formen des Vergessens*. Con questo libro l'autrice rende esplicito il quesito politico e morale su cui si basano gli studi sulla memoria: le responsabilità dei protagonisti e degli osservatori della Storia nei confronti della società non sono caratterizzate esclusivamente dal ricordo, ma anche dal suo rapporto dinamico con la possibilità e con la necessità di dimenticare. La questione è sviscerata con occhio critico attraverso una tassonomia delle forme dell'oblio e alcuni esempi collocati nell'arco del secolo scorso. Per la definizione di questi processi la studiosa utilizza soprattutto concetti della comunicazione sociale, della psicologia e dell'archeologia. Ed è il suo interesse per la storia della cultura in senso ampio a guidare la scelta di casi significativi ed esemplari.

Nel breve capitolo introduttivo, Assmann fornisce le coordinate storiche e metodologiche della sua indagine. L'autrice prende le mosse dall'invito allo studio della mnemotecnica collocato in un quadro barocco: *peritit*

pars maxima (illustrazione a p. 13). Essendo la parte più ampia del sapere destinata all'oblio, vengono sviluppate alcune strategie per ampliare lo spazio della memoria. Ma nonostante il fenomeno suggerito dalla massima sia considerato tuttora valido, l'autrice rileva la necessità di un approccio con il sapere dialettico piuttosto che cumulativo e ne ritrova le origini nelle riflessioni di Michel de Montaigne. Viene ripresa la distinzione dello studioso Friedrich Georg Jünger tra l'oblio come perdita e come conservazione (p. 16). Il secondo, sostiene la studiosa, caratterizza la latenza, e corrisponde, in una metaforica bottega, a un magazzino i cui oggetti vengano recuperati soltanto in presenza di parole chiave/richieste che li richiamino. In base a questa differenziazione la studiosa definisce un preciso impianto teorico (schematizzato a p. 20). Distingue tra le modalità attive e passive del ricordo e dell'oblio e fornisce una linea metodologica individuando le istituzioni preposte ai diversi tipi di conservazione o distruzione: i musei e le biblioteche (ricordo attivo), la storiografia (ricordo passivo), l'archeologia (oblio attivo) e il tempo, la censura, la violenza e i rifiuti (oblio passivo).

All'interno di questa struttura Assmann osserva una gamma di nove «tecniche» che trasformano l'oblio in «atti pratici e simbolici» (p. 21). I verbi con cui le descrive spaziano da cancellare, coprire, nascondere e tacere a sovrascrivere, ignorare, neutralizzare, negare e perdere. Ognuno di questi è presentato come un'arma a doppio taglio, poiché lo studio sistematico della parte "in ombra" dei fenomeni richiede di coglierli negli indizi che ancora li sottraggono all'oblio completo. La studiosa si rifà ad esempi tratti dall'architettura e dall'urbanistica per visualizzare la volontà o il desiderio di dimenticare, che può essere talvolta reversibile o fallire. Ed è proprio il ricordo che riemerge dallo spazio della dimenticanza a caratterizzare fortemente i casi di studio presentati. I casi che invece vengono esclusi dalla disamina sono quelli del ricordo completo o della completa dimenticanza, lasciati ai resoconti patologici dei medici o a quelli fantastici dell'arte (p. 17).

A seguire, il libro è suddiviso in due capitoli; nel primo Assmann presenta sette forme di oblio e accenna alle loro possibilità di interazione nel contesto di specifici fenomeni culturali (p. 29). L'oblio viene analizzato come filtro (oblio automatico, deposito e oblio selettivo), come arma (oblio punitivo o difensivo) e come necessità per il futuro (oblio costruttivo o terapeutico). Questa tassonomia riserva una serie di affondi teorici che arrivano, ad esempio, ad accostare Friedrich Nietzsche ad Hannah Arendt che, da prospettive radicalmente diverse, individuano nell'oblio selettivo il presupposto all'azione (pp. 42-7). L'ultimo capitolo, il più ampio, è dedicato a sette *case studies* tratti dalla vita culturale e politica degli ultimi decenni in Europa e in Medio Oriente; questi riguardano soprat-

tutto «controversie e pratiche legate ad avvenimenti scomodi» (p. 8). La studiosa li suddivide in sette categorie tematiche. Parte dai monumenti, per passare al culto di Lenin e alla distruzione dell'eredità culturale materiale, considerando casi europei, tedeschi, balcanici e sovietici. Poi si dedica ai genocidi del ventesimo secolo, alla Nakba (l'esodo palestinese del 1948 di cui Israele vorrebbe cancellare le tracce) e alla scoperta o riscoperta del coinvolgimento nelle attività delle SS nazionalsocialiste di varie persone affermatesi in Germania nel secondo dopoguerra con profili del tutto differenti. In un'ultima categoria include i casi legati alle tecnologie digitali e riserva una particolare attenzione al diritto all'oblio e alla differenza sostanziale tra l'abbondanza d'informazione e l'ordine stabilito dalla memoria umana.

La concezione e l'impostazione del libro sono legate ad alcuni interventi orali della studiosa e ne conservano sia la chiarezza espositiva che qualche ripetizione. Il tema dell'oblio permette ad Assmann di ripercorrere le vicende culturali e politiche dell'ultimo secolo da una prospettiva inedita. Tenendo conto di una vasta gamma di ambiti disciplinari, riesce a descrivere la complessità degli eventi e a fornire una chiave di lettura sfaccettata delle dinamiche culturali in atto.

Roberta Colbertaldo

... *In memoriam*...

Girolamo Cotroneo.

Tra Storia della Filosofia e Liberalismo

di *Giuseppe Giordano**

Lunedì 2 luglio 2018 è scomparso Girolamo Cotroneo. Nato a Campo Calabro il 29 luglio 1934 aveva compiuto i suoi studi presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina, laureandosi – la tesi era su Kierkegaard – con Galvano Della Volpe. Tutta la sua carriera si è svolta presso l'Ateneo messinese, trovando come punto di riferimento iniziale il magistero di Raffaello Franchini, filosofo di matrice crociana, che aveva ottenuto nel 1958 la cattedra di Filosofia teoretica a Messina. Assistente volontario, di ruolo, libero docente, incaricato, infine professore ordinario dal 1975, Cotroneo ha insegnato per cinquant'anni ininterrottamente storia della filosofia, con una passione e una dedizione – che si accompagnava alla esemplare chiarezza didattica – che ne hanno fatto un maestro riconosciuto da generazioni di studenti, che dalle sue entusiasmanti letture dei classici traevano la linfa per alimentare la loro passione filosofica.

Si riconosceva pienamente nel ruolo dello storico della filosofia (al punto che quasi arrossiva, quando qualcuno lo presentava come “filosofo”), ma non è mai stato uno storico meramente filologo, quanto piuttosto un interprete non inerte dei suoi «auttori». In questa prospettiva, quella dei suoi «auttori», i suoi interessi sono stati amplissimi. Tralasciando la produzione saggistica, nei suoi lavori monografici si è occupato del problema del metodo storico, affrontando, per esempio, pensatori come Jean Bodin (*Jean Bodin teorico della storia*, 1966); e sempre in riferimento a tale tema di ricerca, il suo *opus maius* era stato un denso (e per certi versi difficile) volume dedicato a *I trattatisti dell'“ars historica”* (1971), nel quale aveva documentatamente retrodatato l'origine dello storicismo europeo.

* Università degli Studi di Messina; ggiordano@unime.it.

Non aveva trascurato di indagare la filosofia contemporanea, dedicando studi brillanti a Sartre (*Sartre, "rareté" e storia*, 1976) e a Popper (*Popper e la società aperta*, 1981; 2005). Ma il suo campo di indagine storiografica preferito era stato senz'altro quello della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento (si veda, ad esempio, *L'ingresso nella modernità*, 1992) e, soprattutto, la filosofia di Benedetto Croce, al quale non solo ha dedicato un enorme numero di lavori, ma si può dire sia stato il pensatore che lo ha accompagnato per tutta la sua vita di ricercatore: nel 1970 esce il volume *Croce e l'Illuminismo*; nel 1994 *Questioni crociane e post-crociane*; nel 2005 *Benedetto Croce e altri ancora*; nel 2015 *Croce filosofo italiano*. Non va dimenticato che è a Cotroneo che si deve la prima antologia degli scritti politici di Croce, *La religione della libertà*, apparsa per la prima volta nel 1986 e riedita nel 2002.

L'antologia crociana mi permette di passare a un'altra componente fondamentale della personalità di intellettuale di Cotroneo, quella interessata al pensiero e al dibattito politico. Se infatti per tutta la vita Cotroneo è intervenuto su tutte le questioni all'ordine del giorno del dibattito politico (attraverso centinaia di articoli apparsi su quotidiani nazionali e su riviste come "Nord e Sud", solo per fare un esempio), dell'attualità e della politica ha fatto anche un campo di analisi "scientifico", invitando a riflettere sui nostri tempi, cercando di comprendere – alla luce della storia della filosofia, dell'eredità della tradizione occidentale – la realtà a noi più vicina. È in questa prospettiva che vanno visti volumi come *Le ragioni della libertà* (1985), *Tra filosofia e politica. Un dialogo con Norberto Bobbio* (1998), *Le idee del tempo. L'etica. La bioetica. I diritti. La pace* (2002), *Etica ed economia. Tre conversazioni* (2006) e *Le virtù minori* (2014).

Girolamo Cotroneo è stato, dunque, un intellettuale a tutto tondo, capace di essere studioso valente di storia della filosofia, ma capace anche di rendere vitale il suo studio, calandolo nella realtà quotidiana. In questo senso, faro illuminante del suo ragionare e vivere è stato il liberalismo storicistico di Croce, quel liberalismo che reca con sé una fortissima componente etica di responsabilità individuale. Un liberalismo che non era soltanto libresco, ma praticato, con quel tratto signorile e pacato che lo ha sempre contraddistinto. Un liberalismo che ha fatto sì, ad esempio, che fosse Maestro di un metodo di studio, capace di lasciare liberi gli allievi di seguire i propri sentieri della ricerca (talvolta distanti dai suoi interessi più diretti) e di accompagnarli però con quella attenzione e quell'affetto che per lui erano consuetudine di vita. Questo affetto gli è stato ricambiato, oltre che nella vita quotidiana, anche "materialmente" nella serie di volumi che gli sono stati dedicati in occasione dei suoi sessanta, settanta e ottant'anni.

Il suo tratto distintivo è stata un'antica probità e un encomiabile equilibrio, doti che hanno fatto sì che su di lui convergesse l'unanime decisione dei colleghi, al momento della fondazione della Società degli Storici della Filosofia, nel volerlo primo presidente di questa società scientifica.

Ma le stesse doti aveva dimostrato, quando, dopo il Congresso di Perugia del 1986, venne eletto presidente della Società Filosofica Italiana, concludendo il suo mandato nella sua Università, a Messina, nel 1989 con un congresso di altissimo valore scientifico sul tema *I filosofi e l'uguaglianza*.

Girolamo Cotroneo è stato un grande docente, un Maestro capace di costruire una scuola, una tradizione universitaria, di discepoli non inerti; è stato un altrettanto grande studioso; ed è stato un vero intellettuale, che ha sempre ricordato che il ruolo dell'intellettuale è quello di combattente per la *verità* e non di partigiano di una qualche ideologia.

Carissimo Professore, sentiamo già la Sua mancanza.

