

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 227 – maggio/agosto 2019



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*), Fabio Sterpetti, 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 2019: 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: 978-88-430-9565-0

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nell'agosto 2019 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

For a New Renaissance. Leonardo Da Vinci
As a Synthesis of Humanistic and Technical-Scientific Culture 7
di *Giacomo Marramao*

Quis est enim iste amor amicitiae?
Note sul concetto di *eros philias* 13
di *Francesca Pentassuglio*

Il contributo medievale al dibattito filosofico sulle relazioni 31
di *Marina Fedeli*

Pierre Bayle: il valore dell'abitudine 47
di *Catherine Dromelet*

Rispondere alla realtà: verità e percezione
negli ultimi scritti di H. Putnam 61
di *Rossella Spinaci*

Didattica della filosofia

Forme, colori e suoni del pensiero:
una proposta di didattica integrata 81
di *Clementina Cantillo*

La Città di Meter.
Opera dialogica tra un ricercatore e uno storico 89
di *Gloria Piccioli*

Spazio recensioni

- M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*
rec. di Lucia Palpacelli 97
- S. Gastaldi, C. Zizza (a cura di), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*
rec. di Fulvia de Luise 100
- G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*
rec. di Laura Candiotto 102
- W. Cesarini Sforza, *Il diritto dei privati*
rec. di Giuseppe Russo 105
- P. Rumore (a cura di), *Momenti di felicità. Per Massimo Mori*
rec. di Matteo Bonifacio 108
- N. Zippel, *C'era una volta la filosofia...*
rec. di Igor Tavilla 110

Studi e interventi

For a New Renaissance.
Leonardo Da Vinci
As a Synthesis of Humanistic
and Technical-Scientific Culture*

di *Giacomo Marramao***

My lecture has a very challenging title. Its aim is to suggest a philosophical interpretation of Leonardo Da Vinci, in an effort to highlight how his artistic, scientific and technical work offers an image of nature and of human capable of shedding light on the problems of our times. Briefly put: I aim to demonstrate that Leonardo is not only a man of his age, the age of the Italian and European Renaissance, but a figure who has outlined a “New Renaissance” – through his works, research and reflections, spread across thousands of sheets, drawings and plans. The horizons of this “New Renaissance” transcend Italy and even Europe, touching upon transcultural problems and perspectives relevant to all civilisations and cultures in what has by now become a globalised world.

You must all be familiar with Leonardo, through pictures of his most famous works. You may have seen some of these works in museums or in the form of posters or digital images, reproduced with the aid of a remarkable technology that would no doubt have filled the artist with joy and admiration. Let us think of the *Mona Lisa*, and of her enigmatic smile. Or of the self-portrait of the sixty-year-old Leonardo, the picture of a wise old man who inspired the visage of Plato in Raphael’s painting *The School of Athens*. Or, again, of the Vitruvian Man, or the sketches of the flying machines designed by Leonardo.

As we all know, over the course of the five centuries since his death, Leonardo has been made the subject of hundreds of very different books: specialist works, more popular ones, and even fanciful if not wholly

* *Lectio magistralis* at the xxvii International Philosophy Olympiad (Rome, 16 May 2019).

** Università degli Studi Roma Tre; giacomo.marramao@uniroma3.it.

unfounded books. And this is not to mention the successful films inspired by *The Da Vinci Code*, presented as a magical chest containing the solution to strange enigmas and unfathomable mysteries. The Renaissance theme of the correspondence between macrocosm and microcosm is certainly to be found in Leonardo's work. However, it occurs in quite a different form from the magical-Hermetic and Neoplatonic motifs found in certain Renaissance thinkers. Leonardo clearly distanced himself from the kind of astrological tendencies that in his day were closely intertwined with the *philosophia naturalis*. Although he continued to use the term "astrology" to refer to astronomy, Leonardo mocked the then widespread belief in the influence of the stars on human affairs. As we will see, his concept of nature combines the vital and the mechanical aspects of natural processes, according to an entirely earthly and secular perspective.

A few worthy attempts notwithstanding, the reception of Leonardo's work and complex multidisciplinary legacy is still caught between two opposite tendencies: the tendency to mythicise Leonardo and the tendency to confine him to his own time, a time before the modern scientific revolution embodied by Galileo and Newton. What we have here are two misleading temptations: the meta-historical temptation (to eternalise a universal genius), and a dull historicist one (to present Leonardo as an artistic genius but also as a scientist operating within the narrow limits of his own age). Neither interpretation really grasps the dynamic potential of Leonardo's research, which transcends the mechanistic and Euclidean paradigm of modern science and metaphysics (think of Descartes), foreshadowing problems and forms of knowledge only explored by contemporary science and art.

The process of bringing together Leonardo's many scattered documents is an ongoing one. What we have today is a substantial collection of thousands of drawings and roughly six thousand sheets of notes, but these represent less than half of the material originally stored by the artist's pupil Francesco Melzi, and which had already been largely lost or destroyed by 1570 or thereabout. In any case, these are notebooks filled with drawings and annotations that touch upon a range of fields: astronomy, physics, mechanics, engineering, anatomy, architecture, hydrodynamics, botany, Earth sciences, and the philosophy of nature. As noted by my Berkeley friend and colleague Fritjof Capra (who is best known for the international success of his book *The Tao of Physics*, but who is also the author of some important works on Leonardo), an analysis of these notebooks reveals certain problems that were not solved, or even merely raised, until centuries after Leonardo's death. Well ahead of his time, Leonardo made some crucial discoveries, including: the wave-like nature of light and sound; the nature of fossils and the length of geological time

periods; the influence of sunlight on plant growth and the phenomenon of tropism; the relativity of movement and the nature of the conservation and dissipation of energy; the parabolic nature of ballistic trajectories; the distribution of air around the wings of birds; the food chain and food cycle. Particularly remarkable is his anatomical research: had his *Treatise on Anatomy* been published before the mid-16th century, which is to say before Vesalius, it would have had a huge impact, much like the research achievements just mentioned.

Later I will be focusing on certain passages from the notebooks and “Codices” that are of special philosophical relevance. However, I should note that Leonardo’s philosophy is to be found not in any explicit and fragmentary considerations, but in the power of his immanent thought, within the mutual relationship he establishes between art and science. I should recall here that in the Renaissance the two terms had a different meaning from the one they are commonly assigned nowadays. *Ars* does not refer merely to art as we understand it today, but rather to a mode of doing that combines, within a graded continuum, technical and practical, artisan dexterity (something Leonardo had acquired in the workshop of his master Verrocchio) and the aesthetically most sublime artworks. Likewise, *scientia* does not refer exclusively to scientific expertise, but to every degree of knowledge. Now, art and science are not two separate fields for Leonardo but two *practices* – the practice of crafting and that of knowing – that are not only interconnected but mutually convertible: if art means composing by knowing, science means knowing by crafting. This is not a mere synthesis or “conjunction”, a sort of “marriage” of Art and Science, but a mechanism for the reciprocal conversion of two symmetrical practices: not art *and* science, but art *as* science, and science *as* art. And both, science and art, *as* philosophy. As a genuine *philosophical practice*.

It is evident, therefore, that Leonardo’s drawings are both artworks and tools for scientific analysis. They benefited from the remarkable potential offered by a new technology that marked a real historical watershed: printing, the “Gutenberg galaxy”. As you all know, in 1455 Gutenberg printed the Bible in Mainz, and technologically reproducible books started circulating throughout Europe. Italy was at the forefront of book production at the time: just think that in the late XV century two million books were printed in Venice alone. Leonardo spearheaded the use of this new technology, as he invented a way of combining movable-type printing with engraving, which is to say with the art of printing illustrations. In one of his most famous codices, the *Codex on the Flight of Birds*, which lays the foundations of aerodynamics, Leonardo presents a new printing method to reproduce texts and drawings together. Amazingly, Leonardo

foreshadowed a technique that was only introduced in the late XVIII century by English poet William Blake (who was also a consummate engraver). However, we should not forget that Leonardo chiefly considered himself a designer and engineer. Besides, we know that as a young man he fell under the spell of the great Humanist Leon Battista Alberti: not just the *De pictura* but also the *De re aedificatoria* played a crucial part in the young Leonardo's education. Although he knew no Greek at all, and had only a limited command of Latin (he used to refer to himself as an «omo senza lettere», or «unlettered man»), Leonardo was able to study Classical texts such as Plato's *Timaeus*, Aristotle's *Physics*, Ovid's *Metamorphoses* in Italian translations, and the *De rerum natura* of Lucretius (rediscovered by Poggio Bracciolini and reached Leonardo through excerpts from some parts, or participating in Florence in 1475 in the lectures of Lorenzo Bonincontri). Compendia also enabled him to become acquainted with the writings of Pythagoras, Archimedes, and Euclid. Still, by contrast to many Humanists of his day, Leonardo believed that knowledge only came from experience, and not from the authority of great men of the past. In many ways, this is an attitude he shared with Niccolò Machiavelli. It is hardly a coincidence that Leonardo probably met Machiavelli on the 30th of July 1502 at Urbino, before being appointed "general engineer" by Cesare Borgia – that is, the famous figure of "Valentino", who was to feature prominently in Machiavelli's *Principe*. No less significant is the fact that, the following year, it was once again Machiavelli who put Leonardo in touch with Pier Soderini, the "Gonfaloniere perpetuo" (the "Perpetual Standard-bearer") of the Republic of Florence, for a river engineering project, but also for the cartoon for *The Battle of Anghiari*. This was commissioned by the Republic and intended to be transposed as a fresco on one of the two walls of the Sala del Maggior Consiglio in the Palazzo Vecchio (for the other wall, Michelangelo was asked to paint a fresco of the Battle of Cascina).

For Leonardo as much as for Machiavelli, then, it is experience – not reference to past authorities – that constitutes the primary source of knowledge about reality. Leonardo is harshly critical of those sciences which «start and end in the mind». This is not to say that geometrical and mathematical abstraction, taken in their formal autonomy, are useless. On the contrary, they are essential in order to discover the *reasons* behind phenomena, and to set these coherently in relation to their effects. However, insofar as nature presents us with a constant interplay of *mechanical* regularities and *vital* dynamics, it is necessary to resort to a different kind of geometry and mathematics: one far more complex than Euclidean geometry and the equations of Newtonian physics. Therefore, the picture of the world outlined by Leonardo requires a

qualitative mathematics (what in the technical jargon is known as non-linear dynamics) and a *topological spatiality* (that is to say, a geometry of forms in movement). In his mathematical studies on “transmutations”, Leonardo seems to be experimenting with an embryonic form of topology, which anticipates by four centuries the important branch of modern mathematics developed by Henri Poincaré in the early 20th century. Driven by these insights, Leonardo carried out his remarkable – and only apparently fragmentary – investigations into the dynamic forms of nature. Here art, science, technology and philosophy are brought together in the pursuit of a new vision of the cosmos, blending beauty and destruction, harmony and disharmony, concord and discord, natural calamities and wars. As highlighted by Fritjof Capra, this is a systemic vision articulated into a range of analogical correspondences: the fluid dynamics of water and air, the geological changes of the Earth and the biodynamics of plants, the anatomical proportions of the human body and the architecture of Renaissance palaces.

These are remarkable motifs, which only became discernible after 1881, when publication of Leonardo’s notebooks began. It is striking just how a poet and thinker as Paul Valéry realised the innovative quality of these sheets, which he highlighted in his *Introduction to the Method of Leonardo Da Vinci* as early as 1894. Valéry immediately grasped the unitary thought underlying the apparently fragmentary notes – which may have been the reason why, according to Benvenuto Cellini, the King of France Francis I, who had received Leonardo at Amboise, praised him as a philosopher. With a surgeon’s eye for detail, Valéry also identified the ground-breaking objects of Leonardo’s research as «the very practice of thinking». Leonardo «was the master of faces, anatomies, machines. He knew how a smile was made». But, at the same time, «he passes from the headlong or seemingly retarded movement of the avalanche and landslide, from massive curves to multitudinous draperies; from smoke sprouting on roofs to distant tree-forms, to the vaporous beeches of the horizon; from fish to birds; from the sea glittering in the sun to birch leaves in their thousand slender mirrors; from scales and shells to the gleams that sail over gulfs; from ears and ringlets to the frozen whorls of the nautilus».

No one – Valéry says – has really grasped the rigour behind a method that allows Leonardo to «freely roaming the apparently so different fields of the artist and of the man of science», from «poetic construction» to «tangible and measurable construction».

Setting out from Valéry’s compelling pages, I now wish to introduce one last aspect of Leonardo’s thought: his overturning of the traditional hierarchy of knowledge, culminating with the *liberal arts*, and his affirmation of painting as a privileged means to know reality. Painting is

the most philosophical of all arts. But in what sense? Leonardo provides two different answers to this question, at two successive stages of his career. The first answer brings into play a crucial theme in the cultural climate of the Renaissance: the challenge between time and eternity. In the conflict between the drive towards the construction of form and the dissolving power of «consuming» time, the «predator of created things» (as we read on folio 156r of the “Arundel Codex”), painting must creatively construct a space that is immune from the destructive action of time. At a later stage, instead, Leonardo formulates his answer in very different terms: the supremacy of painting must rest in its capacity to represent the transformation of form. Here Leonardo comes up with a new invention: a new category, «the being of nothingness». This is not a form of nihilism. Leonardo is not speaking of the nothingness of being, but of its very opposite: the being of nothingness. What are we to make of this? The being of nothingness does not coincide with non-being; rather, it is that break, that gap between past and future, between the no-longer and the not-yet, which is the source of the process of transformation of historical events, as well of all changes in nature.

This kind of suspended time finds sublime artistic expression in the enigmatic smile of Mona Lisa – a smile made indecipherable precisely by the mysterious suspension of time.

I will leave you with this smile, hoping to have succeeded in giving you an idea of how Leonardo Da Vinci can help us lay the foundations of a New Renaissance: a Renaissance capable of tearing down the disciplinary boundaries between the Humanities and science, and especially the walls between different civilisations and cultures, in the name of a universalism of differences.

I thank you very much for your attention and wish you all smooth philosophical sailing at these Olympiads.

Quis est enim iste amor amicitiae? Note sul concetto di *eros philias*

di Francesca Pentassuglio*

Abstract

At the end of a detailed discussion about the passions of the soul, in *Tusc. Disp.* IV, 33, §70 Cicero puts forward and criticises the Stoic concept of *amor amicitiae*. After steering the conversation towards *Veneriae voluptates*, he argues against those philosophers who «say that love has no part in debauchery». This paper aims to investigate the notion of ἔρωσ φιλίας with regard to both Cicero's Stoic sources (particularly Diog. Laert., VII, 129-30), and previous philosophical and literary contexts where this expression occurs. The analysis is focused on Socrates' mention of ἔρωσ φιλίας in Xenophon's *Symposium* (in the context of the opposition between «love for the body» and «love for the soul»: VIII, 10) and on Archilochus' fragment 112 (Diehl), which refers to the cognate notion of φιλότητος ἔρωσ. The above-mentioned texts and contexts are examined and compared, so as to detect variations in the use and the meaning of the peculiar notion of “love of friendship”.

Keywords: *amor amicitiae*, Cicero, Stoic ethics, Xenophon's *Symposium*, triple eros.

I. Introduzione

Nel IV libro delle *Tusculanae Disputationes*, a conclusione di un'ampia discussione sulle passioni dell'anima, la conversazione con Bruto è portata sulle *Veneriae voluptates* e – dopo alcuni brevi cenni alla trattazione dell'*amor* nelle opere dei poeti (IV, 32, §§68-69) – Cicerone si volge (di nuovo) ai filosofi. È a questo punto che egli introduce e critica il concetto stoico di *amor amicitiae*, e con esso la pretesa stessa di un *amor pudicus*. Singo-

* Sapienza Università di Roma; francesca.pentassuglio@gmail.com.

larmente, anche solo rispetto alle precedenti sezioni del libro IV, Cicerone si dice vicino all'opinione di Epicuro contro quei filosofi (Platone, ma soprattutto gli Stoici) che «affermano che l'amore non consiste nel piacere carnale» (IV, 33, §70).

Oggetto e obiettivo del presente contributo è una disamina della nozione di ἔρως φιλίας qui richiamata da Cicerone, con riferimento tanto alle sue fonti stoiche, quanto alle occorrenze di tale espressione e ai diversi significati da essa assunti in contesti filosofici (e letterari) precedenti. Se, chiedendo retoricamente «*quis est enim iste amor amicitiae?*» (*ibid.*), Cicerone rimanda infatti con ogni probabilità all'etica stoica, e in particolare all'individuazione di un amore “pudico” accettabile e integrabile al suo interno, è merito di Thomsen (2001, p. 122) aver rilevato come quello di ἔρως φιλίας fosse un concetto già socratico.

Esso è da rintracciare, in particolare, nel discorso che Socrate pronuncia nel capitolo VIII del *Simposio* senofonteo, in cui l'ἔρως φιλίας è menzionato accanto ad altri due “tipi” di ἔρως (quello per l'anima e quello per le «nobili imprese»: τῆς ψυχῆς τε καὶ [...] τῶν καλῶν ἔργων) per denotare il genere di amore ispirato da Afrodite Urania (VIII, 10). Si tratta dunque di una delle tre componenti del cosiddetto «triple eros», espressione con cui Thomsen stesso (*ivi*, pp. 148 ss.) propone di definire quello che – a suo avviso con indebita semplificazione – i commentatori hanno sempre indicato come “amore per l'anima”, in quanto frontalmente opposto dal Socrate di Senofonte all’“amore per il corpo”.

Le prime due sezioni del contributo saranno dunque incentrate sull'impiego del concetto nei due contesti – rispettivamente: stoico, soprattutto a partire dalla testimonianza di Diogene Laerzio (VII, 129-30), e socratico-senofonteo – così da mettere opportunamente in luce eventuali differenze nell'uso e nel significato della nozione. Quindi, con procedimento a ritroso, si tenterà di individuare alcuni possibili “antecedenti” dell'ἔρως φιλίας in epoca pre-socratica, sempre ponendo attenzione al contesto d'uso e alle eventuali variazioni di significato, e non meramente “rincorrendo” precedenti occorrenze dell'espressione. A tal fine, nella terza e ultima sezione del contributo l'analisi sarà portata sulla poesia arcaica; specificamente sulla nozione di φιλότητος ἔρως impiegata da Archiloco (fr. 112 Diehl) e su un suo possibile parallelo in Omero (*Od.*, VIII, 287-8).

2. L'amor amicitiae in Cicerone

Il tema dell'amor – e con esso la nozione di *amor amicitiae*, che qui interessa – è introdotto quasi al termine dell'ampia disamina sulle passioni dell'anima che Cicerone conduce nel IV libro delle *Tusculanae Disputationes*; libro dedicato, per programmatica dichiarazione (4, §8), alle

*animi perturbationes*¹ e alla questione se il sapiente ne vada o meno soggetto. Non sorprende dunque che massima parte della trattazione sia dedicata alle diverse specie di passioni e alle loro definizioni (6, §11-9, §22), nonché naturalmente agli effetti funesti di tali “turbamenti” sulla salute dell’anima (soprattutto a partire dall’analogia malattie del corpo/malattie dell’anima: 10, §23-16, §36) e sui rimedi forniti dalla filosofia (27, §58-30, §64).

Ora, alcuni degli argomenti esposti in tali sezioni risultano essenziali per comprendere e interpretare la polemica ciceroniana contro questa peculiare concezione dell’«amore come amicizia» (letteralmente, come si chiarirà in seguito, *di amicizia*), tanto per le fonti esplicitamente richiamate quanto, soprattutto, per alcuni assunti filosofici posti a fondamento dell’esposizione sulle passioni.

Stoica (di Zenone)² è anzitutto la prima definizione proposta: «la passione è un’agitazione dell’anima (*animi commotio*) aliena dalla retta ragione e contraria a natura (*aversa a recta ratione contra naturam*)» o, più brevemente, «un impulso troppo violento» (6, §11)³; dagli Stoici è inoltre desunta la successiva ripartizione delle passioni nelle quattro specie fondamentali: brama, letizia, timore e afflizione, derivanti rispettivamente da un presunto bene, futuro o presente (*libido* e *laetitia*), e da un presunto male, futuro o presente (*metus* e *aegritudo*; *ibid.*)⁴. Commentando poi le definizioni stoiche e confrontandole con quelle dei Peripatetici, Cicerone le presenta come «parole di chi discute con senno ed acume», le altre derivando invece da «pomposità retorica» (21, §47); ancor più esplicitamente, poco oltre, riporta la definizione di “fortezza” fornita da Crisippo e aggiunge: «possiamo, è vero, anche criticarli aspramente, come soleva fare Carneade, ma temo che questi siano i soli veramente filosofi» (24, §53).

Sorprende dunque, almeno *prima facie*⁵, la presa di distanza dalla dot-

¹ Al principio della discussione e in via preliminare, Cicerone precisa che le passioni (ciò che i Greci indicano con il termine *πάθη*) saranno preferibilmente chiamate “turbamenti” piuttosto che “malattie” (IV, 5, §10: «*nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos*»).

² Cfr. *De fin.*, II, 17. Che quella fornita da Zenone sia la “giusta” definizione di passione è ribadito da Cicerone più avanti nello stesso libro IV (21, §47).

³ Cfr. *SVF*, I, fr. 205 (Diog. Laert., VII, 110: «La passione stessa, secondo Zenone, è o un movimento dell’anima, irrazionale e contrario alla natura, oppure un impulso eccessivo»; trad. M. Gigante). Le traduzioni di tutti i brani delle *Tusculanae* citati sono a cura di N. Marinone (2016).

⁴ Per l’enumerazione delle passioni derivate dalle quattro principali (e a esse subordinate) si veda IV, 7, §16-9, §21.

⁵ Vanno certo notate, a conferma di un atteggiamento spesso tenuto da Cicerone nei confronti delle diverse “scuole” filosofiche e delle soluzioni (talora opposte) da esse fornite, le sue parole in IV, 21, 47: «ai Peripatetici rispondono gli Stoici: per conto mio si battano

trina stoica nell'immediato prosiegua e in merito a un tema (l'*amor*) che parrebbe rappresentare una naturale estensione del precedente discorso sulle passioni dell'anima. Vale la pena citare per esteso il passo, da cui occorrerà partire per chiarire il significato della critica ciceroniana dell'*amor amicitiae*:

Sed poëtas ludere sinamus, quorum fabulis in hoc flagitio versari ipsum videmus Iovem: ad magistros virtutis philosophos veniamus, qui amorem negant stupri esse et in eo litigant cum Epicuro non multum, ut opinio mea fert, mentiente. quis est enim iste amor amicitiae? cur neque deformem adulescentem quisquam amat neque formosum senem? (IV, 33, §70).

Ma lasciamo divertirsi i poeti, nelle cui composizioni vediamo Giove stesso macchiato di questo obbrobrio. Veniamo ai filosofi, maestri di virtù, i quali affermano che l'amore non consiste nel piacere carnale, e su questo punto sono in contrasto con Epicuro, che, a mia opinione, non si discosta molto dalla verità. Qual è infatti codesto amore come amicizia? Perché nessuno ama un giovinetto brutto o un bel vecchio?

Nei *philosophi* cui qui Cicerone allude vanno identificati Platone e soprattutto gli Stoici⁶, i quali – sembra di poter inferire dal testo – affermavano che il (vero) *amor* (ἔρωσ) ha come suo oggetto non lo *stuprum* (traduzione in senso moralista del termine greco ἀφροδίσια)⁷, bensì la *amicitia* (φιλία). La polemica di Cicerone sembra infatti rivolta anzitutto contro quanti affermano che l'«amore non consiste nel piacere carnale» (*qui amorem negant stupri esse*).

Una prima motivazione è esposta poco oltre: questo presunto amore “pudico” non esclude affatto preoccupazioni né affanni, che è la questione cruciale dei precedenti paragrafi (si veda in particolare IV, 17, §§37-8): «Per quanto si tratti di persone pudiche, tuttavia sono preoccupati ed inquieti, tanto più che si devono frenare e controllare» (33, §70). La stessa esistenza di un amore “non carnale”, peraltro, sembra esser messa in discussione da Cicerone, non solo attraverso la domanda – già menzionata e richiamata nel titolo – con cui si apre la parte della discussione sull'*amor* incentrata sui filosofi («*quis est enim iste amor amicitiae?*»), ma anche e

pure a duello; non ho bisogno di null'altro che ricercare ove si trova la maggior verosimiglianza (*quod veri simillimum videatur*).

⁶ Il riferimento agli Stoici diviene chiaro soprattutto nel successivo §72 (si veda Marinone, 2016, n. 1, p. 765).

⁷ Si veda in merito Thomsen (2001, p. 121), ad avviso del quale con *stuprum* va qui essenzialmente inteso un «illicit sexual intercourse». Un esempio di *amor stupri*, tratto dal mito, è fornito da Cicerone nel §71: si tratta del ratto di Ganimede, a cui Zeus fu mosso da un amore della cui natura nessuno può dubitare («*quis aut de Ganymedy raptu dubitat quid poëtae velint [...]?*»).

soprattutto nel successivo paragrafo 72: «*se* è possibile che esista nella realtà della natura» – concede retoricamente Cicerone – «un amore senza preoccupazione, senza smania impaziente, senza affanno, senza sospiri, sta bene, lo ammetto, poiché è libero da ogni brama; ma noi stiamo parlando della brama (*de libidine*). Se invece esiste un amore (e c'è *senza dubbio*) che è molto o del tutto simile alla pazzia [...]» (IV, 34, §72; corsivi miei).

Un'ulteriore motivazione di tale critica dell'*amor pudicus* può essere rinvenuta nella precedente trattazione sugli effetti delle passioni, di cui essa rappresenta a ben vedere la naturale conseguenza. Dopo aver affermato che la guarigione dai mali causati dalle passioni risiede solo nella virtù (15, §35) e aver assimilato gli effetti delle passioni a quelli della follia (16, §36), Cicerone esalta la tranquillità d'animo di quell'uomo che «per moderazione e costanza» è quieto e in pace con se stesso: si tratta del saggio stoico (*is est sapiens*), nonché dell'uomo felice (*is est beatus*), a cui «nulla di ciò che è umano può sembrare insopportabile fino al punto di esserne abbattuto o troppo lieto fino al punto di esultarne» (17, §37). Se solo l'anima libera da passioni rende «perfettamente e interamente felici», mentre le passioni ne compromettono l'equilibrio e la sanità, sono allora da considerare «mollis e snervati» (*mollis et enervata*) la dottrina e il linguaggio dei Peripatetici, che «ritengono inevitabili le passioni, ma vi attribuiscono un limite che non bisogna oltrepassare» (17, §38).

È questo, ai nostri fini, il punto cruciale dell'argomentazione ciceroniana: non è possibile attribuire il limite al vizio («*modum tu adhibes vitio?*»; 17, §39). Non solo, infatti, non è possibile trovare un limite per l'afflizione⁸, ma – più in generale – afferma Cicerone contro i Peripatetici⁹

chi cerca un limite per il vizio fa come se ritenesse possibile per chi salta giù dalla rupe di Leucade arrestare la caduta quando voglia. Non è possibile: allo stesso modo l'anima turbata e sconvolta non si può frenare né può fermarsi dove vuole (IV, 18, §41).

Posto che, in genere, «ciò che è dannoso nel suo sviluppo è pure vizioso alla nascita», ne segue che le passioni causano «gran parte della loro rovinosità» appena si provano: una volta che ci si è scostati dalla ragione,

⁸ Cicerone porta in merito l'esempio di Publio Rupilio, che si afflisce per l'insuccesso di suo fratello al consolato e ne morì. Non è possibile tuttavia sostenere, in tal caso, che egli avrebbe dovuto sopportare l'afflizione con maggior moderazione, in quanto avrebbero sempre potuto aggiungersi ulteriori mali, e «se per ciascuno dei mali si aggiungesse un'afflizione proporzionata, la somma risulterebbe tale da essere insostenibile» (IV, 17, §40).

⁹ Le dottrine dei Peripatetici sono oggetto di ulteriori e più diffuse critiche: Cicerone polemizza, nel prosieguito, contro l'asserzione secondo cui le passioni «non solo sono naturali, ma sono anche un dono utile fatto dalla natura» e, più particolarmente, contro la loro lode dell'ira (IV, 19, §43 ss.).

infatti, esse si alimentano da sé e non c'è più alcun modo di fermarle. Per questo, conclude Cicerone, «non c'è nessuna differenza fra l'approvare passioni moderate e approvare un'ingiustizia moderata, un'ignavia moderata, un'intemperanza moderata: chi pone un limite ai vizi, abbraccia la causa dei vizi» (18, §42). Si comprendono meglio, alla luce di tali premesse, le ragioni della polemica ciceroniana contro le affermazioni degli Stoici secondo cui «il sapiente sarà amante», l'amore essendo «una tendenza a fare amicizia derivante dall'aspetto della bellezza» (34, §72).

Il riferimento è con ogni evidenza ad alcune tesi stoiche sull'ἔρωσ quali ci vengono riportate, in particolare, da Diogene Laerzio. Chiaramente ravvisabile è infatti il richiamo alla tesi (attribuita da Diogene a Zenone, Crisippo e Apollodoro) secondo cui «il saggio amerà quei giovani che nell'aspetto esteriore mostrano una naturale propensione alla virtù» (VII, 129)¹⁰, nonché a quella secondo cui «l'amore è uno sforzo di procurarsi amicizia, tramite la bellezza esteriore: né si tratta di unione carnale, bensì di semplice e pura amicizia» (VII, 130)¹¹. Ma l'espressione impiegata da Cicerone, nello specifico, pare mutuata soprattutto dall'affermazione attribuita a Crisippo nello stesso passo laerziano: εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ ἔρωτός φησι.

L'amore (del saggio) ha ad oggetto l'amicizia, è ἔρωσ di amicizia: è qui espressamente formulata quella nozione di ἔρωσ φιλίας che Cicerone traduce con *amor amicitiae* e che – come si avrà modo di precisare nel prossimo paragrafo – pone evidenti problemi di resa nelle traduzioni moderne¹².

È possibile a questo punto avanzare qualche ulteriore considerazione in merito al perché Cicerone polemizzi con gli Stoici su questo specifico punto dopo aver accolto alcuni assunti sostanziali della loro dottrina delle passioni. Le obiezioni contro l'idea di un ἔρωσ φιλίας fanno leva su un argomento che critica la teoria stoica “dal di dentro”: ben al di là della provocatoria domanda iniziale («*cur neque deformem adolescentem...?*»), che sembra rivolgere agli Stoici, “dall'esterno”, una sorta di accusa di ipocrisia, l'argomento avanzato poco oltre (§72) consiste nel mostrare come

¹⁰ *SVF*, I, fr. 448: καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφύιαν. Sulla centralità della virtù nella concezione stoica dell'ἔρωσ si veda Becker (2004, pp. 270-3).

¹¹ *SVF*, III, fr. 716: Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.

¹² Radice (2002) traduce l'espressione con «amore-amicizia», mentre Gigante (1962) rende il passo con «Gli Stoici concepiscono infatti l'amore solo nell'ambito dell'amicizia». Nella traduzione della Loeb Classical Library l'espressione è resa, più letteralmente, con «love of friendship» (Cicerone, 1927, p. 409); si veda in merito anche Williams (1999, p. 63): «Cicero speaks of relationships to which he gives the curious label “love of friendship” (*amor amicitiae*)».

gli Stoici sostengano da un lato che l'ἔρως è causato dall'apparire della bellezza fisica, e dall'altro che sono da evitare i rapporti fisici. Con tale critica "interna" Cicerone mira a mostrare che l'ammissione di *qualsiasi* amore sarebbe a detrimento del vero *telos* della filosofia stoica: la tranquillità dell'animo. Quanto detto in generale delle passioni e dell'impossibilità di trovarvi un limite, va infatti sostenuto a tanto maggior ragione per la passione erotica, di cui «nessuna certo è più violenta (*vehementior*)»: non solo ogni *amor* è *furor* e occorre comprendere «quale eccesso di pazzia furiosa comporti l'amore» (35, §75), ma esso neppure è naturale (se lo fosse, «tutti amerebbero e amerebbero sempre e amerebbero la stessa cosa»: 35, §76)¹³.

L'analisi condotta permette di enucleare, in sintesi, alcuni punti: 1) introducendo la nozione di *amor amicitiae*, Cicerone sembra mettere anzitutto in dubbio l'esistenza stessa di un amore "non carnale", individuato dai filosofi; 2) di certo, egli critica la pretesa che questo escluda gli effetti nocivi delle passioni e dell'ἔρως in particolare; 3) nel fare ciò, egli polemizza specificamente con l'idea stoica, almeno nella sua formulazione crisippea¹⁴, che oggetto dell'ἔρως non siano gli ἀφοροδίσια (*stuprum*), bensì la φιλία (*amicitia*).

In tale contesto polemico va situata e compresa l'adesione (almeno parziale: *non multum [...] mentiente*), del tutto inusuale in Cicerone¹⁵, alla definizione epicurea dell'ἔρως come ὄρεξις ἀφοροδισίων, come «desiderio intenso di piaceri sessuali accompagnato da frenesia e tormento» (fr. 483 Us.)¹⁶.

Una simile definizione, infatti, risulta decisamente più funzionale alla tesi, precedentemente espressa da Cicerone, dell'impossibilità di porre un

¹³ Scompare qui anche qualsiasi distinzione tra relazioni pederastiche ed eterosessuali, mentre nella *praeterito* iniziale (§71) Cicerone aveva almeno suggerito che la Natura ha riservato un carattere più sensuale ai rapporti eterosessuali (si veda in merito Williams, 1999, pp. 241-4 e Thomsen, 2001, p. 125). Il fine è verosimilmente quello di estendere la condanna moralistica dell'*amor* pederastico a ogni forma di *amor*. Sull'opinione diffusa circa la maggior intensità "per natura" del piacere femminile si veda Xen., *Symp.*, VIII, 21 con Halperin (1990, p. 265).

¹⁴ Nel suo commento al passo, Williams (1999, p. 63) non menziona il fatto che lo Stoicismo "canonico" (o almeno crisippeo) era favorevole a tale dottrina, e dunque che in questo passo Cicerone è nettamente anti-stoico (ciò che è invece messo in luce da Thomsen, 2001, n. 19, p. 122).

¹⁵ Non può essere discussa in questa sede la complessa questione del rapporto di Cicerone con la filosofia di Epicuro, per cui mi limito a rimandare, per un primo orientamento, a Maso (2008), Lévy (2001) e D'Anna (1965). Sugli aspetti politici della polemica antiepicurea si veda Maso (2007) e Gargiulo (1980). Sulla più specifica questione dei piaceri si veda Stokes (1999).

¹⁶ Fr. 483 Us.: σύντονος ὄρεξις ἀφοροδισίων μετὰ οἰστρου καὶ ἀδημονίας; cfr. *Tusc. Disp.*, III, 18, §41.

limite al vizio. Emblematica in tal senso è una testimonianza di Alessandro di Afrodizia sulla dottrina crisippea dell'ἔρωσ, che rende esplicito ciò che, di tale teoria, non poteva in alcun modo essere integrato nel discorso ciceroniano sulle passioni:

L'affermazione, di ordine generale, “nessun amore è buono” si potrà volgere al negativo nell'espressione “non ogni amore è cattivo”¹⁷, tenendo ben distinto l'amore epicureo – concepito come intenso impulso al piacere sessuale – *che non è possibile che sia buono*, da quello stoico, che è una propensione a fare amicizia con i giovani (εις ἐπιβολὴν φιλοποιίας), complice il bell'aspetto (*Comm. In Aristot. Topica*, II, p. 75 = SVF, III, fr. 722).

Ricostruite in tal modo le linee fondamentali della trattazione ciceroniana dell'*amor amicitiae*, è possibile procedere nell'analisi e tentare di mostrare, con Thomsen (2001, p. 122), come l'ἔρωσ φιλίας sia un concetto non originariamente stoico, bensì già socratico, e come esso sia – in particolare – parte integrante della più ampia teoria sull'ἔρωσ esposta dal Socrate senofonteo nel *Simposio*.

3. L'eros philias nel *Simposio* senofonteo

Il discorso socratico si apre con l'enumerazione dei caratteri di *Eros*: subito dopo l'uscita del Siracusano, Socrate invita infatti i simposiasti a ricordarsi «del grande demone qui presente» – presente sin dalla sua epifania all'inizio del banchetto – «coevo per età agli dèi sempiterni ma il più giovane nell'aspetto, che si estende su ogni cosa per la sua potenza ma ha sede nell'anima umana»¹⁸ (Xen., *Symp.*, VIII, 1).

Nei §§ 9-10, dopo aver mostrato l'appartenenza di tutti i presenti al “tiaso” di *Eros* e dopo un rapido scambio con Antistene, Socrate entra nel vivo del tema enunciando la distinzione tra le due Afrodite, «un'Afrodite Urania e una Pandemia», a cui sono dedicati altari, templi e riti separati¹⁹ (VIII, 9). La distinzione di una doppia natura della divinità dell'amore è menzionata da Socrate esclusivamente in questo punto iniziale: essa è chiamata in causa per introdurre e fondare l'opposizione essenziale tra i due tipi di ἔρωσ e a questa lascia immediatamente il posto, senza svolgere alcun'altra funzione significativa nell'economia del discorso. A seguito di

¹⁷ Sulla valenza positiva dell'ἔρωσ nello Stoicismo si veda Becker (2004, pp. 269-71); sul più generale carattere positivo delle emozioni («the good of emotion») si veda ivi, in particolare pp. 261-4.

¹⁸ Le traduzioni di tutti i passi del *Simposio* senofonteo citati sono a cura di chi scrive.

¹⁹ Opponendo l'impurità dei riti riservati ad Afrodite Pandemia alla castità di quelli dedicati ad Afrodite Urania, Socrate riferisce una differenziazione a livello di culto che trova riscontro nell'Atene del tempo. Si veda in merito Pirenne-Delforge (1988, pp. 148-54; 156-7).

tale breve cenno, Socrate pone infatti immediatamente l'accento su quella duplice natura di ἔρωσ che costituirà l'asse portante dell'intero λόγος:

Anche per gli amori, quindi, si potrebbe supporre che la Pandemia invii l'amore dei corpi (τῶν σωμάτων), mentre l'Urania quello dell'anima, dell'amicizia, delle azioni nobili (τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων; VIII, 10).

Trova qui la sua prima enunciazione non solo la dicotomia su cui poggia l'intera teoria dell'ἔρωσ esposta da Socrate – che oppone l'amore rivolto al corpo all'amore diretto all'anima – ma anche la nozione di ἔρωσ φιλίας. Proprio la menzione dell'amicizia e delle opere nobili accanto all'ἔρωσ τῆς ψυχῆς ha portato qualche studioso a riconsiderare la tesi secondo cui il nucleo del discorso socratico consisterebbe nella semplice opposizione corpo-anima. È il caso del già citato studio di Thomsen (2001), il quale ha contestato in particolare l'interpretazione che ha condotto la maggior parte dei commentatori a ridurre il “triplo amore” opposto all'amore del corpo – amore dell'anima, dell'amicizia e delle nobili azioni – ad uno solo: l'ἔρωσ dell'anima²⁰.

Ora, da un punto di vista testuale la distinzione di tre diverse forme di amore è in effetti esplicita, e in questo senso il rilievo di Thomsen appare senz'altro legittimo. Esso, tuttavia, non sembra tenere in debito conto gli sviluppi successivi delle argomentazioni socratiche. Se è vero, infatti, che Socrate accenna ancora al tema delle opere nobili al §31, con l'illustrazione di alcuni esempi mitici, tale suddivisione diviene problematica non appena si prendano in considerazione le altre due forme di amore.

In primo luogo, nonostante l'enunciazione iniziale, il discorso di Socrate continua mantenendo un andamento prevalentemente dicotomico: già a partire dal §12 Socrate dice infatti di voler dar prova a Callia ὡς καὶ πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρωσ, «di come l'amore dell'anima sia anche di gran lunga superiore all'amore del corpo», lasciando già cadere le altre due determinazioni di ἔρωσ inizialmente accostate all'amore per l'anima. Continuando, al §13 coloro che ammirano il carattere dell'amato sono nettamente contrapposti a quelli che ne bramano il corpo, e così al §15 il godimento della bellezza fisica è opposto all'attaccamento per l'anima. Gli sviluppi successivi del discorso socratico portano dunque a ritenere che, in ultima analisi, la teoria dell'ἔρωσ esposta

²⁰ Il mancato riconoscimento del concetto chiave di “triplo ἔρωσ” (ad esempio da parte di Ehlers, 1966) ha determinato per Thomsen (2001, p. 130) anche il mancato riconoscimento dell'originale tentativo socratico di fondere il sensuale e l'anti-sensuale in un'inedita teoria della sublimazione, contro qualsiasi «mechanical labelling into “purely spiritual” vs. “physical”». Si noti in merito che anche Huss (1999, p. 390) parla di un elogio del «seelische Liebes».

nel capitolo VIII si strutturati a partire dal binomio amore del corpo/amore dell'anima, che si specifica nel prosiegua in un lungo elogio dell'ἔρωσ τῆς ψυχῆς²¹.

Se tuttavia un'osservazione può essere avanzata a favore della tesi di Thomsen è che in tale teoria dell'ἔρωσ non va ravvisato alcun dualismo anima-corpo, non solo perché estraneo alla concezione senofontea²², ma perché (come giustamente sottolineato da Hindley, 2004, p. 140) è qui in questione molto più una convinzione morale che una concezione metafisica: l'amore "per l'anima" non indica altro che una particolare condotta sessuale che, nel caso specifico delle relazioni omofile, ne condanna qualsiasi espressione fisica.

In secondo luogo, dai successivi sviluppi del discorso emerge un legame tra l'ἔρωσ per l'anima e la φιλία tale da non permettere una loro distinzione concettuale, né dunque di farne due forme di amore isolabili all'interno del "triplo ἔρωσ".

A partire dal §13 Senofonte impiega pressoché esclusivamente²³ termini connessi al campo semantico della φιλία e del φιλεῖν per connotare il tipo di relazione che lega due amanti ispirati dall'amore per l'anima²⁴, e un esame più approfondito del discorso socratico²⁵ lascia supporre che,

²¹ È vero che Socrate ammette, *en passant*, la possibilità di una forma di amore combinato, che includa l'anima e il corpo (VIII, 14), ma questa viene rapidamente accantonata per concentrarsi sull'esaltazione dell'amore per l'anima a discapito della pederastia carnale, che Socrate condanna con forza in quanto ἀναιδῆς ὀμιλία, in quanto rapporto impudico da cui derivano πολλά καὶ ἀνόσια πεπραγμένα (VIII, 22).

²² Tra i tratti distintivi del Socrate senofonteo si può senz'altro annoverare l'importanza attribuita al corpo, alla sua bellezza (cfr. *Symp.*, I, 8; VIII, 40; *Mem.*, III, 8, 5) e al suo esercizio (*Mem.*, I, 2, 4; III, 12, 2-3; 5-6; 8). La stessa virtù è presentata nei *Memorabili* come frutto dell'ἄσκησις (I, 2, 19-23; II, 1, 20; 28; II, 6, 39; III, 3, 6; 5, 14; 9, 1-3), come qualcosa che dunque può essere perso non appena venga meno l'esercizio (cfr. *Mem.*, I, 2, 19-24; III, 5, 13); si veda in merito Dorion (2004, p. 98). Sui caratteri distintivi del Socrate senofonteo e le differenze rispetto al ritratto platonico mi limito a rinviare a Strauss (1972); Morrison (1994); Cooper (1999); Danzig (2002); Dorion (2005).

²³ Si noti che al §14 l'animo dell'amato è definito ἀξίεραστος, "degnò di amore". Nel prosiegua del discorso, Socrate parla di ἔρωσ al §24 (ma con riferimento a se stesso), mentre in VIII, 31, adducendo a sostegno della sua tesi l'esempio di alcuni semidei, descrive il loro reciproco sentimento di ammirazione con il verbo ἄγαμαι. Si veda infine la peculiare espressione τὴν ψυχὴν ἐράσμιος impiegata al §36.

²⁴ Si vedano in particolare: §13 (ἀνευ φιλίας; φιλεῖν); §14 (τὴν φιλίαν συναπομαραίνεσθαι); §15 (τῆς ψυχῆς φιλία); §16 (φιλεῖ τὸν ἐρώμενον ε ἀντιφιλεῖσθαι); §17 (μειωθῆναι ἂν τὴν φιλίαν); §18 (τὸ φιλεῖσθαι; ἐρώντες τῆς φιλίας); §19 (ἀντιφιλήσειεν); §21 (φιλήσει); §28 (τῆς ψυχῆς φιλίαν). È inoltre significativo che Senofonte connoti come φιλία anche il sentimento dell'amante, come è evidente almeno nei §§ 13, 15 e 16 (in cui si parla esplicitamente di un amante che φιλεῖ τὸν ἐρώμενον).

²⁵ Mi permetto di rinviare in merito a Pentassuglio (2018, pp. 367-74).

in ultima analisi, il Socrate senofonteo intenda l'affetto reciproco che impronta l'amore per l'anima come un sentimento di amicizia. Il lungo elogio di ἔρωσ del capitolo VIII si configurerebbe, pertanto, come un elogio della φιλία²⁶ o meglio – poiché in fondo di ἔρωσ si parla almeno nella parte introduttiva del discorso – dell'ἔρωσ φιλίας.

Mentre, infatti, la nozione di un “triplo ἔρωσ” non sembra tenere in sufficiente considerazione alcuni sviluppi del discorso socratico successivi al §10, il concetto di ἔρωσ φιλίας può essere proficuamente impiegato per render conto dei caratteri essenziali di tale dottrina. Si tratta infatti di un tipo di amore che, a differenza dell'ἔρωσ che ha per oggetto gli ἀφροδίσια, prevede al suo interno il carattere della reciprocità (aspetto cruciale del discorso socratico a partire dal §16: cfr. VIII, 16-22) e che dunque si rivela particolarmente adatto a render conto di uno dei tratti distintivi dell'amore per l'anima di cui nel capitolo VIII Socrate tesse l'elogio²⁷.

Come si è accennato, la stessa traduzione delle espressioni *amor amicitiae*/ἔρωσ φιλίας ha posto notevoli problemi agli interpreti, già a partire dai commentari classici delle *Tusculanae*. Pare dunque opportuno, prima di procedere nell'analisi, avanzare alcune considerazioni di carattere linguistico che contribuiscano a chiarire il senso di questa peculiare nozione.

Sul passaggio di *Tusc. Disp.*, IV, 33, §70, Dougan e Henry (1934, p. 185) offrono la seguente notazione: «*amor amicitiae*, i.e. φιλία; the genitive is like that in *nomen virtutis*, *virtus continentiae* and similar phrases, Madv. Gr. § 286», intendendo dunque il genitivo come *definitivus*²⁸, e l'espressione come sostanzialmente equivalente ad *amicitia*. Che, invece, il genitivo dopo *amor* sia in tale locuzione *objectivus* è mostrato non solo dal già citato passo di Diogene Laerzio (VII, 130: καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας), ma soprattutto da due espressioni usate da Socrate proprio nel *Simposio* senofonteo: ἐρῶντες τῆς φιλίας²⁹ in VIII, 18 e τῆς φιλίας ἐφιέμενος in VIII, 25.

²⁶ Carrière (1998, pp. 258-9) sottolinea, in particolare, i fini sociali di questo sentimento di amicizia: il legame affettivo fa degli amici un vero e proprio gruppo sociale, in cui uno di essi si distacca in quanto anima “egemonica” che impone la sua autorità tra i coetanei (VIII, 16).

²⁷ Ad avviso di Thomsen (2001, p. 138) un esempio di ἔρωσ τῆς φιλίας si troverebbe nello stesso *Simposio*, e in particolare nell'ἔρωσ di Antistene nei confronti di Socrate (così come descritto in IV, 62 e in VIII, 4-6).

²⁸ Il precedente *stupri* è invece interpretato da Henry (1934, p. 184) come un genitivo né *objectivus* né *definitivus*, ma *characteristicus*, con riferimento a Madv. Gr. §282: «say that love is not a matter of sensuality».

²⁹ Si noti di passaggio una possibile analogia con l'espressione usata da Socrate nel *Liside*: πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτήσιν πάνυ ἐρωτικῶς; «amo molto avere degli amici» (211e). Nonostante non si trovi qui il genitivo oggettivo (sostituito da πρὸς...κτήσιν) né il termine esatto φιλία (sostituito dalla “acquisizione degli amici”), in entrambi i casi la relazione di φιλία è associata a una “disposizione erotica”, e in entrambi i casi l'ἔρωσ non

Anche nel commento di Huss (1999) all'opera senofontea, peraltro, l'ἔρως φιλίας è inteso come sinonimo di φιλία³⁰: l'ἔρως (come l'*amor*) di fatto sparisce, a conferma del fatto che la critica stessa mostra una certa difficoltà nel riconoscere questo concetto in quanto tale.

Ora, non si può negare che la nozione di ἔρως φιλίας sia di difficile interpretazione, e che altrettanto problematica risulti la sua distinzione dalla φιλία, con cui essa tende a confondersi, nei caratteri essenziali, soprattutto nell'ambito di trattazioni di tipo morale (è il caso di Senofonte). Sembra tuttavia legittimo sostenere, sulla base dell'analisi condotta, che le due nozioni non siano del tutto coestensive, e che la stessa polemica ciceroniana sia comprensibile solo intendendo l'espressione *amor amicitiae* in un senso specifico e quasi "tecnico" (tratto dal lessico stoico), e dunque differenziandola dall'*amicitia* in quanto tale. È quindi possibile distinguere, almeno concettualmente, la "semplice" φιλία come sentimento di amicizia da una forma di ἔρως che ha *ad oggetto* la φιλία, vale a dire da una specie di amore che mira ad ottenere l'*amicizia* dell'altro. Non ogni tipo di φιλία, in altre parole, è una forma dell'ἔρως, e in tal senso i due concetti non possono essere del tutto assimilati. Ciò che tuttavia è necessario notare, e che rende problematica una simile distinzione nei testi, è che questo tipo di ἔρως che ha ad oggetto la φιλία ne assume anche alcuni caratteri essenziali: l'esclusione dei piaceri fisici, nella nozione stoica criticata da Cicerone; la reciprocità, nel λόγος del Socrate senofonteo. Ciò è vero soprattutto per l'elogio dell'ἔρως φιλίας in *Symp.*, VII, in cui, posta l'opposizione iniziale tra due forme di ἔρως, Socrate esalta l'amore per l'anima connotandolo (anche lessicalmente) come un legame di φιλία.

Un quadro del tutto diverso emerge dall'esame di una nozione apparentemente simile: quella di φιλότιτος ἔρως, che compare in alcuni versi di Archiloco e a cui si potrà ora rivolgere l'analisi prima di avviarsi alle conclusioni.

4. *L'eros philotetos* in Archiloco (e Omero)

In un contesto molto diverso, per epoca e genere letterario, si incontra un'espressione all'apparenza molto simile a quella di ἔρως φιλίας sin qui esaminata. Leggiamo in uno dei frammenti di Archiloco dedicati all'ἔρως (fr. 112 Diehl = 191 West = 197 Tarditi):

è *degli* amici, ma di qualcosa di *relativo agli amici* (la relazione di φιλία stessa o l'acquisizione di φίλοι).

³⁰ L'opposizione stabilita in VIII, 10, a suo avviso, «das Ziel hat, den körperlichen, paiderastischen Eros zu verwerfen und zu einem Leben in Sinne des geistigen Eros, der "Freundschaft", aufzurufen» (Huss, 1999, p. 371). Del concetto di ἔρως φιλίας in quanto tale Huss non fa menzione.

Tale una brama d'amore (τοῖος γάρ φιλότητος ἔρωσ), sotto il cuore avviluppata si versò sugli occhi una densa nebbia, e dal petto rapì i molli sensi (trad. Sisti, 1999).

Al centro dei pochi versi di Archiloco si trova la descrizione degli effetti fisici della «brama d'amore», che causa l'ottenebramento della vista, un venir meno dei sensi «dal petto» (ἐκ στηθέων) e, dunque, uno sconvolgimento dell'animo. È subito evidente come l'amore sia qui presentato nei termini di uno struggente desiderio fisico, ed è significativo che proprio tale desiderio del rapporto erotico sia indicato con l'espressione φιλότητος ἔρωσ.

La φιλότης pare infatti da intendersi qui in modo del tutto analogo ai poemi omerici, nel cui lessico il termine assume un'ampia estensione semantica³¹ (dal vincolo di ospitalità all'unione sessuale) ma designa essenzialmente, in espressioni simili, il rapporto erotico³². Da un'analisi dell'episodio dell'inganno di Era (*Il.*, XIV, 161 ss.), in particolare, Luca (1981, p. 187; cfr. Luca, 2001, p. 37) trae alcune importanti conclusioni in merito al lessico erotico omerico: rileva, anzitutto, che «tra ἔρωσ e ἕμερος non emerge alcuna evidente distinzione semantica»³³ e, ciò che è più importante ai nostri fini, che in tale tipo di lessico «ἔρωσ e ἕμερος esprimono il desiderio di un rapporto sessuale, sono cioè ἔρωσ/ἕμερος φιλότητος»³⁴.

Si possono qui richiamare, inoltre, alcuni versi dell'*Odisea* tratti dall'episodio degli amori tra Ares e Afrodite (VIII, 287-8), che Luca non prende direttamente ad esame, ma che confermano pienamente le sue conclusioni. Dopo aver costruito la trappola per Ares e Afrodite (VIII, 272-83), Efesto finge di recarsi a Lemno (vv. 283-4); lo spiava Ares che, appena lo vide allontanarsi (vv. 285-6)

³¹ Sull'uso dei termini φίλος, φιλεῖν e φιλότης nei poemi omerici, e soprattutto sulla poivalenza semantica dell'attributo φίλος, si veda almeno lo studio di Adkins (1963), il quale sottolinea come l'impiego di tali termini sia strettamente legato alla struttura della società omerica, e dunque vada studiato tenendo conto dell'uso di termini quali ἀγαθός, ἀρετή e simili. Sul tema dell'ἔρωσ nell'*Iliade*, da un punto di vista non soltanto lessicale, si veda anche Levin (1949, pp. 43-8).

³² Si veda in merito Luca (2001, in particolare pp. 25-6 e 1981). Lo studioso riunisce tutte le relazioni improntate alla φιλότης (amicizia, solidarietà, ospitalità, amore) sotto la categoria delle «relazioni non competitive», contrapposta in quanto tale a quella delle «relazioni competitive» governate da νεῖκος (Luca, 2001, p. 19; cfr. Luca, 1981, p. 171). Sulla questione si veda anche Marry (1979, pp. 74 ss.).

³³ Si veda in merito anche Calame (1983, p. xxxix).

³⁴ Si noti che Era si rivolge poi ad Afrodite per ottenere φιλότητα καὶ ἕμερον (XIV, 198) e che i due termini risultano in tale espressione fortemente legati (indicando gli «strumenti» con cui la dea piega dèi e mortali). Chiedendo «il rapporto d'amore e il desiderio erotico» Era riprende dunque i due aspetti che, in generale, connotano il fenomeno erotico nel linguaggio omerico.

corse alla casa d'Efesto glorioso
bramando l'amore di Citerea bella corona (trad. Calzecchi Onesti, 1990).

L'espressione «bramando l'amore» traduce ἰσχανόων φιλότητος, il termine φιλότης designando dunque il rapporto erotico tra le due divinità (e rappresentando in questo caso l'oggetto del desiderare).

La formula più ricorrente nella poesia omerica è μιγῆναι φιλότητι καὶ εὐνῆ³⁵, che nella sua forma più estesa può indicare ad un tempo la natura del rapporto (in generale) e la sua espressione fisica (in concreto); essa, tuttavia, «designa sempre in Omero, prima di tutto, un elemento concreto, l'atto sessuale» (Luca, 1981, p. 176).

Ora, nota ancora lo studioso che proprio in Archiloco si avrebbe la compiuta connessione tra desiderio e relazione d'amore, precisamente nell'espressione φιλότητος ἔρωσ (Luca, 2001, n. 16, p. 130). Nel frammento di Archiloco sarebbe inoltre da ravvisare un primo processo di "interiorizzazione" della passione amorosa (Luca, 1981, p. 184). I poemi omerici presentano infatti una serie di fenomeni che risultano tra loro omogenei quanto agli effetti sugli esseri umani (l'ottennebrarsi delle facoltà sensitive): la passione erotica rientra tra questi e, non diversamente dal sonno o dalla morte, presenta una caratterizzazione prettamente "esteriore"³⁶. Soltanto con la poesia lirica si può parlare di un processo di interiorizzazione di alcune figure della tradizione poetica, e già con Archiloco la passione amorosa è intesa come smarrimento "interiore", a dispetto – tuttavia – di una *terminologia ancora omerica* (*ibid.*).

Ciò che qui interessa, ad ogni modo, è che la nozione di φιλότητος ἔρωσ è ben lungi dal designare un tipo di un ἔρωσ che non si rivolge al corpo, o un *amor pudicus* che metterebbe addirittura il saggio (stoico) al riparo dagli effetti negativi della passione: diversamente dal concetto socratico-stoico di ἔρωσ φιλίας, ἔρωσ è qui inteso nel senso primario di "desiderio", "brama" e la φιλότης (anche in questo caso il genitivo è *obъективus*) è il rapporto – ampiamente inteso, come si è visto, ma essenzialmente fisico – che ne costituisce l'oggetto³⁷.

³⁵ Si veda a solo titolo di esempio *Il.*, III, 445; VI, 25; XV, 32-3; *Od.*, V, 126; X, 334-5; XV, 420-1; XXIII, 219. Si noti che il linguaggio omerico non ricorre a una terminologia specifica per esprimere l'unione gamica, ricompresa in un legame che può essere genericamente indicato come «relazione d'amore» (Luca, 1981, p. 176; cfr. Luca, 2001, pp. 25-6).

³⁶ Si veda *Il.*, III, 442 (ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυπεν) con Luca (1981, p. 183). L'oscuramento che avvolge l'individuo (ἀμφικαλύπτειν) è riferito anche alla morte e al sonno, e il καλύπτειν, in particolare, può applicarsi anche al caso di un dolore struggente (*Il.*, XVIII, 22; XXII, 466-7).

³⁷ In merito si veda già il commento di Liebel (1812, p. 170): «Φιλότητος ἔρωσ. Pro concubitus cupiditate accipiendum esse putat Iacobs. Ἐρωσ enim, ut observat, saepe de-

5. Conclusioni

La nozione di *amor amicitiae*, che Cicerone critica nel IV libro delle *Tusculanae* come concetto (stoico) opposto all'*amor stupri*, si è dimostrata essere (sulla scorta delle osservazioni di Thomsen) un'idea socratica e non esclusivamente stoica, che svolge un ruolo del tutto peculiare all'interno della teoria dell'ἔρως esposta nel capitolo VIII del *Simposio* senofonteo.

Nel contesto polemico ciceroniano, l'*amor amicitiae* è inserito all'interno di un argomento contro la pretesa "sublimazione" dell'ἔρως, che è parte di un più ampio discorso contro gli effetti funesti dell'*amor/furor* (35, §75-6) e delle passioni in generale. Se in tale prospettiva anche i *pudici amores* si devono dunque «trattenere e controllare», e per questo non escludono né preoccupazioni né agitazioni dell'animo, del tutto diversa (e probabilmente più vicina all'interpretazione stoica di tale nozione) è la presentazione dell'ἔρως φιλίας nel *Simposio* senofonteo: affiancato, insieme all'amore per le nobili imprese, all'amore per l'anima, e a questo per più aspetti assimilato, l'ἔρως φιλίας esclude per sua natura il «godimento della bellezza fisica» (VIII, 15) e dunque le molte «empietà» che derivano invece da un rapporto impudico (ἐκ δὲ τῆς ἀναιδοῦς; VIII, 22), a differenza di questo essendo «puro» (ἀγνή; VIII, 15) e degno di un uomo libero (VIII, 22). Nel quadro dell'etica socratico-senofonteica non si dà dunque alcuna necessità di «trattenere e controllare» i *pudici amores*, che Socrate al contrario incoraggia (parlando, ad esempio, a favore di quello tra Autolico e Callia).

Se, tuttavia, simili differenze nell'interpretazione dell'ἔρως φιλίας sono imputabili principalmente alla natura polemica (o meno) del contesto di riferimento, guardando alla nozione – apparentemente prossima – di φιλότιτος ἔρως nella poesia epica e nella lirica arcaica, non pare potersi rintracciare alcun vero antecedente della nozione socratico-stoica. Indicando essenzialmente la brama o desiderio del rapporto erotico, tale espressione rimanda in Archiloco alla concezione di un ἔρως fisico che ottenebra i sensi e sconvolge l'animo. Senza voler applicare retroattivamente categorie o distinzioni che appartengono a successive teorie morali sull'ἔρως, si può affermare che il φιλότιτος ἔρως – per i suoi caratteri e per gli effetti prodotti sull'animo umano – terrebbe piuttosto il posto dell'ἔρως τῶν σωματίων o dell'*amor stupri*.

Delineata in tal modo la parabola della nozione di ἔρως φιλίας, o almeno alcune delle sue declinazioni, sarebbe senz'altro di grande interesse un'indagine sulla "fortuna" del concetto; sul suo impiego, ad esempio,

siderium significat, illustrante Brunckio hanc eius significationem ad *Oedip. Colon.* v. 367. Φιλότιτος vero pro concubitu adhibitum in Homero non raro occurrit.

in epoca successiva da parte di Massimo di Tiro³⁸ e di Temistio³⁹. Uno studio delle fonti dei due autori e del contesto retorico-filosofico in cui ἡ ἔρως φιλίας viene inserito contribuirebbe senz'altro a comprendere più a fondo l'“evoluzione” del concetto e la sua storia, ma eccede gli scopi del presente contributo.

Nota bibliografica

- ADKINS A. W. H. (1963), “Friendship” and “Self-Sufficiency” in *Homer and Aristotle*, in “The Classical Quarterly”, 13.1, pp. 30-45.
- BECKER L. C. (2004), *Stoic Emotion*, in J. Zupko, S. K. Strange (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, New York, pp. 250-75.
- CALAME C. (a cura di) (1983), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- CALZECCHI ONESTI R. (1990), *Omero. Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- CARRIÈRE J. C. (1998), *Socratism, platonisme, et comédie dans le Banquet de Xénophon et le Phèdre de Platon*, in P. Hoffmann, M. Trédé (eds.), *Le rire des Anciens, Actes du colloque International (Univ. de Rouen/ENS, 11-13 Janvier 1995)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, pp. 243-71.
- CICERONE M. T. (1927), *Tusculan Disputations*, translated by J. E. King (Loeb Classical Library, 141), Harvard University Press, Cambridge (MA).
- COOPER J. M. (1999), *Notes on Xenophon's Socrates*, in Id. (ed.), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 3-28.
- D'ANNA G. (1965), *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- DANZIG G. (2002), *La pretendue rivalité entre Platon et Xénophon*, in “Revue française d'histoire des idées politiques”, 16, pp. 351-68.
- DORION L.-A. (2004), *Socrate*, PUF, Paris.
- ID. (2005), *Xenophon's Socrates*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 93-109.
- DOUGAN T. W., HENRY R. M. (eds.) (1934), *Ciceronis Tusculanae Disputationes*, vol. 2, Books III-V, Cambridge University Press, Cambridge.
- EHLERS B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, Beck, München.
- GARGIULO T. (1980), *Aspetti politici della polemica antiepicurea di Cicerone*, in “Elenchos”, 1, pp. 292-332.

³⁸ Cfr. Maxim. Tyr., *Philosoph.*, xx, 4, 5: καὶ εἰ μὲν ὁ ἔρως φιλίας ἐστὶν ὁρμή, καὶ ὄρεξις τοῦ ὁμοίου πρὸς τὸ ὅμοιον ἄπτοντος φύσει, καὶ ἀνακραθῆναι αὐτῷ ὄρεγομένου (πάθος ἂν εἶη τοῦτο, οὐ λόγος), δεῖ προσταθῆναι τῷ πάθει τοῦτο ἐπιστάτην λόγον, ἵνα ἀρετὴ γένηται, καὶ μὴ νόσος.

³⁹ Cfr. Temist., *Or.* xii (*Peri philias*), 281c: ὁ τὰ χρυσέα φέρει δεσμὰ ταῖν χερσῶν, ἔρως φιλίας ἐστὶν ὑπουργός.

- GIGANTE M. (a cura di) (1962), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari.
- HALPERIN D. (1990), *Why is Diotima a Woman?*, in D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton, pp. 257-308.
- HINDLEY C. (2004), *Sophon Eros: Xenophon's Ethical Erotics*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World, Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, F. Steiner, Stuttgart, pp. 125-46.
- HUSS B. (1999), *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- LEVIN S. (1949), *Love and the Hero of the Iliad*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 80, pp. 37-49.
- LÉVY C. (2001), *Ciceron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en Philosophie*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, pp. 71-5.
- LIEBEL I. (ed.) (1812), *Archilochi Iambographorum Principis Reliquiae*, edidit Ignatius Liebel, Joh. Barth. Zweck, Leipzig.
- LUCA R. (1981), *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, in "Studi italiani di filologia classica", 53, pp. 170-98.
- ID. (2001), *Eros & Epos. Il lessico d'amore nei poemi omerici*, L. S. Gruppo Editoriale, Quarto Inferiore.
- MARINONE N. (a cura di) (2016), *Cicerone. Opere filosofiche*, UTET, Torino.
- MARRY J. D. (1979), *Sappho and the Heroic Ideal*. ἔρωτος ἄρετή, in "Arethusa", 12, pp. 71-92.
- MASO S. (2007), *Epicuri mentionem facis et audes dicere me politeuesthai. Cicerone e l'incoerenza nella politica*, in P. Ciaravolo (a cura di), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Aracne, Roma, vol. 1, pp. 197-209.
- ID. (2008), *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli.
- MORRISON D. R. (1994), *Xenophon's Socrates as Teacher*, in P. A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London, pp. 181-208.
- PENTASSUGLIO F. (2018), *Socrates Erotikos: Reciprocity, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's Symposia*, in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Brill, Leiden, pp. 365-90.
- PIRENNE-DELFORGE V. (1988), *Épithètes culturelles et interpretation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémios à Athènes*, in "L'antiquité classique", 57, pp. 142-57.
- RADICE R. (a cura di) (2002), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.
- SISTI F. (a cura di) (1999), *Lirici greci*, traduzione, note e commenti di F. Sisti, Garzanti, Milano.
- STOKES M. C. (1999), *Cicero on Epicurean Pleasures*, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, pp. 145-70.
- STRAUSS L. (1972), *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- THOMSEN O. (2001), *Socrates and Love*, in "Classica et Mediaevalia", 52, pp. 117-68.
- WILLIAMS C. A. (1999), *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Il contributo medievale al dibattito filosofico sulle relazioni

di Marina Fedeli*

Abstract

This article compares the medieval and contemporary debates about the ontological status of relations. On one hand, relations seem to be mind-independent, on the other hand it is difficult to attribute to them any kind of being. Current ontology tends to reduce relations to the intrinsic properties of subjects. Between the 13th and 14th century, Henry of Ghent, John Duns Scotus and Henry of Harclay assigned three different statuses to relations, but shared the same anti-reductionist approach, insofar as they regarded relations as being different from all other Aristotelian categories and mind-independent.

Keywords: relations, ontological status, mind-independent, reductionism, anti-reductionism.

“Torino è a ovest di Milano”, “Abelardo ama Eloisa”, “Socrate è visto da un bue”, “Luca è più alto di Marco”, sono soltanto alcuni esempi di relazioni che strutturano e vivificano la realtà in cui l’uomo di volta in volta si trova a vivere. L’ontologia filosofica contemporanea dedica molta attenzione alle proprietà e alle relazioni chiedendosi ad esempio se “l’essere a ovest di” sia in una delle due città o un intervallo tra di esse, oppure se l’amore di Abelardo sia un suo accidente. Nell’*Introduzione* al volume *The Metaphysics of Relations* Anna Marmodoro e David Yates sostengono che due sono le questioni fondamentali di tale metafisica: come devono essere considerate le varie tipologie di relazioni e qual è il loro statuto ontologico. Se, infatti, è evidente che esistono predicazioni relazionali,

* Università degli Studi di Macerata; m.fedeli@unimc.it.

come mostrano gli esempi sopra citati, non è per nulla scontato che a esse corrisponda una qualche entità nella realtà (Marmodoro, Yates, 2016, p. 1). Il loro volume propone così diverse prospettive sulle relazioni, evidenziando un vivace confronto di opinioni.

La natura dei relativi è, in verità, oggetto di indagine sin dai tempi di Platone e Aristotele e soprattutto tra il XIII e il XIV secolo diventa terreno di scontro tra i teologi. L'obiettivo di questo studio è di mostrare come la speculazione medievale si ponga già alcuni dei problemi dell'ontologia contemporanea, pur nella diversità degli scopi e della terminologia utilizzata.

Dopo un breve *excursus* sul dibattito contemporaneo, nelle prossime pagine analizzeremo tre dottrine medievali che attribuiscono un diverso statuto ontologico alle relazioni: quelle di Enrico di Gand, di Giovanni Duns Scoto e di Enrico di Harclay. Sono stati scelti questi tre autori perché le loro dottrine sono strettamente collegate in quanto Duns Scoto sviluppa la sua teoria criticando Enrico di Gand, mentre, a sua volta, il pensiero scotiano viene contestato da Enrico di Harclay. Inoltre, tutti e tre gli autori, pur condividendo un approccio antiriduzionista, riconoscono un diverso statuto alle relazioni.

1. Il dibattito contemporaneo e quello medievale

Il dibattito contemporaneo¹ manifesta un livello di approfondimento e di estensione dell'indagine a tutti gli ambiti del reale: dalle relazioni d'amore alla meccanica quantistica, dalla relazione di identità alle relazioni causali. L'ontologia attuale fornisce una precisa terminologia che consente di distinguere diverse tipologie di relativi, sebbene non tutti gli studiosi siano poi inclini a riconoscerle. Per quanto concerne nello specifico la natura delle relazioni, la posizione più condivisa è propensa a ridurle alle proprietà monadiche dei *relata* (Briceño, Mumford, 2016, p. 198): nell'esempio "Luca è più alto di Marco" la relazione deve essere ricondotta alle rispettive altezze di Luca e Marco. La relazione quindi si aggiunge alla natura intrinseca dei due soggetti. Tale teoria riduzionistica ha permesso ad autori, come ad esempio David Armstrong, di sostenere che le relazioni interne (considerate in linea generale come derivanti dalla natura intrinseca, cioè dalle proprietà non relazionali)²

¹ La ricostruzione del dibattito contemporaneo qui presentata non pretende in alcun modo di essere esaustiva: verranno prese in considerazione solo alcune teorie rappresentative o utili per un confronto con quelle medievali.

² La distinzione tra relazioni interne ed esterne è presa qui nel modo più generico possibile e non tiene conto delle differenti versioni proposte dagli autori. A questo proposito si rimanda a MacBride (2016).

non richiedono «un'addizione di essere» (Armstrong, 1978, 2, p. 86) e, dunque, possono essere intese come universali, cioè condivisibili da più soggetti (Armstrong, 1997). Sulla stessa scia, Jonathan Lowe si chiede se le relazioni come “essere più alto di” o “essere della stessa altezza di” esistano realmente o se possano essere considerate come universali o come modi. Lowe conclude che non c'è ragione di porre alcuna entità relazionale perché sono sufficienti le rispettive altezze dei due soggetti, ossia le proprietà monadiche su cui si fondano (Lowe, 2016, pp. 105-6). D'altra parte, c'è anche chi sostiene che noi percepiamo le proporzioni e altre relazioni interne e, per tale ragione, queste devono esistere. Inoltre, studi provenienti dalla teoria della relatività o da quella dei quanti riducono notevolmente le proprietà intrinseche sulle quali sopraggiungono le relazioni, arrivando a garantire invece una priorità a queste ultime (Ladyman, 2016).

Una delle argomentazioni che mettono in dubbio l'esistenza delle relazioni è l'argomento conosciuto come “regresso di Bradley”, secondo il quale o la relazione non è niente e quindi non collega due soggetti, oppure, se essa è qualcosa di diverso rispetto ai fondamenti dei relativi, poi dovrebbe essere relata a essi e quindi sarebbe necessario porre un'ulteriore relazione che la collega alle cose, ma a questo punto si ricade nella stessa necessità e si andrebbe incontro a un regresso all'infinito. In questo modo Bradley propone di eliminare le relazioni esterne dall'ontologia (Bradley, 1897, pp. 15-7).

Queste sono soltanto alcune delle posizioni implicate nel dibattito e che ci permettono di comprendere come la natura delle relazioni sia tutt'altro che semplice da definire. Tale difficoltà era già evidente nel XIII-XIV secolo, tanto da costituire un fervente terreno di dispute. Come ha già chiaramente mostrato Brower, gli autori medievali hanno una chiara comprensione di quelle che oggi vengono chiamate “proprietà poliadiche” (che si riferiscono cioè a più soggetti) e molti di essi accettano il realismo delle relazioni (Brower, 2016, p. 37). Brower individua tre approcci medievali al problema: l'antirealismo, il realismo moderato e il realismo radicale. Il primo di questi, proposto ad esempio da Pietro Aureolo, descrive le relazioni come proprietà poliadiche che non hanno un corrispettivo nella realtà ma esistono solo nell'intelletto che le concepisce. Per il realismo moderato le relazioni sono proprietà monadiche o accidenti. Si possono però individuare due correnti di tale posizione: per la prima, definita da Brower come «ordinaria», le relazioni si riducono alle proprietà intrinseche dei fondamenti; per la seconda, definita come «non ordinaria», le relazioni stesse sono proprietà monadiche o accidenti *sui generis*. Infine, il realismo radicale parla di proprietà poliadiche indipendenti dall'attività dell'intelletto. Tale posizione è sostenuta ad esempio da Nicola da Parigi

per il quale la paternità e la filiazione sono nomi diversi della stessa relazione (ivi, pp. 45-6).

Questa divisione in tre filoni non rende sicuramente ragione della vivacità del dibattito medievale e soprattutto non consente di comprendere adeguatamente le dottrine che si confrontano. I filosofi e teologi medievali, infatti, trattano dello statuto ontologico delle relazioni generalmente in due contesti: quando devono definire l'essenza di tutto ciò che è creato da Dio e quando devono spiegare le dinamiche trinitarie. Nel primo caso la creatura dipende totalmente dal Creatore che le dona il suo essere e al quale rimane legata per tutta la sua esistenza. La questione problematica concerne la considerazione dell'essenza della creatura: quest'ultima, infatti, si riduce alla relazione di dipendenza da Dio oppure è anche altro? Nel primo caso la relazione coincide con l'essenza di ciò che è creato, nel secondo ha una propria realtà. Per quanto riguarda la Trinità, il problema è evidentemente teologico, ma riveste un ruolo fondamentale nella definizione della natura delle relazioni. Padre, Figlio e Spirito Santo, infatti, condividono un'unica sostanza e si distinguono solo mediante la relazione di paternità, quella di filiazione e quella di spirazione passiva³. Questi due contesti costituiscono il banco di prova delle teorie medievali che risentono notevolmente, come vedremo, della concezione metafisica e teologica degli autori⁴.

Vale la pena ricordare poi che la speculazione medievale sulla relazione trae origine dalla conoscenza di Aristotele che nella *Metafisica* (XIV, 1, 1088a) la considera come quel particolare modo o predicato dell'essere che indica il semplice "essere verso altro" che non è un ente reale, poiché in essa non si riscontrano né corruzione, né movimento, né qualsiasi altro mutamento. Fondamentale è anche la mediazione del pensiero di Boezio che introduce una distinzione importante tra predicazione intrinseca ed estrinseca all'interno delle categorie aristoteliche: sostanza, qualità e quantità esprimono una proprietà intrinseca dell'oggetto, mentre le altre sette categorie predicano caratteristiche estrinseche (Boethius, 2000, 4, pp. 174-5). Dire che un soggetto è uomo, è giusto o è buono significa dire ciò che è in se stesso, cioè che è qualcosa; mentre dire che un uomo è visto o si trova in un determinato luogo non indica una caratteristica intrinseca

³ Come mostra Russell Friedman nel XIII e XIV secolo si possono individuare due approcci alla teologia trinitaria: quello che viene definito «emanation account», riferito all'ambiente francescano, e il «relation account», ascritto maggiormente al mondo domenicano; tuttavia, entrambi gli approcci riconoscono che la distinzione tra le persone divine si basa sulle relazioni personali; il disaccordo concerne invece proprio la natura di queste proprietà (Friedman, 2010, pp. 5-30).

⁴ Per un'utile ricostruzione della storia della relazione e dello sviluppo medievale si rimanda a Marenbon (2016).

dell'oggetto, ma si esprime solo in relazione ad altre cose. La relazione non aggiunge nulla alla cosa e quindi la sua realtà consiste nell'essenza del soggetto di cui si predica in comparazione ad altro (ivi, 5, pp. 177-8). Si delinea così la distinzione tra categorie assolute (sostanza, qualità e quantità) e relative (le altre sette) che avrà molta fortuna nel Medioevo.

Come vedremo, le dottrine di Enrico di Gand, Giovanni Duns Scoto e Enrico di Harclay conferiscono statuti diversi alle relazioni, pur rientrando tutti e tre nella corrente del realismo, secondo i criteri proposti da Brower.

2. Enrico di Gand

La posizione di Enrico di Gand è probabilmente una delle più complesse del suo tempo perché non riconosce alcuna realtà alla relazione, la quale si riduce alle proprietà intrinseche del soggetto⁵. E quindi, per riprendere gli esempi utilizzati in apertura: in “Torino è a ovest di Milano” “l'essere a ovest di” si riduce alle rispettive posizioni di Torino e Milano, oppure in “Luca è più alto di Marco” “l'essere più alto di” non ha una propria realtà perché deve essere ricondotto alle altezze di Luca e Marco. Queste ultime sono quantità, cioè proprietà intrinseche dei soggetti, che godono di una realtà propria, pur inerendo alle rispettive sostanze.

Il discorso di Enrico si inserisce pienamente all'interno della sua dottrina delle categorie aristoteliche. Il Gandavense distingue in ogni *praedicamentum* una *ratio* e una *res*, ossia il modo specifico di esistere e la cosa che per la sua essenza o natura effettivamente possiede quel modo⁶. Si prenda ancora come esempio la quantità: la sua *ratio* è di misurare il soggetto a cui inerisce e la sua *res* è quella cosa in cui può essere rinvenuto questo accidente⁷. Ora, la relazione è un modo di essere della cosa ma non ha una realtà propria, distinta da quella della categoria sulla quale si fonda. Ad esempio, la relazione di somiglianza tra due cose bianche si riduce

⁵ «Et ipsa relatio quae est duplum aut simile, non est res aliqua alia ab illa super quam fundatur, sed solum respectus ipsius quantitatis et subiecti eius, quo formaliter utrumque eorum vel alterum refertur ad aliud» (Gandavo, 1991b, art. XXXII, q. 5, p. 94).

⁶ «[...] aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento» (ivi, p. 79).

⁷ «[...] sciendum quod aliud est res praedicamenti, aliud ratio praedicamenti circa rem intellectam. Ut ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio; ratio quantitatis est secundum partes rem mensurare, res quantitatis est omne illud in quo per se ratio talis invenitur [...]. Ratio propria qualitatis est subiectum informare. [...] Res qualitatis est omne cui talis ratio convenit» (ivi, q. 2, p. 36).

alla qualità della bianchezza posseduta dai soggetti, poiché non è una *res* diversa da essa. È in questo senso che l'*esse ad aliud* va ricondotto sempre alle proprietà intrinseche⁸.

Viene allora da chiedersi quale sia la natura della relazione, se non ha alcuna realtà e, in particolare, in che cosa consistano “l’essere più a ovest di” o “l’essere più alto di” se non sono niente di più dei loro fondamenti. Come spiega Scott Williams, non è l'*esse ad aliud* che coincide con il fondamento – perché sarebbe come dire che una relazione è una qualità o una quantità –, ma è la realtà della relazione che non si distingue da quella della proprietà intrinseca che funge da base (Williams, 2012, pp. 127-9). A questo proposito Williams applica la nozione di “numerical sameness without identity”⁹ per spiegare ad esempio che “l’essere più alto di” e l’altezza sono numericamente la stessa cosa pur potendo essere distinte quanto al loro specifico modo di essere. È per questa ragione che la dottrina di Enrico può essere definita, secondo la terminologia del dibattito contemporaneo, “anti-riduzionista”: la relazione è irriducibile alle categorie del fondamento, ossia alla sostanza, quantità e qualità¹⁰. Del resto, il Gandavense pur non riconoscendo alcuna realtà indipendente all'*esse ad aliud*, non ritiene tuttavia che sia niente. La relazione, infatti, è un modo di essere della cosa che consiste nell’essere verso altro da sé¹¹. Per chiarire meglio gli esempi precedenti, “l’essere più alto di” è un modo proprio dell’altezza di Luca, ma non è una realtà diversa e che vi si aggiunge. Su questo punto Enrico è molto chiaro affermando che la relazione non è solo un nome o un concetto della mente, ma è un modo di essere della cosa diverso da quello delle categorie sulle quali si fonda.

Si tratta ora di capire che cosa significhi per Enrico che la relazione non ha una propria realtà, ossia non è una *res*. Il Gandavense riconosce lo statuto di *res* solo a ciò che è una natura o un’essenza assoluta e quindi alle categorie della sostanza, della quantità o della qualità. È un’essenza solo ciò che è un’idea nella mente di Dio¹². La relazione quindi non è una

⁸ Per degli studi più approfonditi sulla dottrina enriciana delle relazioni si rimanda a Decorte (2002; 2003); Henninger (1989).

⁹ La nozione di “numerical sameness without identity” proviene dai lavori di M. Rea e J. Brower; Williams la utilizza per spiegare la dottrina delle relazioni di Enrico (Williams, 2012, p. 137).

¹⁰ Per la considerazione del dibattito medievale in termini contemporanei si rimanda a Brower (2018). In questa esposizione manca Enrico di Gand ma, secondo le caratteristiche di ciascun approccio, ci sembra corretto riferire il Gandavense all’anti-riduttivismo. Dello stesso parere è anche Williams (2012, p. 115).

¹¹ «Propter quod saepius alibi diximus quod relatio realitatem suam contrahit a suo fundamento, et quod ex se non est nisi habitudo nuda, quae non est nisi modus quidam rem habendi ad aliud, et ita non res quantum est ex se» (Gandavo, 1983, q. 3, p. 56).

¹² «Dicimus igitur, breviter recolligendo, quod isti octo modi entium proprias ideas in

res perché non ha un'idea corrispondente *in mente Dei* e trae la sua realtà dalla cosa sulla quale si basa, mentre in sé è solo un modo di essere iscritto nella natura della cosa¹³. È l'essenza del fondamento a determinare se vi sia o meno un *esse ad aliud*. In altre parole, la relazionalità di una *res* dipende dall'ordine dell'essenza verso altro: se c'è una relazione, c'è l'ordine di una cosa verso l'altra¹⁴. Ad esempio, la paternità non è una realtà che si aggiunge in un particolare momento all'essere uomo, cioè quando diventa padre, ma indica una disposizione (*respectus*) che nasce con il soggetto stesso e che diventa relazione solo quando c'è un figlio, ossia il termine.

Pertanto, la dottrina di Enrico di Gand può essere definita anti-riduzionista perché garantisce all'*esse ad aliud* una irriducibilità, ossia un modo di essere rivolto verso altro da sé che deriva dalla natura della cosa. D'altra parte, il Gandavense non riconosce alcuna realtà alla relazione poiché essa non è una "cosa" diversa da quella del suo fondamento: "l'essere a ovest di" non è numericamente diverso dalla posizione di una città né la paternità è qualcosa di reale e di distinto dal soggetto. Del resto, alla morte del padre rimane la relazione di filiazione nel figlio e nulla muta in quest'ultimo: se l'*esse ad aliud* fosse numericamente diverso dal suo fondamento, poi il figlio dovrebbe cambiare al venir meno del padre, ma ciò non accade¹⁵. Inoltre, a sostegno di questa tesi il maestro secolare adduce un'argomentazione di origine aristotelica, ossia quella che si basa sul regresso all'infinito: se la relazione fosse diversa dal fondamento, per la stessa ragione anche quella differenza dovrebbe essere un'altra cosa da esso, e allora si avrebbe una diversità della diversità e si procederà così all'infinito¹⁶.

Deo non habent: intentiones secundae, relationes, artificialia, genera, differentiae, individua, privationes et numeri» (Gandavo, 1991a, q. 1-2, p. 18).

¹³ «Nunc autem quamquam praedicamentum accidentis duo dicit sicut et alia, scilicet, rem subiectam et determinatum modum essendi, totam tamen accidentalitatem habet relatio ratione suae realitatis quam non habet propriam, sed contrahit eam a re alterius praedicamenti accidentis supra quam fundatur» (Gandavo, 1518, v, q. 2, f. 154vI).

¹⁴ «Tale autem respectum non potest de se habere essentia quae est in singularibus nisi ex aliquo ordine quem ex natura sua determinat ad aliud [...] nec potest esse ordo nisi inter diversa et distincta. Et sic relatio per se et secundum esse nihil aliud est quam quidam ordo essentialis unius ad alterum, fundatus in natura et essentia eorum. Quae ex hoc habet quod sit res et realis relatio, quia scilicet in aliqua reali natura et essentia fundatur. Et similiter ipse ordo ab eodem habet quod sit res et ordo realis, quia idem sunt ordo et relatio» (Gandavo, 1518, III, ff. 52vV-3r). Per un approfondimento del concetto di relazione come ordine si veda Decorte (2002, pp. 318-9).

¹⁵ «[...] tunc mortuo patre maneret relatio quae est filiatio, in filio, cum ex morte patris nulla omnino sit transmutatio circa filium, et ideo nihil secundum rem variatur in ipso» (Gandavo, 1983, q. 3, p. 47).

¹⁶ «Et ipsa relatio [...] non est res aliqua alia ab illa super quam fundatur [...]. Ali-

Pertanto, per Enrico di Gand la relazione come modo di essere verso altro è irriducibile alle categorie sulle quali si fonda, mentre la sua realtà non si distingue da quella del suo fondamento. Rispetto ai tre approcci individuati da Brower, la dottrina del Gandavense presenta delle affinità con il realismo moderato perché non riconduce le relazioni alle proprietà intrinseche dei fondamenti. Inoltre, se da una parte Enrico non conferisce alcuna realtà all'*esse ad aliud*, dall'altra è anche vero che il modo di essere dei relativi è indipendente dalla considerazione dell'intelletto e quindi ha una qualche realtà fuori dall'anima.

3. Giovanni Duns Scoto

Giovanni Duns Scoto rientra pienamente all'interno del realismo moderato di tipo non ordinario perché considera le relazioni come degli accidenti *sui generis* (Brower, 2016, p. 47). Esse, infatti, non si riducono alle proprietà intrinseche dei soggetti dalle quali sono realmente distinte. "L'essere più alto di" nell'esempio "Luca è più alto di Marco" è una *res relativa*, distinta dal suo fondamento, perché Luca potrebbe avere una certa altezza senza per questo essere più alto di Marco. Per Scoto la relazione non è solo un modo di essere del soggetto, ma è qualcosa che si aggiunge a esso caratterizzandolo realmente nel suo essere rivolto verso altro da sé. Non è dunque sufficiente che il fondamento sia reale, ma deve esserlo anche la relazione¹⁷. Dire, infatti, che l'*esse ad aliud* è una *res relativa* implica che sia realmente distinta dal suo fondamento.

La differenza rispetto alla dottrina del Gandavense consiste primariamente nella realtà riconosciuta alla relazione: Scoto amplia il concetto di *res* fino a farvi entrare tutto ciò che non è un puro nulla (ossia ciò che non include contraddizione)¹⁸. L'*esse ad aliud*, nello specifico, è *res* in quanto

ter enim super illam rem primo fundaretur ille respectus, et ipsa, aut subiectum eius aut utrumque, primo per illum respectum referretur ad aliud. Et tunc eadem ratione ille respectus adhuc esset res alia, quae respectu illo referretur ad aliud, aut subiectum eius aut utrumque. Et esset similiter ire in infinitum, ut patet inspicienti» (Gandavo, 1991b, art. XXXII, q. 5, p. 94-5).

¹⁷ «[...] secundum communem sententiam, relatio realis non requirat nisi ista tria: primum, fundamentum reale, quod scilicet sit in re et ex natura rei; secundum, et extrema realia, et realiter distincta; tertium, et quod ipsa ex natura rei insit extremis, absque scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsecae» (Duns Scotus, 1968, q. 6, n. 82, p. 245). Per un approfondimento della dottrina delle relazioni di Duns Scoto si rimanda a Henninger (1989, pp. 68-97); Decorte (1995).

¹⁸ «[...] hoc nomen "res" potest sumi communissime, communiter et strictissime. Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est "nihil"; et hoc potest intelligi dupliciter: verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens con-

non è soltanto un contenuto della mente, ma è indipendente dalla considerazione dell'intelletto¹⁹. Torino è a ovest di Milano anche se nessuno in questo momento ci sta pensando. Luca è più alto di Marco anche se nessuno sta considerando le loro rispettive altezze.

La relazione quindi è, a tutti gli effetti, un accidente, dotato di una sua realtà, che si aggiunge al fondamento quando essa si realizza²⁰. La particolarità di tale accidente è proprio quella di sopraggiungere direttamente una volta posti i *relata*: ad esempio, poste due cose bianche ne segue necessariamente la somiglianza. Scoto, infatti, considera la relazione come un *adveniens intrinsecus* poiché non ha bisogno di un fattore esterno che la renda possibile²¹, diversamente, nel caso di ciò che riscalda e ciò che deve essere riscaldato è necessaria una causa ulteriore, ossia la prossimità tra l'agente e il paziente. La relazione è dunque un accidente che si aggiunge una volta che sono posti il fondamento e il termine al quale si riferisce ed è definita da Scoto come una "cosa".

A sostegno della sua tesi, il Dottor Sottile propone l'argomento della separazione: poiché, infatti, il fondamento può esistere senza la relazione, ne consegue che quest'ultima non è identica al primo²². Questa soluzione

traditionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquid ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquid extra animam. Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus» (Duns Scotus, 1968, q. 3, nn. 6-8, pp. 92-3).

¹⁹ «Ex ista distinctione patet quod quaestio si relatio sit res, nullam difficultatem habet de re tertio modo accipiendo vel secundo modo, quia non est substantia neque ad se; tantum ergo difficultas est de primo membro; sed nec de ente rationis, quia patet quod relatio est intelligibilis sine contradictione. Est ergo hic sermo si habeat esse sive sit res habens entitatem realem propriam extra animam» (ivi, n. 15, p. 96).

²⁰ «[...] concedo tamen quod relatio, quae est accidens in creaturis, propriam habet accidentalitatem, quia illa est per se res et non est illa res in qua fundatur» (*ibid.*).

²¹ «[...] illa enim est respectus "extrinsecus adveniens", id est non necessario consequens fundamentum intrinsecus, puta quantitatem vel qualitatem vel substantiam, quae intrinsecus insunt, non absoluta necessitate sed posito termino ad quem est relatio. Alii respectus, qui non sic necessario consequuntur fundamenta intrinsecus, etiam posito termino, dicuntur "extrinsecus advenientes"; et aliqui forte pertinent ad illa "sex principia" quae dicuntur extrinsecus adveniens» (Duns Scotus, 2006, d. 1, p. 1, q. 1, n. 60, p. 28). Su questo argomento si veda King (2003, pp. 33-4).

²² «[...] nihil est idem realiter alicui, sine quo potest esse realiter absque contradictione; sed multae sunt relationes sine quibus fundamenta possunt esse absque contradictione; ergo multae sunt relationes quae non sunt realiter idem cum fundamento» (Duns Scotus, 1973, d. 1, q. 4-5, n. 200, p. 101).

comporta una distinzione reale tra i due elementi, poiché uno può esistere senza l'altro. Possiamo fare un esempio: immaginiamo che Socrate abbia i capelli bianchi e Platone ancora no; quando anche i capelli di quest'ultimo diventeranno canuti allora ci sarà la relazione di somiglianza tra di essi; tuttavia, il colore dei capelli di Platone può esistere ed essere tale senza essere simile a quello di Socrate²³. La relazione si aggiungerà in un dato momento come una realtà distinta dall'essere bianco. Se il fondamento può esistere senza essere relato, lo stesso non si può dire per l'*esse ad aliud* che non può sussistere senza il soggetto a cui si riferisce. Secondo il Dottor Sottile è proprio questa la ragione che impedisce il regresso all'infinito invocato da Enrico di Gand: è la relazione stessa che si riferisce al fondamento, senza il quale non può esistere²⁴. Nell'esempio "Luca è più alto di Marco", Luca non "può essere più alto di" se non ha una certa altezza che è la base del suo riferimento a Marco. Per Scoto l'impossibilità della relazione di poter essere senza il suo soggetto è una ragione sufficiente per evitare il regresso poiché, se l'*esse ad aliud* non può esistere senza il suo fondamento, esso sarà identico alla relazione che a esso stesso si riferisce. Per spiegarlo con il solito esempio: se "l'essere più alto di" non può esistere senza l'altezza di Luca, allora la relazione che collega Luca e Marco non può che essere la stessa che la congiunge al fondamento perché è sempre "l'essere più alto di" a riferirsi all'altezza e non un'ulteriore relazione. Scoto ferma quindi questo processo mostrando come il fondamento può esistere senza riferirsi ad altro, mentre l'*esse ad aliud* non può essere senza di esso.

L'argomento della separazione non è però applicabile a qualsiasi tipologia di *esse ad aliud*. Scoto lascia così intendere che non è possibile un discorso unico sulle relazioni, poiché non tutte hanno il medesimo *status* ontologico. Esistono, infatti, le relazioni comuni, come la somiglianza, l'identità o la paternità, e poi vi è quella speciale di dipendenza della creatura dal Creatore, definita *relatio specialis* o *transcendentalis*. Quest'ultima trascende le categorie e caratterizza tutti gli esseri indipendentemente dalla divisione nei dieci *praedicamenta*²⁵. Si tratta di una re-

²³ «[...] si enim hoc album sit et illud album non sit, hoc album est sine similitudine, – et si aliud album fiat, in hoc albo est similitudo; potest igitur esse sine isto et cum isto» (ivi, n. 205, p. 104).

²⁴ «Ad quartum, de processu in infinitum, dico quod non sequitur, quia relatio se ipsa refertur ad fundamentum; non enim potest esse absque fundamento, vel absque se, sine contradictione. Ipsa enim existente, et fundamento simul, ambo sunt extrema illius relationis quae est eius ad fundamentum; igitur non potest esse sine contradictione – absque relatione eius ad fundamentum, et ita sine contradictione non potest esse absque suo fundamento, et ita illa relatio qua refertur ad fundamentum, erit eadem sibi» (ivi, n. 239, p. 119).

²⁵ «Aliter dico quod illa quae conveniunt omni entī, sunt passiones entis, et ita sunt

lazione particolare perché la creatura dipende ontologicamente da Dio e tale dipendenza costituisce la sua essenza. Di conseguenza, l'*esse ad Deum* non può essere un accidente che si aggiunge alla natura creaturale, al pari della relazione categoriale, ma allo stesso tempo per Scoto non esaurisce neanche l'essere delle creature, poiché l'essenza e la relazione possono essere sempre distinti²⁶.

La dottrina di Scoto può dunque essere definita a buon diritto realista poiché riconosce alla relazione una propria realtà: essa è, infatti, un accidente irriducibile a quello delle proprietà intrinseche sulle quali si fonda.

4. Enrico di Harclay

Enrico di Harclay risente molto del pensiero di Duns Scoto poiché era baccelliere sentenziario a Parigi mentre il Dottor Sottile era maestro di teologia nella medesima università. La sua influenza è particolarmente evidente nel *Commento* alle *Sentenze*, mentre nelle *Questioni ordinarie* mostra una certa indipendenza e originalità²⁷. Prenderemo in considerazione soltanto la seconda fase del suo pensiero in quanto più interessante ai fini della nostra ricostruzione.

Per Harclay la relazione esprime semplicemente la direzionalità o la condizione di un soggetto verso l'altro. Per spiegare la sua dottrina possiamo partire dall'esempio che propone lo stesso Harclay, ossia "Socrate è visto da un bue": "l'essere visto da" non è un accidente che inerisce a Socrate e per questa ragione non è una nuova cosa che si aggiunge e che lo muta in alcun modo²⁸. Per spiegare l'esempio, Harclay introduce le no-

transcendentia (quia passio debet proportionari subiecto); et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentis, propter quod non sunt in genere relationum» (Duns Scotus, 1982, d. 1, q. 4-5, n. 261, p. 89). A questo proposito si veda Henninger (1989, pp. 78-85); Decorte (1998, pp. 42-4).

²⁶ Scoto parla di "non identità formale" tra l'essenza della creatura e la dipendenza: «[...] dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamentum; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter» (Duns Scotus, 1973, d. 1, q. 4-5, n. 260, p. 128). Su questo punto si rimanda a Henninger (1989, pp. 79-85).

²⁷ Il *Commento* alle *Sentenze* è ancora inedito, tuttavia, la questione sulle relazioni è stata pubblicata da Henninger (1994). Per quanto riguarda le due fasi del pensiero di Harclay e il rapporto con Scoto si rimanda a Henninger (2008, pp. 27-31).

²⁸ «Modo ego dico quod nova aditas potest alicui advenire sine nova initate, et hoc realiter, si nullus intellectus consideraret, et hoc proba. Volo loqui de Socrate absolute et voco eum nomine absoluto Socratis. Iterum volo loqui de Socrate secundum aliquam circumstantiam: verbi gratia, ponamus quod modo Socrates sit visus a bove, [et] quod bos videat eum. Certum est quod Socrates absolute et Socrates visus habent distinctionem nullo intellectu considerante. Nam neque existentia Socratis neque visio bovis qua videt Socratem dependet ab intellectu considerante. [...] Ergo hoc quod est visum-esse non est

zioni di *initas* e *aditas*: gli accidenti assoluti come la quantità o la qualità ineriscono al soggetto e quindi hanno un “essere in”, mentre quelli relativi non ineriscono ma indicano solo delle *habitudines* di una cosa verso l’altra²⁹. La relazione come “essere ad” è una condizione nella quale può trovarsi un soggetto e che non dipende in alcun modo dalla considerazione dell’intelletto. Quando Socrate viene visto da un bue si trova in una determinata circostanza e questa è diversa da Socrate preso assolutamente perché, anche se nessuno considerasse Socrate e il bue, questa situazione rimarrebbe tale. Pertanto, per Enrico la relazione è una condizione o una coesistenza che non informa il soggetto, ma esprime semplicemente il suo essere verso altro, che sopraggiunge in un dato momento³⁰. Ora, se tale *aditas* è indipendente dall’intelletto che la pensa, sembra dunque che abbia una propria realtà. In verità, Harclay nega che la relazione sia una cosa distinta e inerente al fondamento e afferma invece che può essere definita come “*res*” solo a patto di estendere questo termine a tutto ciò che non dipende dall’intelletto.

Questa dottrina permette a Enrico di sostenere che la relazione che lega la creatura e il Creatore è mutua, poiché una nuova relazione non è incompatibile con Dio in quanto essa non cambia la natura del fondamento. Proprio come Socrate non muta quando viene visto da un bue, Dio non muta quando inizia a essere relato con ciò che è creato³¹. In questo modo Harclay si pone contro corrente rispetto alla maggior parte degli autori del suo tempo³².

omnino eadem res quod Socrates, nullo intellectu considerante. Et tamen esse-visum non dicit in Socrate aliquam formam sibi inhaerentem, nec aliquid in eo existens quod prius non fuit. [...] Et praeterea visio bovis est actio manens in vidente et nullam rem causat in obiecto quod videtur, et tamen Socrates esset visus et desineret esse visus, nullo intellectu considerante» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 51, p. 544).

²⁹ «Dico ergo sic, quod inter novem accidentia quaedam sunt quibus competit inhaerere subiecto et informare subiectum; alia sunt quibus non competit inhaerere subiecto vel informare subiectum, sed tantum esse habitudines subiecti ad aliud. [...] Nam per “esse ad” et non per “esse in” significatur habitudo ad alterum, et hoc est verum si intellectus non consideraret. Possimus ergo istis distinctis rebus nomina imponere ad placitum, sicut “aditas” et “initas”, et una non est alia. Ego modo dico quod [...] hoc nomen “relatio” imponitur ad significandum rem aditatis tantum et non rem initatis» (ivi, n. 49-50, p. 542). Per la teoria delle relazioni di Harclay si vedano: Henninger (1989, pp. 98-118; 2008, pp. 31-8).

³⁰ «Ergo extendendo “rem” ad omne illud quod non dependet ab intellectu, necessarium est quod aliqua nova res potest advenire alicui et verificari de aliquo, quae res non informat ipsum cui advenit sed tantum dicit habitudinem vel societatem vel simultatem vel coexistentiam vel quocumque modo voluerimus appellare» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 51, p. 544).

³¹ «Supposito enim quod nichil rei addat relatio super fundamentum cum ei advenit de novo, nullum est inconveniens relationem realem Dei novam advenire, sicut nec de relatione rationis» (ivi, n. 48, p. 542).

³² Enrico di Harclay non fu l’unico a sostenere che Dio intrattiene una relazione con le

A sostegno della sua tesi e contro la dottrina scotiana, Harclay adduce due argomentazioni interessanti: l'argomento della separazione e il regresso all'infinito³³. Mediante la prima argomentazione Enrico conduce all'assurdo la dimostrazione scotiana secondo la quale se una cosa bianca può esistere senza essere simile, ne consegue che la somiglianza è diversa dalla cosa bianca. Per Harclay, infatti, se una cosa bianca può esistere senza il suo *esse ad aliud*, ciò dovrebbe essere vero anche per un'altra cosa bianca, ma allora ne seguirebbero due cose bianche senza la relazione di somiglianza, il che è assurdo³⁴. Tale argomento, tra l'altro, inficerebbe anche la tesi scotiana della relazione come proveniente intrinsecamente dai *relata*.

La seconda argomentazione è una ripresa del regresso all'infinito, presente anche in Enrico di Gand; Harclay lo ripropone in vari modi, tra i quali uno identifica la distinzione reale – tra l'*esse ad aliud* e il fondamento – con una relazione. Se, infatti, la relazione è realmente distinta dalla cosa, allora si avrà una distinzione della distinzione e non si potrà fermare il regresso³⁵.

Per riassumere, la relazione per Harclay è una condizione del soggetto verso altro da sé, esprime cioè una sua direzionalità. Può essere considerata come un accidente che però non informa il suo fondamento né inerisce a una sostanza e, per questo, quando una cosa inizia a essere relata non muta in alcun modo. Per Enrico, "l'essere più alto di" nell'esempio "Luca è più alto di Marco" esprime solo una condizione di Luca nei confronti di Marco, ma non è una cosa che si aggiunge all'altezza e che si distingue da essa. D'altra parte, però, la relazione è indipendente dalla considerazione dell'intelletto ed è per questa ragione che possiamo considerare la dottrina di Harclay come realista.

creature: anche Tommaso di Wylton vede nel rapporto Dio-creatura una correlazione, separata con delle differenze rispetto ad Harclay. A questo proposito si veda Henninger (1990).

³³ Per una spiegazione dettagliata delle argomentazioni si rimanda a Henninger (1989, pp. 104-12).

³⁴ «[...] nam tunc Deus posset facere duo alba et non essent similia; consequens est falsum. Probatio consequentiae: potest facere hoc album sine sua similitudine, et hoc quia album est prius secundum naturam sua similitudine. Et eodem modo posset facere illud aliud album sine sua dissimilitudine vel similitudine; ergo ambo sine suis similitudinibus» (Harclay, 2008, I, q. 13, n. 18, p. 526).

³⁵ «Praeterea, accipio distinctionem vocetur *a* et res distincta vocetur *b*. *a* per te realiter distinguitur a *b* quia "non est res eadem" et est res, ergo realiter distincta a *b*. Tunc quaero de distinctione qua distinguitur *b* ab *a* et e converso, utrum sit idem cum *a* an non. Si idem, ergo distinctio est eadem res cum fundamento, eadem ratione in aliis. Si tu dicas quod distinctio qua distinguitur *a* a *b* est alia res, et tunc quaero de illa per quid distinguitur, utrum seipso vel alio. Et erit necessario processus in infinitum vel erit tandem devenire ad fundamentum quod est idem cum sua distinctione, id est, cum sua relatione» (ivi, n. 30, p. 532).

5. Conclusioni

Il dibattito medievale sulla relazione manifesta la difficoltà di attribuire uno *status* ontologico a questa categoria aristotelica, difficoltà che viene evidentemente condivisa anche dalla discussione contemporanea. Da una parte i relativi sembrano esistere indipendentemente da chi pensa la relazione, dall'altra c'è la problematicità di assegnare a essa una qualche tipologia di essere. Per citare John Heil, le relazioni non sono né carne né pesce, né sostanze né modi³⁶. Ecco allora che per Enrico di Gand la relazione è irriducibile alle categorie assolute quanto al suo modo di essere (*esse ad aliud*), ma è riconducibile a esse quanto alla sua realtà, tanto da essere numericamente la stessa cosa con il suo fondamento. Per Duns Scoto, invece, la relazione è a tutti gli effetti una *res* distinta da quella del relato e può essere considerata come un accidente perché esiste fuori dall'anima. Per Enrico di Harclay, infine, la relazione esprime una condizione, cioè una direzionalità, del soggetto che non inerisce al fondamento e dal quale non si distingue, ma rimane comunque indipendente dall'intelletto che la considera.

Le dottrine di Enrico di Gand, Duns Scoto e Enrico di Harclay, pur essendo tre forme di realismo, mostrano delle sottili differenze che conferiscono un diverso statuto ontologico alle relazioni. Quando i medievali attribuiscono realtà alle relazioni vuol dire che le considerano come delle *res*, ma la considerazione di queste ultime deriva dalle loro dottrine metafisiche e teologiche, delle quali non è stato possibile dare conto.

Rispetto al dibattito contemporaneo, tra i medievali c'è forse una maggiore tendenza a riconoscere realtà alle relazioni. Sebbene le metafisiche dei tre autori assegnino definizioni diverse al termine "*res*", nessuno dei tre è propenso a rinunciare a un modo di essere proprio delle relazioni. Il dibattito contemporaneo invece sembra più orientato a ridurre le relazioni alle proprietà intrinseche e, tutt'al più, a considerarle come universali o stati di cose.

Ciò che è infine interessante notare è che alcune argomentazioni medievali hanno ancora oggi la loro validità. Ad esempio, il regresso all'infinito, che abbiamo visto in Enrico di Gand o Enrico di Harclay, si avvicina molto al regresso di Bradley³⁷. In entrambi i casi, infatti, si crea un processo *ad infinitum* che porta a negare realtà alla relazione e ridurla così alle proprietà intrinseche dei soggetti. Di fatto, Duns Scoto, che distingue

³⁶ «Relations, so regarded, are neither fish, neither fowl, neither substances nor modes» (Heil, 2012, p. 141).

³⁷ Dello stesso parere è anche Brower (2018, n. 20). Per un'ampia considerazione del regresso di Bradley in relazione all'esistenza di fatti e stati di cose si rimanda a Orilia (2006).

l'esse *ad aliud* dal suo fondamento, ferma il processo all'infinito riconoscendo l'impossibilità della relazione di esistere senza la proprietà sulla quale si fonda³⁸.

Nota bibliografica

- ARMSTRONG D. M. (1978), *Theory of Universals: Universals & Scientific Realism*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOETHIUS (2000), *De Trinitate*, ed. C. Moreschini, in Id., *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, K. G. Saur Verlag, Munich-Leipzig, pp. 165-81.
- BRADLEY F. H. (1897), *Appearance And Reality. A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein and Co., London (repr. 1978).
- BRICEÑO S., MUMFORD S. (2016), *Relations All the Way Down? Against Ontic Structural Realism*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 198-217.
- BROWER J. E. (2016), *Aristotelian vs. Contemporary Perspectives on Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 36-54.
- ID. (2018), *Medieval Theories of Relations*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>; consultato il 29 aprile 2019).
- DECORTE J. (1995), "Modus" or "Res": Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in L. Sileo (a cura di), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, I, Edizioni Antonianum, Roma, pp. 407-29.
- ID. (1998), *Creatio and conservatio as relatio*, in E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy*, Acts of the third symposium organized by the Dutch society for medieval philosophy Medium Aevum, may 23 and 24 1996, Rodopi, Amsterdam, pp. 27-48.
- ID. (2002), *Relatio as Modus Essendi. The origins of Henry of Ghent's Definition of Relation*, in "International Journal of Philosophical Studies", 10.3, pp. 309-36.
- ID. (2003), *Relation and substance in Henry of Ghent's Metaphysics*, in G. Guldentops, C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven University Press, Leuven, pp. 3-14.
- DUNS SCOTUS I. (1968), *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones cuodlibetales*, ed. F. Alluntis, La Editorial catolica, Madrid.
- ID. (1973), *Ordinatio*, II, dd. 1-3, ed. C. Balić *et al.* (*Opera Omnia*, VII), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- ID. (1982), *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dd. 1-6, ed. L. Modrić *et al.* (*Opera Omnia*, XVIII), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- ID. (2006), *Ordinatio*, III, dd. 1-17, ed. B. Hechich *et al.* (*Opera Omnia*, IX), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano.
- FRIEDMAN R. L. (2010), *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.

³⁸ Desidero ringraziare uno dei revisori anonimi per i suoi utili suggerimenti.

- HENRICUS DE GANDAVO (1518), *Quodlibeta*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Parisi (rist. Bibliothèque S. J., Louvain 1961).
- ID. (1983), *Quodlibet*, IX, ed. R. Macken (*Opera Omnia*, XIII), Leuven University Press, E. J. Brill, Leiden.
- ID. (1991a), *Quodlibet*, VII, ed. G. A. Wilson (*Opera Omnia*, XI), Leuven University Press, Leuven.
- ID. (1991b), *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. Macken (*Opera Omnia*, XXVII), Leuven University Press, Leuven.
- HARCLAY H. (2008), *Ordinary Questions*, ed. M. G. Henninger, 2 voll., Oxford University Press, Oxford.
- HEIL J. (2012), *The Universe as We Find It*, Oxford University Press, Oxford.
- HENNINGER M. G. (1989), *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1990), *Thomas Wylton's Theory of Relations*, in "Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale", 1, pp. 457-90.
- ID. (1994), *Henry of Harclay's Quaestio on relations in his Sentences Commentary: an edition*, in W. J. Carrol, J. J. Furlong (eds.), *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney*, Peter Lang, New York, pp. 237-54.
- ID. (2008), *Henry of Harclay and Duns Scotus*, in "Quaestio", 8, pp. 27-56.
- KING P. (2003), *Duns Scotus on Metaphysics*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-68.
- LADYMAN J. (2016), *The Foundations of Structuralism and the Metaphysics of Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 177-96.
- LOWE E. J. (2016), *There Are (Probably) No Relations*, in Marmodoro, Yates (2016), pp. 100-12.
- MACBRIDE F. (2016), *Relations*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/relations/>; consultato il 23 aprile 2019).
- MARENBNON J. (2016), *Introduction. Relations and the Historiography of Medieval Philosophy*, in "British Journal for the History of Philosophy", 24.3, pp. 387-404.
- MARMODORO A., YATES D. (eds.) (2016), *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford.
- ORILIA F. (2006), *Stati di cose, esemplificazione e regresso di Bradley*, in "Rivista di Filosofia", 97.3, pp. 349-86.
- WILLIAMS S. M. (2012), *Henry of Ghent on Real Relations and the Trinity: The Case for Numerical Sameness without Identity*, in "Recherches de Théologie et Philosophie médiévales", 79.1, pp. 109-48.

Pierre Bayle: il valore dell'abitudine**

di Catherine Dromelet*

Abstract

Pierre Bayle (1647-1706) underscores how challenging it is to morally improve ourselves as passionate human beings in order to form a tolerant and peaceful society. Moreover, he conceives moral discourses as dissociated from moral behaviour, which suggests that even good religious precepts do not play any role in the development of a virtuous character. This paper focuses on Bayle's outlook on habit – a common element turning passions into virtue or vice – and showcases how this process is dependent on both education and conscience.

Keywords: Bayle, habit, morality, passions, conscience.

L'argomento dell'ateo virtuoso, sviluppato da Bayle nelle *Pensées diverses sur la comète* (1683) e nella voce *Spinoza* del *Dictionnaire Historique et Critique* (Bayle, 1995, vol. 4, pp. 253-71; voce pubblicata per la prima volta nel 1697), rivela un uso del concetto di abitudine che non è banale. Bayle, scettico e religioso, si occupa del rapporto tra morale e religione in ambito socio-politico. Nel giro di pochi anni, l'autore, inizialmente protestante, è esiliato per motivi religiosi (dopo essersi convertito al cattolicesimo e aver poi abiurato) e testimonia di eventi dolorosi legati alla revoca dell'Editto di Nantes¹. In questa situazione sociale di crisi, diventa cruciale mette-

* Università degli Studi Roma Tre-Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"; cat.dromelet@gmail.com.

** Ringrazio i revisori del "Bollettino della Società Filosofica Italiana" per i loro preziosi suggerimenti, Marco Piazza e Paolo Quintili per i commenti e le critiche a una precedente versione del lavoro, e Daniel Raso-Llarás per il suo aiuto nella rilettura del testo.

¹ Si tratta della violenta repressione contro i protestanti, e in particolare l'arresto arbi-

re fine ai motivi della violenza, che risiedono soprattutto nella mente umana e nei suoi giudizi. Bayle, troppo scettico per sostenere qualsiasi dottrina religiosa del suo tempo, caratterizzato da violente polemiche, si distingue dai suoi contemporanei² come un intellettuale moderato, un empirista e uno storico, costantemente esposto agli attacchi polemici degli estremisti (Bayle, 1983, pp. 14-5). Tuttavia, il suo scetticismo relativista in materie come la filosofia naturale, la matematica e la religione, non si estende alla morale, l'unica sfera nella quale è considerato un razionalista (Brahmi, 2005, pp. 135-6). Inoltre, sulla scia di Malebranche, l'autore delle *Pensées diverses* cerca di dimostrare la compatibilità tra la scienza e la fede (Bost, 1994, p. 25).

Secondo Bayle, le cause del giudizio umano, e quindi della scelta di agire bene o male, sono tre: (1) la sensibilità del piacere e del dolore (2) l'ispirazione divina che deriva dalla fede, e (3) l'abitudine, processo sia naturale sia irrazionale. Quest'ultima a sua volta ha due cause: l'educazione, destinata a formare l'individuo per farlo somigliare alle altre persone in un gruppo definito, e le passioni, che generano invece il carattere particolare di un individuo (Labrousse, 1964, p. 73). L'educazione, così come il governo delle passioni, dipende molto dagli usi e costumi presenti nella società, ma questi ultimi a volte possono essere cattivi (ivi, p. 267). Il problema è che la provvidenza divina non garantisce che i costumi siano sempre buoni. Persino tra persone religiose ci sono abitudini cattive.

Con uno scetticismo moderato, Bayle mette in dubbio la coerenza fra il discorso e le azioni delle persone. Pone l'accento sul fatto che molto spesso la gente – credente o atea – è spinta ad agire in base alle passioni più che ai principi morali. L'intento di questa considerazione è di invalidare il diritto di condannare moralmente delle persone attraverso un giudizio sulle loro credenze. Si tratta per Bayle di far valere invece i principi morali veicolati dai Vangeli poiché essi sono per eccellenza il mezzo migliore per raggiungere la pace. Il ragionamento che elabora nelle *Pensées diverses sur la comète* lo porta ad assumere la possibilità di una società atea, che sarebbe tanto virtuosa, quanto lo sarebbe una società interamente cristiana³, per via del ruolo fondamentale svolto dall'abitudine.

trario e la morte del fratello di Bayle, Jacob. Si veda la biografia di Bayle scritta da François Charles-Daubert e Pierre-François Moreau, in Bayle (1983, p. 15).

² In particolare Pierre Jurieu (1637-1713), pastore calvinista e collega di Bayle all'École Illustre di Rotterdam dal 1681 in poi. Nel 1693, Jurieu, motivato dalle sue divergenze politiche con Bayle, riesce tuttavia a indurre le autorità a togliergli il diritto di insegnare nelle scuole private (Bayle, 1983, p. 15).

³ L'ipotesi di Bayle, secondo la quale una società atea sarebbe moralmente uguale a una società cristiana, prende la forma di un paradosso che ha suscitato tanta critica. Si veda in particolare Binoche (2012, pp. 23-50).

Si tratta di rilevare, in primo luogo, il modo in cui Bayle pondera l'elaborazione del suo argomento dell'ateo virtuoso, intrecciando ragioni e fatti, storia e logica, e ricorrendo alla teologia (Bourdin, 2017, p. 332, n. 43), in modo tale da evidenziare gli elementi che entrano in gioco con l'abitudine. In secondo luogo, poiché lo scetticismo che mette in dubbio l'origine divina della morale non spinge Bayle a negare la possibilità di discriminare le consuetudini⁴, cercheremo di capire se Bayle propone un programma educativo – per sviluppare abitudini virtuose in base ai sensi e alle facoltà umane –, o almeno la possibilità che possa esservene uno.

1. L'argomento dell'ateo virtuoso e la dissociazione tra morale e religione

La maggior parte delle *Pensées diverses sur la comète* consiste in una critica dei discorsi relativi alla Grande Cometa del 1680, che ha manifestamente provocato tanta superstizione da parte degli astrologi, convinti che questo fenomeno astronomico potesse causare guerre (Bayle, 1683, pp. 1-317). Lo scopo del volume che Bayle scrive e pubblica nell'anonimato in modo tale da passare per un cattolico, è di zittire le voci superstiziose che girano, di allontanare ogni spiegazione sovranaturale dai fenomeni celesti, e innanzitutto di denunciare le credenze degli idolatri, che sono senza fondamento razionale (Vidal, 2008, p. 1). In sostanza, le considerazioni astrologiche sul rapporto causale fra la cometa e le tragedie umane sono, secondo Bayle, il riflesso di un'idolatria derivata da credenze sbagliate legate alla fede cristiana⁵, ma si capisce ben presto che con il termine "idolatri" sono designati sia i pagani dell'antichità sia i cattolici, chiamati anche "papisti" (Bost, 1994, p. 26). Chi crede che la cometa sia un segno mandato da Dio per convertire gli atei, perpetua una bugia che fa crescere la paura della natura e un'agitazione che porta ad alimentare comportamenti irrazionali, come eseguire sacrifici per qualche divinità, con la speranza di soddisfare Dio, ma che in realtà fanno piacere solo al Diavolo. In altre parole, questa credenza offende Dio. Non c'è una ragione valida, per Bayle, di sostenere che la cometa sia la manifestazione della provvidenza divina, perché Dio non ha bisogno di segni materiali per farsi conoscere, e perché la cometa

⁴ Nella voce *Pyrrhon* del suo dizionario, Bayle difende il famoso scettico greco contro un'esegesi sbagliata che lo accusa di pensare che l'uomo sia capace di prendere decisioni solo in base ai costumi. Bayle suggerisce che, al contrario della maggior parte della gente che agisce per conformarsi alle leggi, i filosofi siano capaci di percepire una differenza naturale tra virtù e vizi; cfr. Bayle (1995, vol. 3, p. 735).

⁵ Il fatto che per Bayle l'idolatria sia irrazionale non suggerisce che la vera fede sia razionale. Gianluca Mori fa risaltare il dilemma irrisolvibile e scomodo posto da Bayle tra fede e ragione, ovvero tra religione e filosofia (Mori, 2016, pp. 85-94).

non è in grado comunque di sopprimere l'ateismo, che fra l'altro è un peccato meno grave dell'idolatria; in effetti, una persona che crede ai Vangeli e non li rispetta è più colpevole di una persona che non ci crede⁶.

Il problema dell'ateo virtuoso esposto da Bayle nelle *Pensées diverses sur la comète* si può riassumere in quattro punti: 1) la natura umana ci fa vedere che ci sono tante persone viziose tra la gente religiosa quante persone virtuose tra la gente atea; 2) l'origine del male sta nell'uso alterato dei piaceri sensibili; 3) è più difficile diventare virtuosi quando si è idolatri che quando si è atei; 4) la morale non dipende dalla religione, ma dalla sensibilità per i valori, cioè dalla coscienza, e ciò renderebbe possibile una società composta di atei. Quest'ultimo punto rivela quanto Bayle sia allo stesso tempo retorico, sfumato, paradossale e convincente. La ragione è che cerca di rendere conto dell'inconsistenza degli uomini invece di condannarla (Bourdin, 2017, p. 333), sostenendo tuttavia che esiste una morale naturale alla quale conviene tornare. Si tratta di vedere in dettaglio come si articola la problematica, nella quale Bayle si colloca tra i due poli del fideismo protestante puritano, da un lato, e del libertinismo scettico e tollerante, dall'altro.

1.1. Scetticismo religioso e razionalismo morale

A partire dalla sua antropologia positiva, Bayle stima che gli uomini, quali che siano le loro credenze, agiscano in funzione delle loro passioni e abitudini, e non secondo i principi della loro coscienza morale (Bayle, 1683, t. 1, § CXXXVIII; t. 2, § CXLIII; si veda anche ivi, t. 1, § CXXXV, p. 398). La religione non diminuisce i vizi dei cristiani, e gli idolatri non sono più virtuosi dagli atei (ivi, t. 2, § CXLIII, p. 430; si veda anche Bayle, 1694, p. 59). Bayle osserva, in effetti, che i credenti rispettano i culti o le cerimonie allo scopo di rimediare ai loro soliti peccati, o di accordare la loro coscienza con le loro passioni dominanti, come la paura dell'infamia e il desiderio dell'onore – passioni che determinano la loro volontà corrotta (Bayle, 1683, t. 1, § CXXXVIII, p. 408). Gli atei, tuttavia, hanno un impatto uguale sulla società dal punto di vista dei loro usi e costumi, e alcuni si sono pure distinti nella storia con i loro modi di vita molto equilibrati. Gli esempi di Epicuro, Giulio Cesare Vanini e Spinoza sono rilevanti (ivi, t. 2, § CLXXIV, pp. 531-40: capitolo intitolato *Exemples qui montrent que les athées ne se sont pas*

⁶ In due passi delle *Pensées diverses*, Bayle sostiene che l'idolatria è peggiore dell'ateismo. Si veda Bayle (1683, t. 1, § CXIV e § CXVI). In sostanza, la ragione è che l'idolatria ha già la fede e conosce i Vangeli, ma rimane incapace di regolare il suo comportamento con la ragione, e vive fundamentalmente in base alle passioni, come gli atei, mentre non lo dovrebbe fare.

distingués par l'impureté de leurs mœurs). Il gesto di Bayle, di evidenziare la correttezza dei modi di vivere di certi atei celebri, indipendentemente dalle loro credenze, ben rappresenta la sua concezione relativista della religione, così come la distinzione da lui effettuata tra la morale, intesa come pratica effettiva della virtù, e i discorsi morali destinati a sanzionare i comportamenti.

Consideriamo il caso di Spinoza. Benché Bayle critichi severamente molti aspetti del suo pensiero, e in particolare la sua teoria della sostanza (per più dettagli, si veda Kolakowsky, 1959, pp. 66-80), non è assurdo supporre che il filosofo francese s'identifichi con l'autore polemico e recluso⁷, contribuendo a trasmetterne un'idea meno negativa. In effetti, dopo essersi interessato ai dettagli della vita del filosofo olandese, Bayle ne fa un'icona dell'ateismo virtuoso nelle *Pensées*, e lo presenta come il filosofo per eccellenza nella voce del *Dictionnaire* (Mori, 1996, p. 94). Spinoza costituisce una figura di riferimento per Bayle, che lo cita molte volte nei volumi del *Dictionnaire*, sostenendo che il suo sistema sia la formulazione perfetta di tanti pezzi di pensieri derivati dalle filosofie e religioni di tutta la storia, in Europa e in Asia (Bayle, 1983, p. 21). Gli scritti di Bayle su Spinoza hanno avuto un ruolo decisivo sulla ricezione della dottrina spinoziana nel Seicento e nel Settecento, soprattutto perché rendono conto di opere che all'epoca erano difficilmente accessibili, in particolare il *Trattato Teologico-Politico* e le *Opere Postume* (ivi, *Introduzione* di Charles-Daubert e Moreau, p. 9). Bayle, nelle *Pensées sur la Comète*, eleva così atei famosi al livello di esempio morale, inventando obiezioni di avversari immaginari destinate a rendere conto delle superstizioni del suo tempo, e del carattere aporetico della tesi secondo la quale esiste un rapporto causale tra il fatto di essere credente e quello di comportarsi bene.

Se da una parte la virtù non dipende dalla coscienza morale, dall'altra parte i vizi dipendono dal corpo, e in particolare dall'uso dei piaceri sensibili (Bayle, 1683, t. 2, § CXLIV, p. 432). Considerando che Bayle enfatizza l'importanza del piacere e del dolore nei giudizi umani, il fatto di mettere l'origine del male nel corpo espone gli uomini al rischio di sbagliare spesso. Sulla scia di Descartes e Malebranche, osserva che, sfortunatamente, l'uomo tende a fare il male per via della sua costituzione "macchinale", cioè corporea («constitution machinale de l'homme»): in virtù della loro natura, gli uomini provano più spesso piacere a fare cose vietate dai Vangeli (come essere vendicativi, ambiziosi e avari), che a fare cose permesse (ad esempio guardare quadri, studiare, andare a caccia), o cose obbliga-

⁷ In effetti, Bayle descrive Spinoza in termini applicabili alla sua propria vita: «c'était un homme qui n'aimait pas la contrainte de conscience, et grand ennemi de la dissimulation: c'est pourquoi il déclara librement ses doutes et sa croyance» (Bayle, 1983, p. 21).

torie (imparare le virtù; ivi, t. 2, § CLXXI, p. 524). Bayle sostiene che dappertutto nel mondo, gli uomini tendono a essere viziosi e passionali, il che però dipende da elementi sia innati sia acquisiti. A parte la grazia divina, che tocca poca gente, i principi delle azioni umane sono «il temperamento, l'inclinazione naturale per il piacere, il gusto acquisito per certi oggetti, il desiderio di piacere a una persona, un'abitudine contratta negli scambi con gli amici, o qualche altra disposizione prodotta dal fondo della nostra natura, qualunque sia il paese di nascita, e quali che siano le conoscenze delle quali la nostra mente è piena»⁸. Il fatto che Bayle mantenga la rilevanza dell'esistenza di una grazia divina nel suo discorso sulla morale spiega la difficoltà per certi interpreti di percepire la coerenza del suo pensiero, come vedremo più avanti.

Gli uomini, quindi, peccano per abitudine, il che deriva sia dalla loro natura, sia dall'esperienza. Questo rende problematica la credenza di Bayle nella provvidenza divina. Più volte egli ne difende l'esistenza, ma le sue dettagliate considerazioni sulla natura umana non fanno che confutare l'idea di un creatore misericordioso. Bayle però non intende soffermarsi sul problema delle passioni. Ciò che gli interessa è spiegare che la moralità non dipende dalle credenze, ma dalle passioni, tesi notevole che ritroveremo in David Hume (Lennon, 1995, pp. 49-64). Ma la mancanza di educazione morale, che Bayle osserva in parallelo alla corruzione della gente di chiesa, rende comprensibile il carattere deplorabile della società. Dal momento che l'educazione influisce sul comportamento della gente, la probabilità di essere virtuoso, tra atei e idolatri, è quindi una questione di abitudine, la quale a sua volta dipende sia dall'educazione sia dalle passioni.

1.2. Le abitudini, la coscienza, e la contraddizione delle credenze

Prima di Hume, Bayle evidenzia il rapporto costitutivo tra il giudizio morale, le credenze, e le abitudini. Tuttavia, invece di renderne conto oggettivamente senza assumere una posizione che riveli il suo insieme di credenze, si confronta direttamente con chi rivendica l'autenticità e l'unicità della propria religione, adottando però credenze superstiziose e modi di vivere incoerenti con i precetti del Vangelo. Egli pone l'accento sulla maggiore difficoltà, per costoro, di cambiare idea, convertirsi, e diventare virtuosi, rispetto alla sfida di convertire atei. Da un punto di vista teolo-

⁸ Bayle (1683, t. 1, § CXXXVI, p. 402): «[L]e véritable principe des actions des hommes (j'excepte ceux en qui la grâce du St. Esprit se déploie avec toute son efficace), n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui résulte de notre nature, en quelque pays que l'on naisse, et de quelques connaissances que l'on nous remplit l'esprit».

gico, Bayle considera che l'imperfezione delle divinità pagane sia assurda così come l'assenza di divinità per gli atei (Bayle, 1683, t. 1, § CV, pp. 317-20). Nondimeno, in base alla sua concezione dell'abitudine, è chiaro per il filosofo che l'idolatria sostiene un edificio di credenze che denotano un funzionamento passionale influenzato dalle idee della sua setta, il che rende difficile l'apprendimento di nuove idee, che dovrebbero avere un effetto contrario sulle passioni, in modo tale da ridurre i vizi e aumentare le virtù. L'ateo pure ha le sue credenze, ma queste derivano maggiormente dall'esperienza vissuta, senza essere l'oggetto dell'influsso diretto di un filtro ideologico, e senza che queste credenze gli facciano subire la paura delle sanzioni eventualmente previste dal potere istituzionale di una dottrina che costringe la sua coscienza.

Con le sue convinzioni religiose, Bayle indebolisce, suo malgrado, la coerenza di ciò che cerca di dimostrare. In primo luogo, se la morale non dipende dalla religione, e la natura umana tende naturalmente verso il vizio, ma i Vangeli contengono precetti morali indispensabili, allora la religione ha sicuramente un ruolo da giocare nella morale. Però manifestamente, il fatto di avere la fede non basta per condurre una vita virtuosa, motivo per cui Bayle ricorre alla nozione di «grazia divina», che gli permette di distinguere tra «fedes» e «vera fedes»⁹. Questo rende problematica sia la separazione tra morale e religione sia la posizione di Bayle come scettico relativista rispetto alla religione, e come razionalista al riguardo della morale. In secondo luogo, se la provvidenza divina è una realtà, ma la società è sempre più corrotta, allora tutto sembra indicare che Dio abbia abbandonato il suo popolo, cosa che Bayle non accetta. La dottrina cristiana sul bene e il male è destinata a informare e a educare il popolo, ma l'autore osserva che i discorsi religiosi sono molto diversi dall'accezione popolare delle nozioni di virtù e di vizio (Bayle, 1683, t. 2, § CL, p. 453). Il problema è un disaccordo sui valori. Gli uomini dovrebbero anzitutto mettersi d'accordo su un sistema di valori condiviso da tutti, i migliori essendo quelli dei Vangeli. Bisognerebbe mobilitare le passioni – come l'onore e la vergogna – conformemente ai precetti dei Vangeli. È un programma educativo che Bayle, insegnante e riformatore, vuole introdurre. Condividere certi valori di base per una vita sociale virtuosa equivale a mettersi d'accordo in maniera pratica. Come fautore della monarchia assoluta, Bayle sostiene che questo ruolo spetta a un re che abbia un potere forte in rapporto sia allo Stato sia alle istituzioni religiose (Bayle, 1983, p. 15). Tuttavia, l'importanza che concede alla libertà di coscienza indebolisce tale prospettiva politica.

⁹ Infatti, chi non ha la grazia divina non può diventare tanto virtuoso quanto chi ha la vera fede; si veda Bayle (1683, t. 2, § CLXXII, p. 527).

2. La difficoltà di stabilire un sistema educativo

Intrappolato nel proprio ragionamento, Bayle deve rinunciare alla razionalità di una morale universale. Il potere assoluto che attribuisce alla coscienza individuale rende giustizia a qualsiasi tipo di morale, giusta o sbagliata, e l'unico limite a ciò è l'istituzione di un potere regolativo che, non potendo essere quello della Chiesa cattolica, deve per forza essere quello dello Stato (Bayle, 1683, t. 1, § CXXXI, pp. 382-3), in particolare nella forma monarchica di governo (Labrousse, 1964, pp. 478-80). In effetti, la rilevanza dell'argomento della provvidenza è obiettivamente indebolita dall'antropologia bayliana. Gianluca Mori getta luce sulle premesse del pensiero libertino di Bayle, che si sviluppa dal 1670 circa in poi, in opposizione alla sua simpatia per i dogmi cristiani. In sostanza, in una lettera del 1677, Bayle suggerisce l'inesistenza della provvidenza divina. Dice che «è difficile pensare che Dio abbandoni la sua chiesa ad uomini privi di coscienza religiosa» (Mori, 1996, p. 9). Constatando però la corruzione presente tra la gente di chiesa, è impossibile concepire l'esistenza della provvidenza di Dio. Di fronte a questa contraddizione, conviene però obiettare che Bayle relativizza il potere della provvidenza piuttosto che cancellarlo. Infatti, nelle *Pensées diverses sur la comète* del 1683, per quanto riguarda gli atei, menziona il caso dei «ciechi volontari» ovvero persone che, nonostante i segni mandati loro da Dio per farsi conoscere, decidono di ignorarli (Bayle, 1683, t. 2, § CCXXVI, p. 688). La provvidenza divina è quindi limitata dalla volontà umana, la quale dipende dalla sfera irrazionale composta dalle passioni, dalle abitudini e dall'educazione.

2.1. Morale naturale e costumi ancestrali

Da un punto di vista epistemologico, Bayle non può spiegare in che senso la provvidenza divina sia l'unico modo per migliorare gli usi e costumi. Per motivi di credenza, tuttavia, sostiene che la società non sarà virtuosa finché la gente non si sarà convertita alla vera religione (ivi, t. 1, § CXXXI, p. 384). Di fronte all'inefficacia della provvidenza e al relativismo religioso, le credenze personali di Bayle sono messe in gioco. Nell'impossibilità di fondare una morale in base alla propria coscienza – della veracità della quale l'autore non dubita (Brahmi, 2005, pp. 135-44) – perché cambia drammaticamente da una persona all'altra, Bayle adotta un approccio relativista, traendo dalla storia i precetti più comuni e costanti. La sua morale, razionalista, diventa quindi relativistica e probabilistica, abbastanza compatibile con una morale atea come quella di Spinoza, la quale non si oppone ai precetti cristiani e implica che il corpo umano sviluppi abitudini in società, senza l'intervento dell'anima razionale, il che permette la for-

mazione del temperamento di un popolo, l'*ingenium*, che rende possibile quella di una morale e di un ordine politico indipendenti da un sistema ideale di valori esterni (sul rapporto tra abitudine, costumi e *ingenium* in Spinoza, si veda Lantoine, 2017, pp. 155-70).

Bayle, pertanto, non nega la possibilità di adottare un modo di vivere in armonia con l'esercizio delle virtù richiesto nei Vangeli, purché queste abbiano una preesistenza attribuibile alla loro appartenenza alla natura umana. Nelle *Pensées diverses sur la comète*, Bayle porta un giudizio severo sulle maniere popolari di vivere, quelle della gente dedita al potere sia politico (Bayle, 1683, t. 2, § CLIV, p. 470) sia clericale, lungo tutta la storia. Però non nega che, anche sotto un potere corrotto, in tutte le epoche, ci sia stata gente perfettamente capace di praticare l'esercizio delle virtù. Filosofi come Epicuro (ivi, t. 2, § CLXXIV, pp. 535-6), Giulio Cesare Vanini e Spinoza, indipendentemente dalle loro dottrine eretiche, hanno avuto, di fatto, una vita virtuosa che nessuno può criticare. Spinoza – l'«ateo di sistema» (Bayle, 1983, p. 21) lodato da Bayle, e che, nel *Trattato Teologico-Politico*, traccia le linee direttrici di una morale nella quale la religione ha un valore puramente pratico (Spinoza, 2009, p. 403, n. 448; si veda anche ivi, cap. XIV, pp. 634-6) – illustra particolarmente la capacità dell'ateo di moderare il suo comportamento e di capire l'ordine delle priorità nella vita, senza ricorrere a un'ideologia (Bayle, 1983, p. 52). Bayle suggerisce quindi che la virtuosità abbia delle radici anche nella natura. Ciò che non è molto chiaro, è se la virtù si può acquisire solo attraverso l'esercizio delle facoltà naturali dell'uomo – come la ragione, la sensibilità, o la coscienza – nel corso delle esperienze vissute, o se va piuttosto insegnata durante l'infanzia.

Entrambe le ipotesi s'incontrano, in Bayle, nel processo complesso dell'apprendimento tramite l'imitazione, e della sensibilità che porta l'uomo a ricercare il riconoscimento e la gloria. Nel capitolo CLXXII delle *Pensées diverses*, Bayle è molto esplicito sulla validità morale di una società composta di atei. Il suo profondo pessimismo antropologico, che fa risalire tutti i peccati dell'umanità a cause meccaniche, passioni naturali e abitudini acquisite, che diminuiscono la possibilità di concepire un libero arbitrio nella maggior parte della gente – e anche un valore metafisico o morale al concetto di “peccato originale”¹⁰ –, si attenua in particolare grazie a considerazioni storiche sulle virtù dell'onore e della decenza. Bayle osserva che, se gli usi e costumi cambiano da una società cristiana all'altra, ci sono delle virtù valorizzate dappertutto, ed effettivamente presenti

¹⁰ Bayle (1683, t. 2, § CLXIX, p. 513): «les péchés d'habitude, beaucoup plus détestables que les autres, sont néanmoins plus véniels, à cause que le poids des habitudes contractées est une espèce de détermination qui diminue la liberté».

nella storia fin dall'inizio. Il valore della castità delle donne, ad esempio, è un'idea più vecchia di Mosè, dei Vangeli, persino più vecchia del mondo (Bayle, 1683, t. 2, § CLXXII, p. 528). L'onore di una donna, scrive Bayle, è un «puro prodotto della natura» e della «provvidenza generale». Siamo quindi di fronte a una doppia concezione della provvidenza: divina, e generale. Dio e la natura danno accesso a una nozione del bene, con la differenza che il primo si è rivelato a certi uomini, mentre la seconda va scoperta. «La natura, osserva Bayle, ci libera dalla superstizione piena di panico, per riempirci con una vera devozione, abbinata alla speranza del bene» (ivi, t. 1, § XCI, p. 258). Per Bayle, la morale è quindi collocata sul piano pratico dell'esistenza, dove si svolgono le passioni, i sentimenti, e tutto ciò che deriva dalla natura umana.

2.2. Un'educazione alla virtù tramite le passioni e le abitudini

Al fine di mettere tutte le possibilità a disposizione dell'umanità che, generalmente, non è sensibile alla provvidenza divina, lo sviluppo di abitudini giuste, sia mentali sia fisiche, deve svolgersi il prima possibile nella vita di ciascuno¹¹. La mobilitazione di certe passioni – come il desiderio di essere accettati, glorificati, lodati, quello di aumentare la propria salute, o il proprio profitto – è fondamentale per stabilire comportamenti adeguati alla vita sociale (ivi, t. 2, § CLXXIX, p. 554; si veda anche ivi, t. 2, § CXLVI, pp. 439-40). Questi valori sono osservabili in qualunque società. Se fin dall'inizio l'educazione non dà una direzione giusta alle abitudini, esse hanno, in effetti, il potere di accentuare il vizio e pertanto di diminuire la volontà; per cui chi è vizioso è determinato innanzitutto dalla corruzione della sua volontà (ivi, t. 1, § CXXXVII, p. 408).

La società virtuosa di Bayle emerge quindi da un accordo su valori che corrispondono a comportamenti ancestrali con una valenza pratica. In base alla storia, l'autore osserva che molte tradizioni non devono essere perpetuate, per esempio quella dei sacrifici umani tipica nella religione pagana dell'antichità; nondimeno, Bayle ricorre a motivi sanitari per descriminare questo costume: citando Dionigi di Alicarnasso, scrive che i sacrifici fanno marcire la frutta e i semi prima che arrivino a maturazione, rendono l'acqua delle fontane insalubre, provocando deformità nei feti (ivi, t. 1, § LXI, p. 157). La morale pratica è così separata dai discorsi sulla

¹¹ Ivi (t. 1, § CXX, p. 350): «On sait [...] qu'en bonne Philosophie, il est bien plus mal aisé d'introduire quelque habitude dans une âme qui a déjà contracté l'habitude contraire, que dans une âme qui est encore toute nue. Il est plus difficile, par exemple, de rendre libéral un homme qui a été avare toute sa vie, qu'un jeune enfant qui n'est encore ni avare, ni libéral; tout de même qu'il est plus aisé de plier un certain corps qui n'a jamais été plié, qu'un autre qui a été plié d'un sens contraire».

morale stessa. Questo approccio pratico, dal punto di vista dell'abitudine e dei costumi, è simile alla posizione assunta da Spinoza¹².

Bayle, pur stimando molto il filosofo olandese per l'irreprensibilità del suo modo di vivere, interpreta le sue tesi, in particolare quella sulla sostanza e sull'identità tra Dio e la natura (Bayle, 1983, pp. 106-8; Kolakowsky, 1959) con un filtro cristiano che lo porta necessariamente a considerare Spinoza come un eretico. Tuttavia, sulla questione del ruolo dell'abitudine nell'educazione, dei costumi ancestrali nel temperamento di un popolo, e dell'importanza di provare una passione per la legge, i due autori sono simili.

Sono le sensazioni e le abitudini a determinare i giudizi. Qualunque sia l'educazione, è normale che le passioni assumano un ruolo nelle abitudini. Paradossalmente, la coscienza, scrive Bayle, è ciò che ci porta sia a riconoscere il bene¹³, sia a vagare alla ricerca del bene¹⁴. La strada che rimane aperta, per inculcare nei modi di pensare e di fare i valori della morale naturale indicati dai Vangeli, passa per le istituzioni e le leggi. Motivo per cui Bayle suggerisce alle università di mettere l'accento sul fatto che l'amore della virtù supera il bene fisico¹⁵.

3. Conclusione

Se Bayle è criticato innanzitutto per la sua mancanza di sistematicità dovuta al suo spirito enciclopedico, scettico e tollerante¹⁶, le sue tesi circa

¹² Secondo Lantoine, la creazione dell'ordine politico descritta nel *Trattato Politico* e nell'*Etica* suggerisce un percorso graduale negli uomini, dalle passioni, passando per gli usi e i costumi, alla ragione pratica, che valorizza la nozione di utilità sociale (Lantoine, 2017, pp. 162-39). Anche nel suo *Trattato Teologico-Politico*, Spinoza evidenzia il ruolo fondamentale delle passioni nell'organizzazione dell'ordine politico, che si modella sull'indole del popolo (*ingenium*), ovvero a partire dalla condivisione dei bisogni, la cui soddisfazione è possibile attraverso l'ubbidienza alle leggi della ragione (Spinoza, 2009, cap. XVI, § 2, p. 653).

¹³ Bayle (1683, t. I, § CXXXV), intitolato *Pourquoi il y a tant de différence entre ce qu'on croit et ce qu'on fait*, p. 399: «La conscience connaît en général la beauté de la vertu, et nous force de tomber d'accord qu'il n'y a rien de plus louable que les bonnes mœurs».

¹⁴ La libertà di coscienza, fondamentale per Bayle, è destinata a difendere gli uomini contro l'obbligazione di aderire a un'ideologia. Lo scopo è di evitare il fanatismo. Tuttavia, questa libertà porta la coscienza a vagare nello scetticismo; si veda Bayle (1694, cap. v, intitolato *Réponse aux objections qui concernent les droits de la conscience erronée*, p. 94).

¹⁵ Ivi (cap. xv, pp. 121-2): «Que les idées de l'ordre nous faisant clairement connaître que le bien moral surpasse le bien physique, et que plus on aime la vertu, plus on la préfère à la vie, Dieu qui est souverainement saint doit avoir (si on peut se servir du plus et du moins à son égard) plus d'amour pour la sainteté que pour son autorité».

¹⁶ La tolleranza di Bayle è oggetto di un dibattito aperto. Da un lato, Bayle è visto come un avversario dell'intolleranza delle sette religiose (Labrousse). Dall'altro lato, sembra che egli sia diventato sempre più radicale con gli anni (Mori). Stefano Brogi esprime i suoi

l'importanza della coscienza, il ruolo dell'abitudine nelle credenze e la separazione tra il piano pratico della morale e la metafisica naturalista hanno avuto una ricezione notevole, particolarmente in Hume.

Nondimeno, Bayle riconduce i comportamenti umani a delle cause naturali. Pertanto, considerando la natura umana come corrotta, non può far ricorso alla nozione di morale naturale (Brogi, 1998, pp. 94-5), ed è quindi molto difficile creare un programma educativo per chi non è cosciente delle verità dei Vangeli. Si trova di fronte al problema delle credenze, influenzate dai costumi e dall'educazione. Ne deriva che la giusta morale cristiana, poiché è anche una questione di credenze, ma soprattutto di amore di Dio, ha un fondamento uguale a quello di qualsiasi altro tipo di morale. Questo, da una parte, è decisivo per far crollare la struttura retorica delle *Pensées diverses sur la comète*, nella misura in cui queste ultime mirano a zittire le credenze sbagliate degli idolatri con le credenze giuste di chi ha una «vera fede». Ma dall'altra parte, apre il campo delle investigazioni sul rapporto tra la morale e le passioni, che Hume sviluppa nel suo *Trattato sulla natura umana* (1738) e nella sua *Ricerca sull'intelletto umano* (1748). L'influsso di Bayle e il legame con Spinoza sono decisivi per capire sia lo scetticismo moderato di Hume sia il carattere fondamentale dell'abitudine nella sua teoria della conoscenza: con un empirismo più scettico che naturalistico, Hume ha esteso il concetto di abitudine a tutti i processi psicologici, usandolo per spiegare l'esistenza del mondo esterno rispetto alle percezioni della mente, le credenze naturali e l'idea di causalità (Dromelet, 2016). Come Bayle, designa pure come abitudine la virtù di giustizia, alla base della morale. La concezione humiana del corpo umano si pone in continuità con quella di Bayle e di Spinoza, a prescindere dal ruolo svolto da Dio.

Nel migliore dei casi, per Bayle, gli uomini diventano virtuosi attraverso tre percorsi: (1) andando contro la loro coscienza e obbedendo alle leggi purché siano giuste; (2) andando coscienziosamente contro i costumi corrotti per cercare di scoprire da soli i valori della morale naturale; (3) oppure avendo la fortuna di ricevere la grazia divina. Nel primo caso, il diritto della coscienza errata difeso da Bayle è violato. Nel secondo, la lotta della coscienza contro costumi identificati come dannosi, è suscettibile di fondarsi su idee false. Il terzo caso è piuttosto raro. La soluzione in ultima istanza è di riflettere sui comportamenti esistenti in termini di valore, e cercare di indirizzare le passioni in direzione di un bene comune pratico, il che si traduce in una morale relativista¹⁷.

dubbi al riguardo della tolleranza di Bayle, nell'*Introduzione al Commentario filosofico sulla tolleranza* da lui curato (Bayle, 2018, pp. v-ix).

¹⁷ Bayle (1683, t. 1, § CXXXVIII, pp. 408-9): «[L]'esprit humain étant capable de toutes les bizarreries imaginables, on ne posera jamais de règle sur son sujet, qui ne souffre mille

È chiaro per chi s'interessa a Bayle che le posizioni filosofiche e religiose da lui sostenute sono abbastanza complesse. La difficoltà è dovuta all'assenza di sistema e alla complessità delle sue posizioni¹⁸. Tra l'adozione della dottrina di Malebranche e un ateismo razionalista, tra protestantismo e paganesimo, tra fideismo e anti-cristianesimo, Bayle non si lascia catalogare facilmente (cfr. Mori, 1999) e lascia i commentatori perplessi. Per quanto riguarda il tema dell'abitudine, il filosofo fa vedere il suo ruolo nel meccanismo che spinge l'uomo ad agire e ad avere un'opinione sul proprio comportamento, mentre si orienta tra le passioni, le credenze, la coscienza, la storia, e il bisogno di accordarsi con i suoi simili sulla strada da prendere. Il suo discorso mira verso un modello di morale che, senza opporsi ai precetti cristiani dei Vangeli, evidenzia il potere naturale dell'uomo di sviluppare un senso dei valori compatibile con la vita in società. Tuttavia, come osserva Elisabeth Labrousse nel suo volume dedicato a Bayle, l'autore delle *Pensées diverses* è costretto a riconoscere un «profondo pessimismo antropologico» di fronte ai precetti della morale naturale che, pur essendo promossi dai Vangeli, sono costantemente trasgrediti dagli uomini. Da una parte, Bayle ha fede in una religione rivelata, ma ne riconosce i limiti nella misura in cui ammette che la morale pratica deriva effettivamente dalle passioni. Dall'altra parte, è «fondamentalmente ostile a ogni metafisica naturalistica» e, pur attribuendo ai Vangeli il «volto storico» della legge naturale, non può accogliere veramente il deismo nella sua filosofia (Labrousse, 1964, pp. 602-3).

Nota bibliografica

Fonti

- BAYLE P. (1683), *Pensées diverses, écrites à un Docteur de la Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680*, Reiner Leers, Rotterdam, t. 1-2.
 ID. (1694), *Addition aux pensées diverses sur les comètes*, Reinier Leers, Rotterdam.
 ID. (1995), *Dictionnaire Historique et Critique* (5 ed. del 1740) Slatkine Reprints, Ginevra, 1995, voll. 3-4.
 ID. (1983), *Écrits sur Spinoza*, Berg International Éditeurs, Paris.

exceptions. Ce qu'il y a donc à faire, c'est de s'en tenir à ce qui arrive le plus souvent, savoir que ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit, qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur».

¹⁸ Si veda la biografia di Bayle in Bayle (1983, p. 16): «La pensée de Bayle se caractérise essentiellement par sa complexité et son absence de systématisme; c'est le travail d'un esprit érudit et curieux, scrupuleux, trop méfiant à l'égard de ses propres connaissances pour n'être pas sceptique, que l'horreur du fanatisme et de la superstition renforcent encore dans sa prudence».

- ID. (2004), *Pensées sur la Comète*, in *Pensées sur l'athéisme*, Éditions Desjonquères, Paris.
- ID. (2018), *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino.
- SPINOZA B. DE (2009), *Trattato Teologico-Politico*, in *Etica e Trattato Teologico-Politico*, a cura di G. Gentile, G. Radetti e A. Dini, coll. "Classici del pensiero occidentale", vol. 6, Bompiani, Milano.

Letteratura secondaria

- ABEL O., MOREAU P.-F. (éds.) (1995), *Pierre Bayle: la foi dans le doute*, Labor et Fides, Genève.
- BAHR F. (2009), *Bayle et l'éthique épicurienne*, in "Kriterion", 50.120 (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So100-512X2009000200009&lng=fr&tlng=fr).
- BINOCHE B. (2012), *Religion privée, opinion publique*, Vrin, Paris.
- BOST H. (1994), *Pierre Bayle et la religion*, PUF, Paris.
- BOURDIN J.-C. (2017), *Du gouvernement des mœurs*, in F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini (éds.), *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Classiques Garnier, Paris, pp. 313-54.
- BRAHAMI F. (2005), *Le Dieu de Bayle est-il relativiste?*, in "Dix-septième siècle", 226.1, pp. 135-44.
- BROGI S. (1998), *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, Franco Angeli, Milano.
- DROMELET C. (2016), *L'habitude chez Hume: fondement non rationnel de la réflexion*, in "Studi Filosofici", 39, pp. 127-51.
- KOLAKOWSKY L. (1959), *Pierre Bayle, critique de la Métaphysique spinoziste de la Substance*, in P. Dibon (éd.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Vrin, Paris, pp. 66-80.
- LABROUSSE E. (1964), *Pierre Bayle. Tome II. Hétérodoxie et rigorisme*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- LANTOINE J.-L. (2017), *Spinoza et la raison des mœurs*, in F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini (éds.) *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Classiques Garnier, Paris, pp. 155-70.
- LENNON T. M. (1995), *Taste and Sentiment: Hume, Bayle, Jurieu and Nicole*, in Abel, Moreau (1995), pp. 49-64.
- MORI G. (1996), *Introduzione a Bayle*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1999), *Bayle philosophe*, Honoré Champion Éditeur, Paris.
- ID. (2016), *L'ateismo dei moderni: filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma.
- VIDAL D. (2008), *Pierre Bayle, Pensées diverses sur la comète*, in "Archives de sciences sociales des religions", 142 (aprile-giugno 2008), documento 142-3, caricato il 25 novembre 2008, consultato il 20 giugno 2019 (<https://journals.openedition.org/assr/14683>).

Rispondere alla realtà: verità e percezione negli ultimi scritti di H. Putnam di *Rossella Spinaci**

Abstract

This paper focuses on the concepts of truth and perception in H. Putnam's last works, where, in relation to his «scientific realism», he proposes a conception of knowledge that considers us and our theories to be «answerable» to reality. The question of how the subject encounters things leads Putnam to reflect on perception and to reject the modern conception of *sense data*. He develops a position that sees knowledge as the result of a transaction between man and the environment; perceptual properties depend on the nature of external objects and on the activity of the subject – they are «transactional». According to Putnam we must also distinguish between sensations (which are not necessarily conceptualized, in contrast to McDowell's conception) and apperceptions, which are conceptualized and can justify judgements.

Keywords: realism, truth, perception, conceptualization, transactionalism.

I. Realismi

Non risulta facile ricondurre a unità i molti riferimenti al problema della verità che Putnam ha realizzato nelle sue opere. Egli stesso ci avverte che esso rappresenta per lui una questione aperta; anche in scritti recenti infatti il filosofo americano, pur affermando di aver riflettuto a lungo e in modo serio sul problema della verità, si dichiara non in grado di delineare una concezione di questa pienamente soddisfacente (cfr. Auxier, Anderson, Hahn, 2015, p. 385). La trattazione del problema della verità è senz'altro connessa, nel pensiero di Putnam, con la riflessione sul tema

* Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo “Galilei” di Verona; rossellaspinaci@gmail.com.

della percezione, e proprio su quest'ultima si concentra negli ultimi scritti maggiormente l'attenzione del filosofo americano, ritenendola fondamentale anche per il chiarimento di altri concetti. Le ultime fatiche di Putnam, scomparso nel marzo del 2016, sono state in parte rivolte anche quindi alla stesura di scritti, prodotti in collaborazione con Hilla Jacobson, dedicati a questo tema (cfr. Jacobson, Putnam, 2016)¹.

Quali motivi hanno portato Putnam a concentrarsi sul problema della percezione? Per comprenderlo dobbiamo ripercorrere alcune tappe fondamentali di sviluppo del suo pensiero, che fin dall'inizio si è confrontato con la questione del realismo, in rapporto allo *status* epistemologico della scienza e più in generale dei diversi ambiti della conoscenza umana.

L'iter filosofico di Putnam può venire ricondotto a tre fasi, l'una successiva all'altra ed escludente la precedente: la prima legata al *realismo metafisico*, la seconda al *realismo interno*, la terza al *realismo naturale*. Il filosofo americano segnala però anche una continuità all'interno del proprio pensiero, dichiarando di essere sempre rimasto fedele al «realismo scientifico» (cfr. Putnam, 2012, p. 75)², inteso come concezione secondo cui le teorie scientifiche sono vere o false; tuttavia questo stesso, nel terzo capitolo di *Mente, linguaggio e realtà*, viene definito «realismo metafisico» e ciò, secondo Putnam, ha in parte ostacolato una corretta comprensione del suo pensiero, dato che il termine *realismo metafisico* viene poi utilizzato da lui stesso come bersaglio polemico nella *fase* del *realismo interno*³.

In *La filosofia nell'età della scienza* Putnam sembra cautamente riabilitare il *realismo metafisico*, in quanto precisa che non è legittimo intenderlo in modo univoco, come lui invece aveva fatto in precedenza, anche dopo l'abbandono del *realismo interno* (cfr. Putnam, 2012, pp. 84-5; 2016, pp. 24-5); Putnam sottolinea inoltre che paradossalmente egli stesso per certi versi potrebbe venire annoverato tra i «realisti metafisici», se con questo termine si intende indicare la posizione che nega «il verificazionismo e ogni discorso in termini di “costruzione” del mondo da parte nostra» (Putnam, 2012, p. 134). In *Naturalism, Realism and Normativity* egli ribadisce

¹ Tale articolo riporta il testo di una relazione tenuta da Putnam e Jacobson nel 2011; cfr. anche Jacobson, Putnam (2014).

² Putnam ribadisce qui che solo il realismo permette di non considerare la scienza come un «miracolo», nel senso di qualcosa di assolutamente ingiustificato dal punto di vista del suo «successo conoscitivo»; cfr. Putnam (2012, pp. 121 ss.).

³ Per una ricostruzione dell'iter speculativo di Putnam cfr. Spinaci (2010). A riguardo dei fraintendimenti circa il significato di *interno* e la ricostruzione del proprio iter speculativo cfr. le interessanti osservazioni contenute in Putnam (2012, pp. 74 ss. e 79 ss.); cfr. anche Putnam (2003, pp. 88 ss.).

sce di essere «un realista metafisico senza lettere maiuscole», «un realista nella propria metafisica» (Putnam, 2016, pp. 24-5)⁴.

Putnam in *Mente, corpo, mondo* spiega come l'evoluzione del proprio pensiero sia legata al tentativo di superare la cosiddetta «antinomia del realismo»: «non vedevo né come si potesse difendere il realismo né come potesse esservi qualche altro modo di comprendere la relazione tra linguaggio e realtà» (Putnam, 2003, p. 31). Egli, ricostruendo retrospettivamente il proprio iter speculativo, sostiene che causa di tale antinomia era una concezione gnoseologica inadeguata, secondo cui la nostra conoscenza delle cose, innanzitutto a livello sensoriale, risulta filtrata da «interfaccia», i cosiddetti «sense-data», che sarebbero *ciò che* conosciamo; a tale concezione se ne lega una della mente intesa, almeno in parte, in senso cartesiano-materialistico. Putnam sottolinea quindi che tale modo di concepire la conoscenza produce il problema di creare un ponte tra soggetto e mondo. L'*internismo*, sostenuto da Putnam a partire da *Ragione, verità e storia*, apparve come la possibile via di soluzione a tale difficoltà. In essa il problema di trovare tale ponte sembrava risolto, poiché quest'ultimo veniva sempre raggiunto all'interno di «schemi concettuali» costruiti dai soggetti stessi (cfr. Putnam, 1985). In realtà secondo Putnam l'*internismo*, basandosi anch'esso sulla erronea teoria della percezione ora indicata, non poteva e non può rappresentare una adeguata soluzione all'antinomia, anzi la ripropone.

In questo contesto espositivo non intendo soffermarmi tanto sul passaggio dalla *fase internista* a quella del *realismo naturale*, ma concentrarmi sugli sviluppi più recenti del pensiero del filosofo americano, in modo da mettere in evidenza gli aspetti che mostrano alcuni *coerenti* cambiamenti di posizione anche all'interno di quest'ultimo periodo. Essi sono a mio avviso riconducibili soprattutto a due: una valutazione più positiva, anche se cauta, della *teoria della corrispondenza* in relazione prevalentemente alla conoscenza scientifica; in secondo luogo il fatto che nella prospettiva del realismo naturale non vi sia contraddizione tra il carattere *diretto* della percezione e il riconoscimento che in essa si realizza un agire *insieme* di soggetto e ente conosciuto («transazionismo»).

2. Verità e realismo scientifico

Per comprendere la concezione di Putnam dopo l'abbandono dell'*internismo* va tenuto conto del fatto che egli non ritiene si possa parlare di verità in un unico senso. Da un lato «considerare un'asserzione o una

⁴ Per un approfondimento circa la questione del realismo cfr. De Caro, *Introduction. Putnam's Philosophy and Metaphilosophy*, in Putnam (2016, pp. 1-18, soprattutto pp. 2-9.)

credenza come veri o falsi è considerarli come giusti e sbagliati; dall'altro quale tipo di correttezza o scorrettezza sia in gioco varia enormemente da discorso a discorso» (Putnam, 2003, p. 78). Il filosofo americano pensa infatti che a seconda che ci si riferisca all'ambito scientifico, matematico, etico, e in parte religioso, il termine vero possa assumere significati diversi, irriducibili tra loro. L'esigenza, a mio avviso molto apprezzabile, di un approccio pluralistico è sempre stata presente nel pensiero di Putnam, ma essa viene particolarmente affermata negli scritti comparsi dalla fine degli anni novanta in poi. Un'analisi diversificata dei vari *sensi* di verità richiederebbe una trattazione troppo ampia; mi concentrerò soprattutto perciò sulla concezione riguardante la scienza, ma che in realtà finisce per coinvolgere anche l'approccio *ordinario* dell'uomo alla realtà.

Come già accennato, quando Putnam sosteneva il *realismo interno*, mostrava una posizione molto critica verso la teoria della corrispondenza, che era strettamente legata a quel *realismo metafisico* che egli criticava; tale concezione infatti, rinominata da lui «teoria del riferimento come rassomiglianza» (Putnam, 1985, p. 65), portava con sé, tra le altre, una difficoltà: «per indicare *una corrispondenza* tra le parole, o i segni mentali, e le cose indipendenti dalla mente, dovremmo già avere la possibilità di riferirci alle cose indipendenti dalla mente» (ivi, p. 81). Per tale motivo egli elaborò una concezione di verità come accettabilità razionale in condizioni «ideali» o almeno «sufficientemente buone» dal punto di vista epistemico (cfr. a tal riguardo ivi, pp. 63 ss.; Putnam, 1995, pp. 7-8).

Risulta chiaro che la critica mossa alla teoria della corrispondenza attuata in *Ragione, verità e storia* sorge all'interno della prospettiva gnoseologica dell'«interfaccia» e che, da un certo punto di vista, cade con essa. Come già detto, Putnam mantiene sempre una certa cautela nel fare propria la teoria «corrispondentista», che ritiene in sé vaga: «espressioni come «è in accordo con la realtà» sono caso mai *meno* chiare di «vero»» (Putnam, 2012, p. 92). Inoltre egli mette in luce che il termine *corrispondenza* porta con sé anche la necessità di riferirsi alla nozione di «aspetti della realtà», o a quella di «stati di cose», la seconda soprattutto fatta oggetto di critica in particolare da Quine e Davidson, in quanto comportante la *reifificazione* di entità astratte (gli *stati di cose* appunto). Per Putnam però questa non è una difficoltà insuperabile, infatti tale nozione potrebbe essere considerata, come altre, «ad ampio spettro», utilizzabile «nei contesti in cui non abbiamo a disposizione una nozione più precisa, e senza la quale non potremmo spiegare in modo intelligibile le nozioni più precise, quando le introduciamo. [...] Credo che dovremmo smet-

⁵ Per l'analisi del concetto di verità in rapporto alla matematica e all'etica cfr. Putnam (2005); cfr. anche Putnam H., Putnam R. A. (2017).

terla di scusarci perché parliamo di “stati di cose”» (ivi, p. 91). Il filosofo americano però sottolinea anche, come già accennato, che la nozione di *verità come corrispondenza* potrebbe valere unicamente in riferimento a descrizioni – infatti vi sono degli enunciati veri che non sono descrittivi – e ribadisce quanto affermato in *Mente, corpo, mondo*, ovvero che la propria concezione non implica che si debbano «inventare stati di cose in corrispondenza a tutto ciò che può essere correttamente assertito» (ivi, p. 92). Putnam precisa inoltre, sulla scorta di Wittgenstein, che quando si parla di corrispondenza, si rischia di pensare a un solo tipo di relazione tra linguaggio e «stati di cose»; in realtà esistono molti usi anche del linguaggio descrittivo. «Si potrebbe dire che quando un'affermazione vera “corrisponde” ad un aspetto della realtà, quale *sorta* di “corrispondenza” sia implicata dipende sia dal significato della affermazione, sia dallo specifico contesto extralinguistico» (*ibid.*).

Malgrado le precisazioni ora riportate, in parte critiche, mi pare che Putnam faccia proprio il nucleo essenziale della teoria della corrispondenza, in quanto afferma che quando descriviamo le cose siamo «*responsabili* nei confronti di queste cose» (ivi, p. 93); egli mette così in luce implicitamente come il termine *corrispondenza* e la parola *responsabilità* trovino in sé un comune riferimento appunto al verbo *rispondere*; il prefisso *con* segnala non solo ciò a cui appunto termina il *render conto*, ma anche un riconoscimento condiviso della verità. Tale concezione di *verità come responsabilità* porta con sé a mio avviso anche il riconoscimento della finitezza della conoscenza umana, che non sempre è in grado di accertare se le nostre teorie *corrispondano* alla realtà.

In tal senso sempre più chiaro diventa per Putnam, anche in un dialogo critico con il pensiero di Dummett, che la verità trascende la giustificazione. Al fine di chiarire la propria posizione, in risposta ad alcuni critici, Putnam in *La filosofia nell'età della scienza* precisa: «il realista metafisico crede che ci siano verità che *non dipendono dal fatto che gli esseri umani o altri esseri senzienti possano o meno verificarle*. Ora, io credo che esistano verità di questo tipo» (ivi, p. 132).

Il pensatore americano mette in luce ulteriori ragioni che rendono inaccettabile il verificazionismo – anche nella forma da lui stesso sostenuta in rapporto al *realismo interno*: esso porta con sé una forma di solipsismo. Infatti se si assume per valida una spiegazione verificazionista di comprensione il riconoscimento della verità si baserà su controlli sempre attuati da me, quindi «il mio discorso sugli altri è intellegibile solo per *me*, come mezzo per fare affermazioni che sono o saranno verificate dalle *mie* esperienze» (ivi, p. 105)⁶.

⁶ Per un esame del dibattito tra Putnam e Dummett cfr. Spinaci (2010); cfr. anche M.

Ciò ha forti implicazioni anche a riguardo della concezione semantica elaborata dal filosofo americano. Egli a partire da *Il significato di significato* ha sempre sostenuto una posizione realista, non abbandonata neppure nella fase internista, nella quale però, allo stesso tempo, faceva propria anche la «semantica verificazionista» (cfr. Putnam, 1987). Putnam avverte che in quel periodo non riteneva vi fosse incompatibilità tra le due concezioni semantiche, non accorgendosi che in tal modo il solipsismo finiva per riflettersi anche sulla prospettiva sostenuta in *Il significato di significato*, producendo uno «pseudosternalismo» (cfr. Putnam, 2012, p. 106; per la trattazione della concezione semantica di Putnam cfr. Spinaci, 2001).

Putnam inoltre precisa che l'abbandono del verificazionismo da lui realizzato non porta con sé anche la negazione della «relatività concettuale», già sostenuta nella fase del *realismo interno*, secondo cui non esiste un'unica descrizione vera dei medesimi fatti. Ciò, secondo il filosofo americano, è perfettamente compatibile con la forma di *realismo metafisico* da lui sostenuta in *La filosofia nell'età della scienza*. Putnam, infatti, a sostegno di ciò, fa il seguente esempio: a seconda che si assuma il punto di vista delle somme mereologiche o degli insiemi, la presenza di tre oggetti su un tavolo potrà trovare descrizioni diverse. «In riferimento a questo caso, essere *un realista che riconosce la relatività concettuale* significa credere che c'è un aspetto della realtà che è indipendente da ciò che pensiamo al momento (sebbene possiamo ovviamente mutarlo o aggiungendo o sottraendo oggetti dal tavolo), e che *può essere descritto correttamente in ambedue i modi*» (Putnam, 2012, p. 86). In tal senso Putnam fa altri interessanti esempi, anche relativi alla fisica quantistica; le varie descrizioni date dei medesimi fenomeni sono per lui «responsabili verso lo stesso preciso aspetto della realtà» (*ibid.*), e da tale punto di vista equivalenti.

Putnam mette in luce inoltre che non bisogna confondere la relatività concettuale con il pluralismo concettuale; la prima ha a che fare con teorie interne alla scienza ed equivalenti, nel senso detto, e quindi *incompatibili*, mentre il secondo si riferisce a una pluralità di approcci diversi da quello scientifico o della fisica. Il filosofo americano infatti nega che il mondo possa venir descritto unicamente nel linguaggio della fisica teorica, poiché ritiene aristotelicamente che esso abbia «molti livelli di forma», non riducibili appunto a quello della fisica (*ivi*, p. 88).

Sulla scorta della compatibilità tra *realismo metafisico* e relatività concettuale, Putnam quindi afferma: «io rifiuto l'idea che non esista una corrispondenza oggettiva tra le affermazioni descrittive vere e gli stati di cose indipendenti dalla mente, perché mi pare che tutte le alternative a questa

Dummett, *What do Permutation Arguments Prove?*, in Auxier, Anderson, Hahn (2015, pp. 419-36) e la risposta di Putnam (*ivi*, pp. 437-49).

sorta di “rappresentazionalismo” si dimostrino incoerenti», per i motivi sopra spiegati, «oppure costituiscano un gergo iniziatico postmoderno» (ivi, p. 134)⁷.

Confrontandosi con il pensiero di Tauber, Putnam si concentra in particolare su una questione da questi sollevata: se le scoperte scientifiche variano nel tempo e sono «approssimativamente vere», quali sono i criteri da utilizzare per giudicare la validità dell'approssimazione? Sembrerebbe che non vi sia possibilità di risposta a tale domanda, anche perché gli stessi enti sembrano assumere *natura diversa* a seconda degli approcci con cui li si guarda. Putnam mette in luce, ad esempio, che «il tavolo dell'uomo comune» non sembra esistere realmente, in quanto la fisica ha dimostrato che i tavoli consistono in gran parte di spazio vuoto; ma, per lo stesso motivo, non dovrebbero esistere neppure i tavoli così come venivano concepiti dalle teorie scientifiche precedenti a quelle attuali⁸. In risposta a obiezioni di questo tipo il filosofo americano fa riferimento a quanto scritto in altre opere, in particolare al «principio di carità interpretativa»: a suo avviso non esiste reale incompatibilità tra le teorie scientifiche più aggiornate e il dire che la maggior parte dei tavoli sono solidi; c'è tuttora infatti un settore della fisica chiamato «fisica dello stato solido» (cfr. ivi, p. 139). Va quindi rigettata la concezione definita «meta-induzione pessimista», «che porta alla conclusione che tutte le teorie scientifiche prima o poi si riveleranno completamente false» (*ibid.*). Per chiarire la propria posizione il filosofo americano fa riferimento alla fisica newtoniana, giudicata da lui «robusta», in quanto ad esempio, le traiettorie, anche quelle dei satelliti, vengono ancora calcolate ricorrendo a essa; ciò è possibile, afferma Putnam, in quanto le spiegazioni newtoniane possono essere facilmente riformulate in termini relativistici. Tale teoria è perciò approssimativamente vera e «la fisica successiva ci dice solo quanto sia buona l'approssimazione» (*ibid.*).

Inoltre Putnam esprime la propria lontananza da concezioni quali quelle di Rorty, ma anche di Habermas, precisando che la verità è indipendente dal consenso che vi può essere attorno a essa, ma anche dalla nozione di «fioritura umana», diversamente da come pensa Tauber (cfr. *ibid.*)⁹.

⁷ Putnam espone la propria concezione anche tenendo conto delle critiche a lui rivolte da Ben-Menahem, da Fine e Mueller, chiarendo quali sono le differenze tra la propria concezione e lo strumentalismo; cfr. A. Fine, A. Mueller, *Realism beyond Miracles*, in Ben-Menahem (2005, pp. 83-124). Cfr. anche il contributo di Ben-Menahem, contenuto in Auxier, Anderson, Hahn (2015, pp. 451-78) e la risposta di Putnam (ivi, pp. 479-85).

⁸ Putnam fa riferimento in particolare a A. S. Eddington e W. Sellars: cfr. Putnam (2012, p. 138, note 30 e 31).

⁹ Per un'analisi della concezione pragmatista della verità, con particolare riferimento

3. Interfaccia, percezione e concetti

Come già sottolineato, la teoria della verità ora delineata, pur nella sua forma inconclusa, richiede l'approfondimento della teoria della percezione. Dal momento in cui avviene il superamento del realismo interno, il filosofo americano propone una concezione al riguardo che si rifà soprattutto ad Austin e a James, con un deliberato distacco dalla teoria dei «sense-data», vincente nell'età moderna, e in parte in quella contemporanea, e responsabile del generarsi della già citata «antinomia del realismo». Il filosofo americano in *Mente, corpo, mondo* insiste sul carattere *diretto* della percezione, allo scopo soprattutto di mostrare che non occorre alcuna «interfaccia» tra noi e gli enti conosciuti; egli però, nel corso del tempo, avverte l'esigenza di precisare la dinamica dell'approccio percettivo, anche in relazione alle teorie neuroscientifiche più recenti e alla revisione del *funzionalismo*. La seconda parte di *Mente, corpo, mondo* è occupata dal confronto critico con le posizioni di Davidson e soprattutto di Kim, in quanto la revisione della teoria della percezione non può non tenere conto del modo in cui vengono concepiti i rapporti tra *sense-data*, intesi come stati mentali, e gli stati cerebrali. La concezione del secondo, ad avviso di Putnam, vede la sintesi di cartesianesimo e materialismo, in quanto la teoria della «sopravvenienza forte» presuppone la tesi che la «mente» sia una sorta di «teatro interno» o «schermo cinematografico interno»¹⁰ in cui vengono rappresentati i sense-data. «Secondo questa concezione, i “colori che vediamo” non sono in realtà proprietà degli oggetti esterni, ma proprietà delle immagini sullo schermo cinematografico interno; infatti gli oggetti che “vediamo direttamente” sono solo oggetti che compaiono nel teatro interno» (Putnam, 2003, p. 161). Non mi soffermerò tanto a esporre quanto il filosofo americano scrive in tale opera, quanto a mostrare i punti di cambiamento del suo pensiero al riguardo.

La teoria che egli sostiene nella prima e seconda parte di *Mente, corpo, mondo* è molto vicina a quella elaborata da McDowell, chiamata «disgiuntivismo». Tale termine deriva dalla particolare posizione assunta da questo filosofo a riguardo del problema del rapporto tra stati di sogno o allucinazione ed esperienze percettive veridiche, aventi il medesimo *contenuto*. Putnam propone l'esempio del vedere un muro coperto di rose o di sognare di vederlo; a tal riguardo è legittimo affermare quanto segue, utilizzando appunto una forma sintattica disgiuntiva: *«ho veramente visto*

a James, cfr. Putnam, Putnam (2017), soprattutto i capitoli 9, 11, 12 e 17; cfr. anche Raters, Willaschek (2002).

¹⁰ La definizione di *mente* come «teatro interno» è riconducibile a Sellars; cfr. Putnam (2003, p. 161).

un muro coperto di rose, oppure mi è sembrato di vedere un muro coperto di rose» (ivi, p. 202). Non è lecito secondo il filosofo americano sostenere che vi sia una sorta di «massimo divisore comune» tra ciò che sogno e ciò che percepisco da sveglio, in particolare che esso consista in qualcosa di «interno», come una «rappresentazione», un'apparenza o un dato sensoriale (cfr. *ibid.*). Putnam mette infatti in luce quale sia l'assunto della tesi che sta criticando, ovvero che il massimo divisore comune sia «*necessario e sufficiente* per l'«apparenza in questione»», anzi sia «l'apparenza stessa» (*ibid.*). Se tale assunto fosse vero, sarebbe legittimo concludere che esistono «“stati fenomenici interni” per i quali *esse* è *percipi*. Se *sembrano* lo stesso stato fenomenico interno, allora sono lo stesso stato fenomenico interno» (*ibid.*). Putnam, per dimostrare la non validità di tale teoria, si riferisce anche a un esperimento proposto da Parikh, relativo a un mazzo le cui carte vengono dipinte, in successione, di colore lievemente diverso, cosicché la differenza tra le carte vicine sia impercettibile, mentre risulta evidente tra le prime e le ultime; se fosse corretto il principio *esse est percipi* non si dovrebbe neppure cogliere tale differenza, mentre l'osservatore la coglie (cfr. ivi, p. 204).

Sul tema dei *qualia* Putnam ritorna anche nella seconda postfazione a *Mente, corpo, mondo*, dove a riguardo del «massimo divisore comune» (MDC), in risposta anche a Goodman, precisa che si dovrebbero ritenere concettualmente diverse «identità» e «indistinguibilità»; il fatto che una percezione veridica e un sogno appaiano indistinguibili non significa che siano a tutti gli effetti identici. Egli inoltre sottolinea che una parte del contenuto di un'esperienza non veridica può essere effettivamente identica a una parte del contenuto di un'esperienza veridica; entrambe ad esempio ci possono informare della presenza di una porta gialla davanti a noi. «Ma nel caso non veridico, il *giallo* non è una proprietà posseduta da qualcosa che esperiamo (o una proprietà che l'esperienza ha), come il discorso sui *qualia* suggerisce; il *giallo* è piuttosto una proprietà che l'esperienza attribuisce alla porta» (ivi, p. 236). Seguendo James Putnam precisa che i *qualia* – in questo caso il giallo – sono nell'esperienza non veridica «in modo intenzionale», ma l'esperienza non li possiede come attributi (*ibid.*). «Confondere l'aver rossezza o calore “in modo intenzionale” con l'essere rossi o caldi “in modo aggettivale” (cioè quali attributi) è la fallacia del MDC» (*ibid.*).

Inoltre Putnam, in riferimento anche alla questione della dimensione concettuale della percezione, fa notare che se dopo aver visto la porta gialla, io chiudo gli occhi, non ritengo che il *quale* giallo cessi di esistere, ma che io ho compiuto un'azione che mi impedisce attualmente di vederlo.

In coerenza con tali osservazioni, nella Seconda Postfazione di *Mente, corpo, mondo*, Putnam, riferendosi a Dewey e all'esempio di osservazione

di una sedia, afferma il carattere «transazionale» della percezione; «siamo consapevoli di noi stessi come di esseri in *interazione* con gli oggetti percettivi. Sono consapevole di tutta una serie di prospettive visive, tattili, ecc., sulla sedia senza per questo cessare di percepire la sedia come un oggetto che non muta al mutare delle prospettive» (ivi, p. 244).

Nella Seconda Postfazione emerge anche la questione riguardante la relazione tra percezione e concettualizzazione, problema che impegnerà Putnam in *La filosofia nell'età della scienza*, portandolo, sulla scorta anche di osservazioni di Jacobson, ad assumere una posizione di parziale distacco da McDowell. Egli sottolinea infatti la problematicità della tesi di questi, secondo il quale tutta l'esperienza percettiva deve essere concettualizzata. Putnam prende in considerazione le ragioni che conducono McDowell a sostenere tale concezione, soprattutto al fine di evitare cadute nello scetticismo; la prima è che si debba ammettere che le impressioni sensoriali «*giustificano* e non solo *causano*, le nostre credenze sugli oggetti osservabili» (Putnam, 2012, p. 114). Vi è poi un secondo assunto nelle tesi di McDowell, la convinzione che, per comprendere un concetto empirico, è necessario conoscere quali esperienze giustificano le credenze di cui questo concetto è un costituente. Infine vi è un terzo assunto: le esperienze o impressioni sensoriali «possono giustificare le credenze solo se sono concettualizzate, nel senso di essere “articolate” come proposizioni» (ivi, p. 115)¹¹. L'attenzione di Putnam si concentra sul primo e terzo assunto, tralasciando il secondo, che gli sembra tra l'altro legato a una concezione verificazionista, mai esplicitamente però sostenuta da McDowell. Putnam ritiene che non sia appunto necessario che tutte le nostre esperienze siano concettualizzate, per giustificare la validità delle nostre credenze percettive; egli ritiene in tal senso utile distinguere tra «*appercezione piena*», cioè una forma di consapevolezza che qualcosa si verifica, e «una semplice sensazione o fascio di sensazioni» (Putnam, 2016, p. 115). Le prime sono «esperienze genuine», e non sono uguali alle sensazioni, anche perché le appercezioni possono essere di tipo «*amodale*», non aventi un carattere percettivo distinto (ad esempio l'osservazione di un oggetto di cui si è consapevoli non avere un lato in vista)¹². Sono queste, secondo Putnam, a essere concettualizzate, e non le sensazioni, come invece pensa McDowell.

In *Naturalism, Realism and Normativity* Putnam ribadisce quindi che nel caso di esperienze sensoriali di bambini e animali le sensazioni si presentano prive di concettualizzazione, ma provviste di un contenuto determinato; a sostegno di ciò propone il ricordo personale di quando stava

¹¹ Putnam si riferisce a McDowell (1999).

¹² Putnam a tal riguardo fa riferimento a Noë (2004).

iniziando a parlare e non trovava concetti corrispondenti alle cose presenti davanti a lui (Putnam, 2016, p. 147). Ma a suo avviso anche gli adulti, in alcune circostanze, sono coscienti di sensazioni, avute in precedenza, prive di concettualizzazione; ad esempio nella memoria a breve termine possiamo attingere a sensazioni di tal tipo, non immediatamente concettualizzate. Putnam sottolinea che la nostra memoria presente di esse è concettualizzata, ma in precedenza esse non lo erano (*ibid.*).

A suo avviso, perciò, quanto McDowell asserisce a riguardo delle sensazioni è valido non in relazione a esse, ma alle «appercezioni»: sono appunto esse a giustificare o meno le nostre credenze. Ciò giustifica anche il fatto che, nel caso di inganni visivi (il bastone nell'acqua che appare spezzato, ma non lo è) siamo coscienti di vedere il bastone spezzato, ma non crediamo che sia tale.

Egli quindi, da «funzionalista liberale», quale si definisce nell'ultima fase del suo pensiero, ribadisce che in condizioni normali né le nostre esperienze percettive, né gli enunciati che accettiamo rappresentano l'inizio del processo di formazione di una credenza percettiva¹³. «L'inizio sta fuori delle nostre teste; il processo di formazione di un giudizio percettivo il cui significato è che c'è un *notepad* sul tavolo rappresenta un'applicazione di una "funzione", e in effetti di un intero sistema di funzioni (alcune modellate dall'evoluzione ed alcune modellate da processi culturali), che mi connette agli oggetti e agli avvenimenti del mio ambiente» (Putnam, 2012, p. 116).

Queste affermazioni chiariscono la preoccupazione di Putnam di non dare spazio ad alcuna forma di scetticismo; egli infatti colloca il soggetto conoscente a diretto *contatto* con il mondo, ma allo stesso tempo mostra le diverse implicazioni e *mediazioni* che tale contatto richiede. In tal senso, quando si passa al livello della riflessione razionale, sappiamo che alcune nostre credenze percettive sono giustificate, perché abbiamo avuto un certo tipo di sensazioni. «E sapere *che* presuppone la capacità di fare *riferimento* alle mie sensazioni. Ma fare riferimento a una sensazione non richiede che le sensazioni siano articolate come una proposizione, più di quanto fare riferimento ad una scogliera richieda che la *scogliera* sia articolata come una proposizione» (ivi, p. 118). Infatti non solo ciò che «ha la forma di una proposizione giustifica una proposizione» (*ibid.*). Putnam a completamento di quanto detto precisa che entro la rete complessiva delle nostre credenze possiamo chiederci se le nostre sensazioni «sono come ci aspetteremmo che fossero se queste credenze fossero vere» (*ibid.*). Egli sottolinea però che la sua concezione non cade, come McDowell potrebbe

¹³ Riguardo all'attuale posizione sostenuta da Putnam circa il funzionalismo risulta chiarificante quanto egli afferma in Putnam (2016, pp. 166 ss.; 2012, pp. 98 ss.).

obbiettare, in una forma di «coerentismo», proprio perché non ci riferiamo solo a enunciati per giustificare le nostre credenze⁴⁴.

Nell'articolo *Against Perceptual Conceptualism*, scritto insieme a Jacobson, Putnam ritorna sulla questione della dimensione concettuale delle nostre esperienze e, sulla scorta di un esperimento condotto da Landman, preso in esame anche da Block, mette in evidenza che sono i risultati stessi di indagini condotte in campo psicologico che permettono di sostenere, anche se in modo non conclusivo, che le nostre esperienze possono avere un contenuto «fenomenicamente ricco» e conscio, senza che esso sia accessibile dal punto di vista cognitivo, a causa di limitazioni della nostra memoria a breve termine. Ciò ha importanti conseguenze sulla questione in oggetto, sia che il concettualismo venga sostenuto in una versione «standard» (presente in *Mente e mondo* di McDowell), sia in una debole, quella più recentemente elaborata da questi (*Avoiding the Myth of the Given*). La prima versione implica che al fine di realizzare un'esperienza con un aspetto P, fenomenicamente conscio, il soggetto deve possedere il concetto C, necessario per la specificazione del contenuto di P, mentre sta avendo tale esperienza. Tale versione implica anche che si utilizzino «concetti percettivi dimostrativi», come nel caso in cui si affermi che «qualcosa sembra possedere quella tonalità» (cfr. Jacobson, Putnam, 2016, p. 14 e McDowell, *Avoiding the Myth of the Given*, in Id., 2009). Per McDowell l'abilità di riconoscere tali caratteristiche sensibili è legata alla capacità di individuare anche in un tempo successivo la medesima tonalità; infatti una condizione necessaria per il possesso di un concetto percettivo dimostrativo C al tempo t , è avere l'abilità di riconoscere casi che cadano sotto quel concetto anche in tempi seguenti. Ma Putnam, ritenendo che la questione vada affrontata dal punto di vista empirico, fa valere contro tali assunzioni, come già sottolineato, quanto emerge dall'esperimento di Landman: il soggetto coglie degli aspetti P a un certo tempo, ma manca poi dell'abilità di riconoscere percettivamente casi che cadano sotto i concetti necessari alla specificazione di questi in tempi successivi. Quindi l'aver un'esperienza di un particolare aspetto fenomenico e l'acquisizione di un concetto che specifichi il contenuto di tale aspetto non coincidono (Jacobson, Putnam, 2016, p. 14).

Non vi è qui spazio per presentare le critiche che Putnam rivolge, sulla scorta di un altro esperimento, alla forma «debole» di concettualismo, secondo la quale per realizzare un'esperienza di un aspetto feno-

⁴⁴ Putnam precisa, lasciando però questo problema volutamente non trattato nel dettaglio, che in tal modo sta consapevolmente infrangendo la linea divisoria tra questioni di giustificazione e di fatto; cfr. Putnam (2012, pp. 118-9).

menico P, il soggetto deve essere in grado di acquisire il concetto di C (necessario alla specificazione del contenuto di P) mentre sta avendo tale esperienza, senza che vi sia bisogno che lo posseda in precedenza (ivi, p. 18). Putnam, criticando tale concezione, mette in luce come, se concentriamo la nostra attenzione su un insieme di oggetti, possiamo notare alcuni aspetti con maggiore o minore evidenza; ad esempio se guardiamo uno scaffale contenente libri di vari colori e, fissandolo, spostiamo la nostra attenzione da un libro all'altro, soffermandoci poi sul colore di una copertina, ci accorgiamo che il modo in cui una particolare tonalità ci appariva in precedenza muta leggermente, in quanto essa sembra, ad esempio, più luminosa. Ciò è in sintonia con quanto già James aveva sostenuto, cioè che le apparenze fenomeniche di varie caratteristiche sono legate a quanta attenzione è attribuita loro. In tal senso non sempre è possibile riconoscere la medesima caratteristica fenomenica in tempi successivi, come il concettualismo anche nella sua forma debole pretenderebbe, in quanto presuppone, che gli aspetti fenomenici non varino con il variare dell'attenzione, secondo un'immagine erronea di conoscenza, che raffigura le nostre esperienze come «fotografie istantanee». Per Putnam, secondo cui McDowell rischia di cadere in «un nuovo mito del dato», invece l'attenzione è uno dei fattori che danno forma alle esperienze; essa non viene quindi applicata a esse «dall'esterno» (ivi, p. 21; cfr. anche Putnam, 2016, pp. 172-3).

Le critiche mosse da Putnam a McDowell mi sembrano particolarmente degne di interesse, in quanto fondate sulla preoccupazione di individuare un nucleo percettivo privo di elaborazione concettuale, che renda ragione della fenomenologia della conoscenza. Putnam distinguendo d'altra parte tra sensazioni, appercezioni e credenze, cerca anche di mostrare la *complessità* dell'approccio sensoriale-conoscitivo alla realtà, riferendosi a una circolarità a mio avviso *non viziosa*. Tuttavia tale distinzione – e Putnam sembrava esserne consapevole – avrebbe richiesto forse ancora maggiore elaborazione, anche in relazione alla questione del passaggio dalla dimensione sensibile a quella concettuale della conoscenza¹⁵.

4. Transazionismo

Per delineare in modo ancora più preciso la posizione di Putnam, mi sembra necessario fare riferimento all'ultimo capitolo di *La filosofia nell'età della scienza*, dal titolo *Come essere un sofisticato "realista ingenuo"*¹⁶; qui

¹⁵ La complessità di tali questioni emerge anche nel confronto con la filosofia di James; cfr. Putnam (2016, pp. 147 ss.; 2017, p. 178).

¹⁶ Tale articolo è tratto da un'intervista pubblicata nel 2009, che è stata integrata con

egli sviluppa nuovamente il confronto con il *disgiuntivismo*, in un intreccio con altre posizioni: in particolare il *fenomenismo* (con riferimento soprattutto a Block) e l'*intenzionalismo* (Tye), posizioni che meritano particolare interesse in quanto non concepiscono la mente come «teatro interiore»¹⁷.

Intenzionalisti e disgiuntivisti sono concordi nel ritenere che il *realismo ingenuo* porti con sé necessariamente l'implicazione che «la descrizione della proprietà pubblica che viene percepita esaurisca anche il carattere qualitativo (“il carattere fenomenico”) dell'esperienza» (Putnam, 2012, p. 308). Su quest'ultima tesi non concordano né Putnam, né Block, il quale in particolare, a dimostrazione delle proprie tesi, fa ricorso anche a un esperimento mentale, ripreso e modificato da Putnam. Nella versione di questi si ipotizza, come propone Block, che su un pianeta, chiamato Terra Invertita, ciascun oggetto abbia il colore complementare a quello del corrispondente oggetto sulla terra (ad es. il cielo è giallo, l'erba è rossa...); inoltre gli abitanti di tale pianeta parlano italiano con termini anch'essi invertiti, quindi “rosso” significa “verde”, “giallo” significa “blu”, ecc. Block immagina che Alice, un'abitante della terra, venga inviata su Terra Invertita, dotata, senza averne coscienza, di lenti che invertono i colori; impara quindi l'italiano utilizzando i termini con il significato attribuito loro su Terra Invertita. Per Alice quindi i *qualia* che corrispondono «all'esperienza di vedere il cielo su Terra Invertita in un giorno di sole non sono identici al colore oggettivo del cielo (il giallo) su Terra Invertita» (ivi, p. 309). Ciò è in contrasto con quanto sostengono intenzionalisti e disgiuntivisti, ovvero che «nei casi normali di percezione, i nostri qualia non sono altro che i colori oggettivi delle cose che vediamo» (*ibid.*). A tale critiche questi potrebbero rispondere, con una certa plausibilità, che l'esperimento non è valido, perché presuppone l'inganno di Alice. Putnam, per rispondere a tale contro-obiezione, formula un'ulteriore ipotesi: gli occhi degli abitanti di Terra Invertita subiscono una mutazione, causata dall'evoluzione, per cui vedono i colori ulteriormente invertiti; il cielo ad esempio apparirà loro blu, pur essendo giallo. «Quindi la normale funzione biologica del meccanismo cerebrale che riconosce il blu sulla Terra farà riconoscere il giallo su Terra Invertita» (ivi, p. 310). Putnam precisa in nota che nella

un intervento tenuto da Putnam a un seminario e da annotazioni aggiunte nel 2011, all'atto dell'inserimento di essa nel volume.

¹⁷ A tal riguardo risulta molto interessante la discussione che Putnam fa delle tesi di Russell in Putnam (2016, pp. 178 ss.). Non è possibile in questo contesto espositivo presentare la ricchezza di riferimenti alle concezioni di filosofi contemporanei realizzata da Putnam nelle opere qui prese in esame.

sua ipotesi il cambiamento attuatosi negli occhi degli abitanti di Terra Invertita riguarda il nervo ottico, esterno al cervello stesso. «Quindi gli stati cerebrali che i terrestri di Terra Invertita hanno quando guardano il loro cielo giallo (ciò che essi chiamano un “cielo blu”) sono identici agli stati cerebrali di quelli come noi quando, sulla Terra, guardiamo il nostro cielo blu» (*ibid.*, nota 15). Ciò secondo Putnam è in contrasto con quanto asserisce Tye, in quanto questi sostiene che «il contenuto rappresentazionale è identico al carattere fenomenico ed è, nel caso dei colori, una proprietà (della superficie) che è disposizionale ma non relazionale» (*ibid.*), mentre per Putnam tali proprietà sono appunto relazionali. La concezione intenzionalista non riesce a rendere ragione quindi del fatto che, pur essendo il giallo e il blu colori diversi, antagonisti, gli abitanti di Terra e di Terra Invertita si trovino negli stessi stati cerebrali. Per Tye il carattere fenomenico dell'esperienza che i primi descrivono dovrebbe essere diverso da quello descritto dai secondi (*ibid.*)¹⁸.

A riguardo poi della concezione di Block, Putnam mostra un progressivo apprezzamento, tanto da arrivare ad affermare che ritiene possibile una conciliazione tra essa e appunto il transazionismo. Secondo il filosofo americano il punto debole della posizione di Block è di concedere troppo allo scetticismo, in quanto la giusta constatazione che degli oggetti possano apparire ad esempio di tonalità di colore leggermente differente «non dimostra che la *capacità di apparire in quel modo* non sia una proprietà dell'oggetto percepito» (ivi, p. 316), come invece sostiene questi; infatti la luce stessa ad esempio, a seconda della situazione meteorologica, ci fa apparire gli oggetti con diverse tonalità di colore. Putnam conclude quindi che «le apparenze sono capacità che gli oggetti hanno (e le realizzazioni di queste capacità), non proprietà di una presunta “pittura mentale”» come ritiene Block (*ibid.*). Questo conferma che quanto «percepriamo dipende in buona misura da una transazione tra noi stessi e l'ambiente» (ivi, p. 318) e ciò vale anche per le proprietà che percepiamo, le quali per questo vanno considerate, come già sottolineato, «transazionali».

Putnam nell'ultimo capitolo di *La filosofia nell'età della scienza* cerca anche di formulare un'ipotesi risolutiva circa il rapporto tra allucinazioni ed esperienze veridiche, nell'ottica del *funzionalismo liberale*; esse possono venir caratterizzate funzionalmente come stati in cui al soggetto sembra di percepire qualcosa, ma in realtà ciò non accade; ad esempio «allucinare una staccionata verde non è direttamente uno stato che coinvolge

¹⁸ Riguardo a questi temi cfr. anche Putnam (2016, pp. 159 ss.). Non vi è qui spazio per riportare tutte le interessanti osservazioni che Putnam fa nel mettere a confronto intenzionalisti e disgiuntivisti.

il mondo» (*ibid.*), in quanto tale oggetto potrebbe benissimo non essere presente; ma la sua caratterizzazione funzionale si riferisce a uno stato del tipo che implica tale presenza. Putnam ribadisce che enti diversi – lui e il «Capitan Data» – potrebbero trovarsi nello stesso stato mentale; perciò egli conclude che «non è vero che l'allucinazione sia uno stato cerebrale caratterizzato *dal punto di vista neurologico*; piuttosto essa è uno stato dell'organismo caratterizzato *funzionalmente*» (ivi, p. 319). Sotto questo punto di vista vi è un parziale accordo con gli intenzionalisti, secondo cui l'allucinazione implica che l'organismo sia male informato rispetto all'ambiente; secondo Putnam rimane però da chiarire quale sia lo «statuto ontologico degli oggetti e delle qualità allucinate» ed egli pensa che sia assimilabile a quello «delle *entità fittizie*» (cfr. *ibid.*). Il filosofo americano accenna a chiarire ciò affermando che «le allucinazioni sono simili a stati intenzionali che riguardano, in maniera specifica, la *finzione*» (ivi, p. 320) e che si differenziano quindi dalle esperienze veridiche, in quanto queste ultime sono «stati dell'organismo individuati esternisticamente, stati che hanno a che fare essenzialmente con l'oggetto percepito» (*ibid.*) e non si limitano a rappresentarlo. Le allucinazioni invece non hanno a che fare con un oggetto percepito, «esse si limitano a rappresentare un oggetto come percepito, ma ciò accade perché sono, per così dire stati difettosi, malfunzionanti» (*ibid.*). In ciò Putnam ritiene di scostarsi dall'intenzionalismo, che considera esperienze veridiche e allucinazioni in egual modo come rappresentazioni, e pensa inoltre di salvare «la parte corretta del disgiuntivismo».

Le ultime pagine di *La filosofia nell'età della scienza* mostrano come il pensiero di Putnam a riguardo dello statuto ontologico delle allucinazioni fosse ancora *in fieri*, tant'è vero che, in nota, egli precisa che nel 2011 ha già in parte mutato opinione: i *qualia* vanno infatti considerati «identici non a stati o eventi funzionali, ma a stati o eventi neurali» (ivi, p. 319, nota 26)¹⁹; in tal senso non è del tutto legittimo supporre che vi sia identità tra i *qualia* di un essere umano e quelli di un ente appartenente a un'altra specie, come il «Comandante Data».

A prescindere da ciò risulta a mio avviso estremamente interessante l'impegno di Putnam a mantenere strettamente collegati percezione veridica e oggetti percepiti, cercando di salvaguardare una nozione non riduttiva di intenzionalità; essa è infatti «qualcosa di non riducibile», in quanto può venire studiata sia attraverso «gli strumenti scientifici», sia attraverso quelli filosofici, senza venir ridotta al «non intenzionale» (ivi, p. 315). Egli

¹⁹ Nella risposta a McDowell, ad esempio, egli si riferisce agli stati intenzionali come a stati «funzionali in senso ampio»; cfr. McDowell, *Putnam on natural realism*, in Auxier, Anderson, Hahn (2015, pp. 643-58) e la risposta di Putnam (ivi, pp. 659-67, p. 664).

in *Naturalism, Realism, and Normativity* precisa che il suo intento è «metafisico nel miglior senso del termine», ovvero esso mira a comprendere come il fenomeno della percezione debba essere studiato attraverso vari approcci che si integrano tra loro: ad esempio quello della psicologia della percezione, quello della biologia evolutivista, delle neuroscienze, delle scienze comportamentali, e dell'analisi concettuale, in modo che la comprensione di questo fenomeno sia «la più ampia possibile» (cfr. Putnam, 2016, pp. 165 ss.). In tal senso indagine scientifica e analisi filosofica devono per Putnam cooperare insieme, e indubbiamente il suo lavoro speculativo è concreto esempio di tale cooperazione. Come si è visto, soprattutto in riferimento al problema della percezione, nella trattazione dei problemi non solo egli fa frequente ricorso ai risultati delle neuroscienze, ma presenta anche esperimenti realizzati nel campo della psicologia, che vanno ad aggiungersi a quelli mentali, *consueti* nel suo pensiero. D'altra parte la sua concezione fallibilistica e al tempo realistica della scienza è in armonia con tale utilizzo. Certo negli ultimi scritti si ha talvolta l'impressione che la filosofia si *pieghi* un po' troppo alla scienza, ma mi sembra che Putnam mantenga una vigilanza critica e una capacità di sintesi che risultano rilevanti nel contesto contemporaneo di pensiero, anche quando tratta del problema della *mente* (a tal riguardo cfr. J. Haldane, *Philosophy, Causality and God*, in Auxier, Anderson, Hahn, 2015, pp. 683-701).

Lo stesso transazionismo risulta essere una concezione maturata nel confronto tra scienze e filosofia; esso mi sembra *salvare*, come Putnam stesso sottolinea, alcuni degli aspetti positivi delle altre concezioni appena esaminate, superandone al medesimo tempo, almeno in parte, i limiti, in quanto porta coerentemente a compimento l'intuizione secondo cui oggetto delle nostre percezioni non sono i *sense-data*, ma le cose stesse. Inoltre il filosofo americano, attraverso il transazionismo, valorizza, per così dire, il ruolo attivo del soggetto nella conoscenza, anche a livello sensoriale, senza in un certo senso temere – diversamente da quanto appare nella prima parte di *Mente, corpo, mondo* – che le forme di *mediazione*, necessarie all'uomo per conoscere, *deformino* necessariamente l'oggetto. In tal modo si rende anche ragione del fatto che differenze nella percezione del medesimo ente non giustificano di per sé conclusioni scettiche o soggettivistiche. Certo molte questioni rimangono aperte, Putnam, come già sottolineato, non ha avuto modo mi pare di affrontare con ampiezza il problema del passaggio dalla dimensione percettiva della conoscenza a quella concettuale e soprattutto di elaborare un compiuto collegamento tra la teoria della percezione e quella della verità; il transazionismo però pone a mio avviso alcune delle essenziali fondamenta per una teoria della verità che ci consideri attivamente *responsabili* verso la realtà.

Nota bibliografica

- AUXIER R. E., ANDERSON D. R., HAHN L. E. (eds.) (2015), *The Philosophy of Hilary Putnam*, The library of Living Philosophers, vol. XXXIV, Open Court, Chicago.
- BEN-MENACHEM Y. (ed.) (2005), *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLOCK N. (2007), *Consciousness, Accessibility, and the Mesh between Psychology and Neuroscience*, in “Behavioral and Brain Sciences”, 30, pp. 481-548.
- DE CARO M. (2016), *Introduction. Putnam’s Philosophy and Metaphilosophy*, in H. Putnam (2016), pp. 1-18.
- JACOBSON H., PUTNAM H. (2014), *The Needlessness of Adverbialism, Attributeism and Its Compatibility with Cognitive Science*, in “Philosophia”, 42.3, pp. 555-70.
- ID. (2016), *Against Perceptual Conceptualism*, in “International Journal of Philosophical Studies”, 1, pp. 1-25.
- MCDOWELL J. (1999), *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino.
- ID. (2009), *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- NOË A. (2004), *Action in Awareness*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- PUTNAM H. (1985), *Ragione, verità e storia*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano (ed. or. Cambridge, MA, 1981).
- ID. (1987), *Il significato di «significato»*, in Id., *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it. di R. Cordeschi, Adelphi, Milano, pp. 239-97 (ed. or. Cambridge, MA, 1975).
- ID. (1995), *Realismo dal volto umano*, a cura di E. Picardi, trad. it. di E. Sacchi, il Mulino, Bologna (ed. or. Cambridge, MA, 1990).
- ID. (2003), *Mente, corpo, mondo*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna (titolo originale: *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York 1999).
- ID. (2005), *Etica senza ontologia*, trad. it. di E. Carli, prefazione di L. Perissinotto, Paravia-Bruno Mondadori, Milano (ed. or. Harvard 2004).
- ID. (2012), *La filosofia nell’età della scienza*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, il Mulino, Bologna (il testo traduce non integralmente quello originale: Cambridge, MA-London 2012).
- ID. (2016), *Naturalism, Realism and Normativity*, ed. by M. De Caro, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- PUTNAM H., PUTNAM R. A. (2017), *Pragmatism as a Way of Life. The Lasting Legacy of William James and John Dewey*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- RATERS L., WILLASCHEK M. (Hrsg.) (2002), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- SPINACI R. (2001), *Verità e riferimento nel pensiero di K.O. Apel e H. Putnam*, Loffredo Editore, Napoli.
- EAD. (2010), *Realismo e verità nel pensiero di Hilary Putnam*, in A. Allegra (a cura di), *Confronti con la filosofia analitica*, CLEUP, Padova, pp. 107-29.
- TYE M. (2000), *Consciousness, Color and Content*, The MIT Press, Cambridge (MA).

Didattica della filosofia

Forme, colori e suoni del pensiero: una proposta di didattica integrata

di *Clementina Cantillo**

Abstract

Given its peculiarities, Philosophy is particularly suited to interdisciplinary teaching. Here we propose a path based on the integration of Philosophy and Art, focusing on some key moments in the development of this relationship.

Keywords: didactics of Philosophy, Philosophy, Art, integrated teaching.

Secondo le *Indicazioni nazionali* del 2010 l'obiettivo generale dell'insegnamento della filosofia consiste nel fatto che, al termine del percorso scolastico, «lo studente deve essere consapevole della riflessione filosofica come modalità specifica della ragione umana», esercitandosi nel corso della storia e nelle diverse tradizioni culturali. Già a partire da tale formulazione è possibile evincere il ruolo essenziale della filosofia per la formazione della persona. Da un lato, essa, al pari delle altre discipline particolari, si qualifica secondo una specifica configurazione, con un proprio statuto e linguaggio; dall'altro, assume una caratteristica universalistica, che concerne l'uomo e la sua stessa qualifica in quanto essere razionale, costitutivamente aperto alla domanda circa il senso del proprio essere e conoscere, agire e produrre nel mondo e nella storia. In tal senso, lo studio della filosofia si inserisce coerentemente in una visione che lo lega strettamente alla cultura e alle sue forme determinate, disegnando spazi di insegnamento/apprendimento della filosofia aperti alla integrazione e alla relazione feconda con gli altri ambiti e sfere del sapere. Muovendo da tale prospettiva, viene anche delineandosi, a mio avviso, una corretta direzione

* Università di Salerno; ccantillo@unisa.it.

entro la quale coniugare l'imprescindibile componente della acquisizione di conoscenze specifiche con l'indirizzo di una didattica per competenze – di cui, ricollegandosi al panorama europeo e internazionale, nell'ultimo decennio il sistema nazionale di istruzione in Italia ha sottolineato la centralità. Oltre a formulazioni generiche – cui, tuttavia, pure si assiste – una impostazione didattica basata sull'idea di *integrazione* coerente fra le discipline contribuisce alla acquisizione di conoscenze non sterilmente chiuse in loro stesse, in linea con il principio secondo il quale le competenze rappresentano uno strumento rilevante nella complessità della società attuale, al cui interno non è possibile far agire un'idea di cultura unica o monolitica. Il superamento di un modello parcellizzato ed esasperatamente specialistico dei saperi, peraltro, non equivale affatto a un mancato riconoscimento della loro specificità, come dei relativi linguaggi, di cui, di contro, una opportuna impostazione didattica contribuisce a mettere in luce le peculiarità, delineando possibili affinità e integrazioni ma anche mostrandone il nucleo qualificante e irriducibile.

Alla luce di tali premesse, si vuole proporre in questa sede un percorso didattico integrato tra arte e filosofia, sulla base del quale costruire una unità di apprendimento che, nella definizione degli obiettivi didattici come delle relative strategie e metodologie, si serva dell'esercizio rappresentato dalla lettura e dall'analisi dei testi, intesi non solo nella forma discorsiva ma anche in quanto espressione di diversi linguaggi (ad esempio visivo o sonoro), rendendo con ciò l'esperienza della *integrazione* più concretamente percepibile da parte dei ragazzi.

Tra arte e filosofia esiste, com'è ben noto, un legame tanto antico quanto profondo. L'arte rappresenta senza dubbio un'esperienza fondamentale, costitutiva dell'uomo, del suo fare e produrre come del suo sentire e pensare, e dunque la filosofia non poteva non confrontarsi con essa, assumerla nel proprio orizzonte di articolazione e comprensione. Nel suo corso, la storia del pensiero occidentale ha pensato ed elaborato in maniere diverse tale rapporto, che, per ovvi motivi, non è possibile qui richiamare. Quel che appare, invece, opportuno è fare qualche considerazione di fondo circa le modalità attraverso le quali questa innegabile relazione è venuta configurandosi nelle diverse posizioni filosofiche. A questo proposito, è possibile individuare due atteggiamenti fondamentali:

1. il primo, per vari aspetti dominante, ha fatto dell'arte l'oggetto della filosofia, l'ha resa per l'appunto oggetto della propria comprensione in un processo che, pur arrivando a riconoscerne lo stretto grado di "parentela" con il pensiero, l'ha sostanzialmente assimilata a sé elevandola alla sfera della teoria. In questo senso si assiste a una risoluzione dell'arte nella filosofia, affermando una sostanziale supremazia del pensiero filosofico: le posizioni di Platone e di Hegel rappresentano un esempio significativo in proposito.

Non è questa la sede per addentrarsi nel merito dell'articolata concezione platonica dell'arte come *mimesis* – secondo la quale «l'arte imitativa è lungi dal vero» in quanto l'artista-imitatore «non si intende per nulla di ciò che è, ma solo di ciò che appare» – né della duplice natura riconosciuta da Platone alla poesia – fonte di inganno e ispiratrice di atteggiamenti irrazionali, tanto da dire che «tra filosofia e arte poetica esiste un disaccordo antico», ma anche prodotto di ispirazione divina, di cui il poeta è strumento e tramite. Per il discorso che qui si sta facendo, basterà ricordare il sogno socratico del *Fedone*, in cui la filosofia viene definita «musica altissima» (cfr. Platone, *Resp.*, x, 597e, 598b, 601b, 604b, 607a-c; *Ion.*, 534b; *Phaed.*, 60e-61a), dono delle muse, ma solo in quanto, con un orientamento radicalmente antiempirista, viene di fatto negata la sua pratica concreta, dando vita all'esito «iperbolico» di una teoria musicale «sorda» (Vegetti, 2003, p. 29).

Nel sistema hegeliano l'arte, in quanto prodotto della libera attività spirituale, è manifestazione dello spirito assoluto, di cui rappresenta la «figura» sensibile ed esteriore in maniera tale che «l'immediatezza naturale» non sia che «segno dell'idea». Liquidato il tradizionale modello imitativo, nel legame costitutivo dell'apparenza con il bello (contenuto già nella comune radice linguistica dei termini *Schein* e *Schöne*) la perfetta adeguatezza di configurazione esteriore e contenuto di verità rappresenta per Hegel il vero e proprio *ideale* artistico. Tuttavia, il sapere immediato, legato all'intuizione e alla sensibilità, si rivela inadeguato al sapere di sé dello spirito: il «futuro» (Hegel, 2000, §§556 e 563) dell'arte è, dunque, nelle forme successive della religione e, conclusivamente, della filosofia.

2. Il secondo atteggiamento è quello che riconosce nell'arte – in quanto, come si diceva, esperienza fondamentale della complessità dell'*umano* – uno dei *luoghi* dello stesso darsi e configurarsi del pensiero. Una tale visione – che si delinea già in alcuni essenziali momenti teorici dell'Ottocento tedesco, ma non solo – si afferma nel Novecento, il secolo in cui i linguaggi artistici si fanno interpreti del proprio tempo, segnato dalla frattura indotta dalla crisi del modello di razionalità dominante e dalla incalzante drammaticità degli eventi storici. Oltre l'immagine, oramai scolorita, di un mondo familiare e rassicurante, alimentata dalla fede nell'idea di progresso e nella pretesa del definitivo possesso della civiltà, insorge la componente del dissonante, che si insinua, scompaginandola, nell'idea di una realtà solida e stabile, intesa sia come realtà oggettiva – cui la conoscenza deve corrispondere – sia in quanto costruzione articolata da parte di un soggetto conoscente.

Com'è ben noto, alla messa in discussione del paradigma razionalistico-progressista della storia aveva contribuito in maniera rilevante il pensiero di Schopenhauer e Kierkegaard, oltre che, naturalmente, di Nietzsche,

non casualmente filosofi che hanno attribuito all'arte e segnatamente alla musica, l'arte per eccellenza meno compromessa con l'apparenza sensibile, un ruolo cruciale. Nelle celebri pagine del §52 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* leggiamo che si potrebbe giungere a una autentica filosofia se fosse possibile «riprodurre in concetti quanto la musica esprime» (p. 307), e nello scritto *Richard Wagner a Bayreuth*, a proposito della tetralogia wagneriana, Nietzsche dice che essa è «un enorme sistema di pensiero, senza la forma concettuale del pensiero». Ancora, nel *Caso Wagner* egli scrive: «Si è mai notato che la musica rende libero lo spirito? Che mette ali al pensiero? E che si diventa tanto più filosofi quanto più si diventa musicisti?» (Nietzsche, 1998, pp. 60 e 135). Si tratta di un punto particolarmente interessante anche perché rimanda al passo platonico del *Fedone* sopra citato, quello in cui la filosofia viene definita «musica altissima», che Nietzsche aveva richiamato anni prima, nella *Nascita della tragedia*, individuando in esso una possibile incrinatura, come si sa poi subito rimarginata, da parte della cultura socratico-platonica (Nietzsche, 1982, p. 98).

Di fronte alle categorie oramai logore del pensiero le arti diventano spazio di azione e interrogazione del pensiero, soggetto attivo di esso, sollecitandolo in un dialogo produttivo. Si delinea, così, quell'epoca di fecondo fermento in cui si collocano esperienze artistiche cruciali, quali quella rappresentata dall'espressionismo pittorico e dalla seconda scuola di Vienna. In esse vengono delineandosi questioni essenziali, come il peculiare valore veritativo dell'arte, il rapporto tra esterno e interno, tra forma e contenuto, tra realismo, astrazione e visione interiore, questioni che, a loro volta, rimandano a quella relativa alla determinazione dei diversi linguaggi delle arti. All'arte e ai suoi linguaggi viene, infatti, riconosciuta la capacità di corrispondere adeguatamente a quella «necessità interiore» (Kandinsky, 1990², p. 25) che proviene direttamente dalla sfera del vedere e sentire interni all'io, che si impone con la forza di uno sguardo abituato a misurarsi con l'oscurità, con l'interno dell'uomo, e dunque più acuto e penetrante dell'occhio che si arresta alla descrizione dell'esterno. È questa la tendenza del proprio tempo, che Kandinsky, nel 1912, così descrive ne *Lo spirituale nell'arte*: «La via sulla quale ci troviamo già oggi, e che costituisce la più grande fortuna del nostro tempo, è la via per la quale ci affrancheremo dall'esteriorità, e al posto di essa come base fondamentale ne porremo un'altra ad essa opposta: la base fondamentale della necessità interiore» (*ibid.*). Come si vede, la riflessione sullo spazio dell'arte si fa *cifra e luogo* di un più profondo movimento e rinnovamento di pensiero che, attraverso l'arte, si pone con tutta la propria forza di rottura nei confronti della visione del mondo e dei paradigmi tradizionali della modernità, e, più direttamente, di quel secolo XIX distintosi, secondo la definizione

di Kandinsky, «come epoca estranea alla creazione interiore» (Schönberg, Kandinsky, 1988, p. 112)¹. Nel secolo XIX, infatti, prevalgono «la vocazione alla specializzazione, che insorge ogni qualvolta non si ha produzione di forme nuove» e quella, tipica dello spirito del tempo, «alla concretezza positiva», vale a dire una visione e una relazione intesa come calcolo, come «forma di combinazione a sua volta concreta e positiva». Ma se nella matematica – dice Kandinsky – $1+1=2$, «per l'anima $1-41$ può fare 2», e ciò che è vero sotto il profilo logico-matematico «nell'effetto interiore» può essere rovesciato (*ibid.*). Frantumata l'immagine di una realtà oggettiva di cui l'opera d'arte sarebbe il rispecchiamento, muovendo dalla sfera della soggettività dell'artista la realtà si ricompone, dunque, alla luce di un progetto estetico ed etico-politico che si apre al sincopato, al dissonante, al non risolto. Oltre ogni ingenuo ideale riproduttivo o meramente descrittivo della natura, l'arte diventa libera creazione di forma, facendo della smaterializzazione e dell'astrazione gli strumenti attraverso i quali – come si legge in una lettera di Kandinsky a Schönberg – l'artista può effettivamente fare parlare e lasciarsi guidare dalla «voce interiore» che lo spinge alla creazione e che rappresenta il modo in cui autenticamente si istituisce il rapporto dell'io con il mondo, nel quale quest'ultimo non gli sta semplicemente di fronte nella sua irriducibile datità oggettuale, ma “risuona” e si rende vivo in lui attraverso gli stati d'animo che suscita nella profondità dell'esperienza psichica (Kandinsky, 1990², p. 21). Si tratta di una «seconda vista» che rimanda all'occhio interno, la quale si guadagna attraverso l'orecchio e la dimensione dell'ascolto, nella vigile capacità di prestare attenzione e cor-rispondere alla «voce» dell'interno. In ciò risiede anche lo sforzo, mai definitivamente compiuto, della creazione artistica, la quale perciò si serve di una tecnica che non si esaurisce nel progresso esteriore dei mezzi, ma subordina questi ultimi al ben più difficile compito del «progredire interiormente» (Schönberg, Kandinsky, 1988, p. 132). In tale direzione, tracciata alla luce del chiarimento degli obiettivi teorici, viene a ridefinirsi il significato stesso dei mezzi e delle tecniche artistiche, determinando anche un differente rapporto tra le arti e i loro specifici linguaggi. La rottura nei confronti del naturalismo e di ogni forma di realismo ingenuo, da un lato, fluidifica i confini delle singole arti riducendone le distanze nella comune esigenza espressivo-evocativa; dall'altro, apre l'autonomo cammino che ciascuna arte compie verso la ricerca dei mezzi che le sono propri (Kandinsky, 1990², p. 21). In particolare, la pittura mostra la sua intima affinità con la musica, in un sostanziale rovesciamento del mo-

¹ L'affermazione è contenuta nel saggio *Sulla composizione scenica*, scritto tra il 1911 e il 1912 quale prefazione a *Il suono giallo* pubblicato nell'almanacco *Il cavaliere azzurro* (*Der Blaue Reiter*).

dello imitativo, sul quale per molti aspetti si erano basati i “rapporti di forza” tra le due arti. Il *colorito*, elemento essenziale tradizionalmente utilizzato in musica per designare quell’insieme di caratteri che determina lo spazio dell’espressività del brano, ha origine proprio dalla necessità di ricorrere all’analogia con la forza della dimensione pittorico-figurativa per esternare quanto non altrimenti codificabile. Nel solco aperto dal romanticismo, con l’espressionismo è la pittura ad attingere alla forma sonora in quanto linguaggio più proprio delle interne «vibrazioni dell’anima», capace di esercitare su quest’ultima «un influsso diretto», evidentemente non nel senso di una influenza esterna o di una corrispondenza meccanica e tipizzata, bensì precisamente perché «il suono musicale *ha accesso diretto all’anima*», ed è in grado di «*dire quanto appare indicibile*». In questo senso, la pittura è destinata a condividere con la musica «il carattere della massima astrazione e, nello stesso tempo, della massima realtà», rivelando la «sorprendente affinità» di musica e pittura e, più in generale, mostrando nell’arte contemporanea un’«intima tendenza musicale». È questa la «necessità interiore» alla quale devono soggiacere anche i mezzi della creazione artistica: «Ogni arte ha un suo linguaggio, vale a dire un suo mezzo particolare ed esclusivo. Ogni arte è dunque qualcosa di concluso. È un regno a sé. Per questo i mezzi di arti diverse sono esteriormente diversissimi. Suono, colore, parola!... *Ma nella profonda ragione interiore* quei mezzi si equivalgono: lo scopo ultimo cancella le diversità esteriori e mette a nudo l’identità interna [...] L’evento spirituale (vibrazione), indefinibile e tuttavia determinato: ecco il fine dei singoli mezzi artistici». L’arte è il prendere forma del pensiero, e il mondo che configura non può essere misurato con i termini di un progresso lineare e puntuale, ma assume i tratti di una rivelazione (Kandinsky, 1990², pp. 21-4 e Poggi, 2014, pp. 98, 106 e 150). Perciò «l’arte è indispensabile e *funzionale*» e in ciò risiede il suo carattere veritativo, in quanto autenticamente esprime l’interna vibrazione spirituale. Laddove, però, l’idea stessa di verità, insieme al carattere di funzionalità dell’arte, deve essere intesa in una maniera radicalmente differente rispetto al senso definitivo rivestito nei secoli precedenti. La verità che l’arte esprime non è né certa né assoluta: essa – come si legge nel *Manuale di armonia* di Schönberg – «segue la strada della natura umana; è realismo puro, cioè le cose come sono e come suonano interiormente», e perciò – scrive Kandinsky a Schönberg in una lettera del gennaio 1911 – «sapere interiore», la cui forma – lo si diceva prima – non è quella geometrica, ma quella artistica (Schönberg, Kandinsky, 1988, pp. 10 e 22). La funzionalità dell’arte non è mera strumentalità riproduttiva ma, di contro, capacità di *dire* nell’evoluzione della forma l’inadeguatezza di linguaggi e mezzi oramai usurati, divenuti solo forme vuote e retoriche. In questo senso, non esiste una forma predefinita e immutabile, definitivamente rag-

giunta come tale. Pensarla come un tale modello vuol dire istituire «un rapporto perfettamente capovolto con l'arte, in quanto ciò che è morto viene preso per ciò che è vivo, e viceversa. In realtà l'evoluzione di un artista non consiste in uno sviluppo esteriore (ricerca di una forma per una situazione immutata dell'anima), ma in uno sviluppo interiore (rispecchiarsi nella forma pittorica delle istanze raggiunte con l'anima)». «Nel momento in cui è raggiunto un certo grado interiore, la forma esteriore si pone a disposizione dell'intimo valore di questo grado». Da qui la decadenza della forma, che è «decadenza dell'anima, cioè del contenuto», il quale impone, di contro, che si vada all'essenziale (ivi, pp. 131-2). In queste peculiari caratteristiche risiede anche la valenza etica dell'arte, e specificamente dell'esperienza musicale, che apre uno spazio di riconoscimento e di appartenenza comune, giacché il mezzo scelto dall'artista non solo «è una forma materiale della sua vibrazione psichica che chiede e impone un'espressione», ma, «se è quello giusto, il mezzo provoca una vibrazione pressoché identica nell'anima di chi riceve la sensazione», così che «la vibrazione psichica del destinatario si trasmette anche ad altre corde» di altre anime, così da creare un effetto di «risonanza», che determina anche il peculiare modo di agire sull'anima dei mezzi artistici (ivi, pp. 111-2). Il che non vuol dire che la creazione artistica non richieda, anzi esiga, il momento della costruzione. Dice ancora Kandinsky a Schönberg sempre nel gennaio 1911: «La *costruzione* è ciò che manca alla pittura degli ultimi anni. È giusto ricercarla. Solo che il mio *modo di concepire* questa costruzione è diverso. Penso che l'armonia del nostro tempo non debba essere ricercata attraverso una via "geometrica", ma al contrario attraverso [...] la via delle dissonanze nell'arte, tanto nella musica quanto nella pittura. E la dissonanza pittorica e musicale "di oggi" non è altro che la consonanza di domani» (ivi, p. 5). L'aspetto della costruzione è motivo di discussione tra il musicista e il pittore, al quale il primo obietta un uso poco chiaro del termine, affermando che l'opera di Kandinsky, *Il suono giallo*, «non è una costruzione, ma semplicemente la riproduzione di una visione interiore», in cui gli elementi che la compongono definiscono un ordine costruito solo sulla base dell'esigenza dettata da quella stessa visione, e non oggetto di un'opera estrinseca di costruzione separata da questa. A stretto giro (agosto 1912) Kandinsky rispose che per la musica contemporanea l'esigenza principale era rappresentata dal sovvertimento delle «eterne leggi dell'armonia», mentre per la pittura la cosa più importante era «mostrare le possibilità della composizione, ossia della costruzione», osservando che «il termine costruzione è stato finora indagato solo in maniera unilaterale. Fino ad oggi si intendeva una esasperata geometria (Hodler, i cubisti). Io voglio mostrare, però, che la costruzione può essere raggiunta anche in base al principio della dissonanza (o meglio) che essa offre maggiori pos-

sibilità e queste ultime, nell'era che sta per cominciare, devono essere espresse ad ogni costo» (ivi, p. 44). Sappiamo che entrambe le posizioni evolveranno: nell'esperienza del Bauhaus (dalla fine del 1921) la pittura di Kandinsky assumerà configurazioni geometriche e forme di riduzione e oggettivazione, così come, nello stesso periodo, la musica di Schönberg sfocerà nella dodecafonia (alla quale si rivolgeranno le critiche di Adorno, che vi riconosce un «ritorno all'ordine e al sistema» in quanto volontà di «organizzazione totale»).

Senza soffermarsi oltre, quando la drammaticità degli eventi storici separa il musicista dal pittore con cui tanto intensamente aveva condiviso l'ideale di un'arte nuova – *luogo* di creatività ma anche di responsabilità etica nel comune obiettivo del risveglio spirituale dell'umano – Kandinsky afferma: «Non esiste nessun essere umano che non recepisca l'arte» (ivi, pp. III-2), e con ciò la sua valenza etica e formativa.

Nota bibliografica

- ADORNO T. W. (2002), *Filosofia della musica moderna*, introduzione di A. Serravezza, con un saggio di L. Rognoni, Einaudi, Torino.
- HEGEL G. W. F. (2000), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le aggiunte, vol. 3, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino.
- KANDINSKY W. (1990³), *Lo spirituale nell'arte*, in Id., *Scritti intorno alla musica*, a cura di N. Pucci, La Nuova Italia, Firenze.
- NIETZSCHE F. (1982), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.
- ID. (1998), *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano.
- POGGI S. (2014), *L'anima e il cristallo. Alle radici dell'arte astratta*, il Mulino, Bologna.
- SCHÖNBERG A., KANDINSKY W. (1988), *Musica e pittura. Lettere, testi, documenti*, Einaudi, Torino.
- VEGETTI M. (a cura di) (2003), *Platone. La Repubblica*, vol. v, Bibliopolis, Napoli.

La Città di Meter. Opera dialogica tra un ricercatore e uno storico di *Gloria Piccioli**

Abstract

This article reconstructs the didactic-planning path carried out in the field of the philosophical education project *Reading and writing about philosophy. How will the philosophical experience make us better?*, promoted by the Ancona branch of the Società Filosofica Italiana. It also describes the phases that led the group of students involved in the project to write a philosophical dialogue.

Keywords: reading and philosophical writing, creativity, method, cooperative work, iconic transposition.

Insegno Filosofia presso il Liceo artistico “Nolfi Apolloni” di Fano, mi sono iscritta alla SFI e ho aderito al progetto ideato e promosso dalla Sezione di Ancona dal titolo: *Leggere e scrivere di filosofia. In che cosa l’esperienza filosofica ci renderà migliori?*

Ritengo infatti necessario il continuo aggiornamento affinché la disciplina possa mantenere il respiro del dibattito e della crescita culturale e non fermarsi al semplice racconto manualistico. Ma è ancor di più imprescindibile la sperimentazione didattica perché gli alunni necessitano di conoscere e apprendere attraverso l’intuizione e la creatività, quale fondamento di uno studio significativo.

La prof.ssa Ventura, in qualità di presidente della Sezione di Ancona e responsabile della sezione didattica della SFI nazionale, ha chiarito sin da subito a coloro che avevano aderito alla proposta di aggiornamento

* Docente di Filosofia presso il Liceo “Nolfi Apolloni” di Fano; gloria.piccioli@istruzione.it.

che questa esperienza di formazione avrebbe avuto una forte rilevanza di ricerca-azione e quindi un forte potere laboratoriale sia nella lettura, sia nella scrittura filosofica.

Lo scopo del progetto ci è apparso, quindi, estremamente ambizioso: l'esperienza filosofica che si stava delineando non si limitava solo a portare gli alunni a contatto con il testo filosofico, per accoglierne le suggestioni e cercare le sue domande originarie; puntava soprattutto a sperimentare la scrittura filosofica con la sua peculiarità stilistica, terminologica e con la sua struttura argomentativa. La proposta laboratoriale, quindi, implicava da un lato l'analisi critica di un testo filosofico classico per evidenziarne le risposte e le possibili domande da rilanciare a noi lettori contemporanei; dall'altro lato comportava un lavoro di ricostruzione di senso volto alla possibilità non solo di interrogarsi ma anche di prospettare una nuova *Weltanschauung* filosofica.

Il lavoro in classe è stato accompagnato da un periodo di formazione ideato dalla SFI che ha avuto come oggetto l'analisi delle diverse forme di scrittura filosofica. La parte teorica è stata sostenuta da laboratori che hanno fornito strumenti stilistici, affinché potessimo far comprendere meglio agli alunni il nesso genere filosofico-contenuto di verità. Nel frattempo abbiamo redatto un primo schema di lavoro.

In questa bozza iniziale ho scelto la classe con la quale avrei lavorato, ovvero la IV A (a.s. 2017-2018) del Liceo artistico "Nolfi Apolloni", perché presentava dei punti di forza sui quali poter far leva: è sempre stata caratterizzata da una notevole apertura all'ascolto e al confronto; si è dimostrata interessata alle tematiche filosofiche; ha presentato una certa autonomia nello studio. Diversi erano gli elementi critici che dovevo assolutamente tenere in considerazione: il numero elevato dei ragazzi, 27; la presenza di una doppia articolazione al suo interno di indirizzi: arti figurative e design dell'arredamento e del legno (che comportava un doppio *feedback* con i singoli docenti di indirizzo); la gestione del tempo scolastico (la disciplina si articola in due ore settimanali).

Da questa prima analisi sui punti di forza e di debolezza, ho scelto di affrontare la lettura della *Città del Sole* di Tommaso Campanella perché ricca di spunti di approfondimento in diversi ambiti tematici e, a mio avviso, particolarmente adatta per la lettura in autonomia e piena di suggestioni creative e visive. Così ha avuto inizio la prima fase del progetto.

Al rientro dalle vacanze, abbiamo svolto in classe la seconda fase del progetto, ovvero la compilazione di una scheda di lettura in cui gli alunni hanno ricostruito la biografia dell'autore, hanno contestualizzato l'opera e l'hanno articolata in paragrafi. Questa prima esperienza di decostruzione del testo ha permesso l'individuazione di sette nuclei tematici che sarebbero stati oggetto di studio, di approfondimento o di attualizzazione.

Ogni nucleo è stato affidato a un gruppo di alunni. I nuclei tematici sono stati i seguenti:

1. descrizione della città; attualizzazione con i concetti di idealità presentati alla Biennale di Venezia 2017 *Viva arte viva*;
2. la dimensione educativa; un confronto con la *Scuola di Atene* di Raffaello;
3. la struttura governativa e il ruolo della guerra; le guerre di religione e il cesaropapismo;
4. il comunismo di beni e donne; riflessioni su eugenetica e bioetica del futuro;
5. i ruoli sociali e politici; analisi e confronto con la società umanistico-rinascimentale e con la società attuale;
6. la quotidianità; analisi critica;
7. la religione; analisi dei concetti di religione naturale (Bruno), di libero arbitrio (Agostino e Lutero), il buddhismo di Nichiren Daishonin.

Gli studenti li hanno presentati alla classe attraverso dei prodotti multimediali.

La terza fase del progetto è stata incentrata sulla scrittura filosofica. Per rendere il lavoro più efficace, seguendo le suggestioni del percorso formativo, ho deciso di usare come modello l'esercizio dell'imitazione di stile proponendo alla classe la riscrittura di una città ideale. I gruppi che precedentemente avevano lavorato su un nucleo della *Città del Sole*, ora l'avrebbero riprogettato in modo creativo. I sette ambiti rilanciati *ex novo* sono stati: la descrizione fisica della città (corredata di un acquerello a colori), la dimensione educativa, la struttura governativa, l'economia, i ruoli sociali, l'organizzazione della quotidianità, la religione.

È stato necessario partire da due ore di *brainstorming* in cui ciascun alunno esprimeva idee su come doveva essere costituita la città o su quali valori doveva perseguire. La sottoscritta in questo caso si è limitata a ricordare questi pensieri al fine di dirigere tutte le espressioni verso un fine condiviso.

È emerso sin da subito un ideale interreligioso e interculturale, verso il quale tutti in maniera unanime erano rivolti. Più difficile, invece, è stato quello di condividere la struttura della città perché alcuni puntavano su una descrizione futurista, al limite con la fantascienza, altri preferivano una dimensione realistica e concreta. Quindi, una volta articolato il canovaccio del racconto e ambientata la storia in un arco temporale futuro, abbiamo collocato la nostra città su un'isola vulcanica, in una zona dell'oceano non ben precisata.

Il dialogo si svolge tra un ricercatore e uno storico. Il primo, disilluso e amareggiato da un mondo distrutto fisicamente e moralmente, entra in contatto con storici che riportano testimonianze di una città che aveva già

sperimentato politicamente e culturalmente nuove strategie di sopravvivenza.

Per assicurarmi che anche nella stesura non ci fossero incongruenze, ho utilizzato il metodo Jigsaw e ho individuato all'interno di ogni gruppo il ruolo del mediatore che aveva il compito di relazionarsi con gli altri gruppi per evitare ripetizioni e contraddizione (ad esempio i tempi pedagogici con quelli lavorativi, il ruolo di Meter con la democrazia ecc.).

Ho integrato questa fase del lavoro con la visione di un film animato *Azur e Asmar* di Michel Ocelot (del 2006) per costruire un immaginario simbolico a cui attingere nella fase creativa.

Abbiamo terminato il lavoro rileggendo tutti gli ambiti ideati dai diversi gruppi e accordando lo stile e i rimandi intertestuali, affinché il dialogo fosse coerente e lineare. Il progetto è stato concluso con una prefazione in cui ho evidenziato il percorso svolto.

Quando ci siamo incontrati con il gruppo di lavoro tenuto dalla prof.ssa Ventura all'inizio dell'a.s. 2018-2019 e abbiamo concordato di presentare artisticamente i lavori dei nostri alunni, ho completato l'opera grazie al contributo di entrambi gli indirizzi.

Le illustrazioni che accompagnano il testo filosofico sono composte da due serie di tavole grafiche.

La prima è stata curata dalla prof.ssa Mancini della sezione di Arti figurative. Vengono rappresentati, attraverso il disegno, gli ambiti della città: descrizione fisica; dimensione educativa; struttura governativa; economia; relazioni sociali; organizzazione della quotidianità; religione. Ogni disegno è strutturato in due parti: una realistica in cui vengono rappresentati dei personaggi umani, soggetti pensanti, in grado di immaginare e progettare attraverso la creatività, mondi possibili o possibili modi di interpretare il reale. La seconda parte del disegno, invece, è inserita all'interno di un *balloon* che prende il posto della testa della figura umana, e rappresenta quella sfera ideale a cui l'uomo tende attraverso l'immaginazione che diventa utopia.

Tecnicamente sono state realizzate 15 tavole, a mano, con penna china, in bianco e nero. Tutte della stessa dimensione eccetto Meter, la figura femminile che governa la città, la cui rappresentazione domina e al tempo stesso è avvolta dalle onde del mare sulle quali l'isola è posta.

La seconda serie è stata curata dai proff. Petrangolini e Ferri della sezione di Design dell'arredamento e del legno. Si tratta di una ricerca incentrata sul *lettering* che ha lo scopo di descrivere le illustrazioni attraverso composizioni di parole e forme grafiche. Tecnicamente sono state elaborate 15 frasi, estrapolate dal testo, corrispondenti alle immagini illustrate, realizzate al computer tramite programmi di videoscrittura e stampe della misura corrispondente ai disegni. In questo modo le espressioni grafiche sono tra loro dialogiche e rimangono quindi fedeli al testo.

L'opera, quindi, è stata pubblicata grazie alla preziosa collaborazione della dirigente scolastica, dott.ssa Vandi, che ha apprezzato il complesso lavoro della classe.

L'evento conclusivo, pensato per rendere pubblici i lavori e compiere una riflessione finale sull'esperienza, ha previsto, tra le scuole partecipanti al progetto, la costituzione di una tavola rotonda sull'esperienza scolastica della scrittura filosofica accompagnata da una mostra dedicata agli elaborati prodotti dagli studenti, in occasione della Giornata mondiale della filosofia, il 19 novembre 2018 presso l'Aula magna del Liceo scientifico e musicale "G. Marconi" di Pesaro.

Durante la tavola rotonda due alunni per ogni classe che ha partecipato al progetto hanno presentato il loro percorso filosofico e hanno discusso, guidati dalla moderatrice, il significato del loro lavoro e i valori in esso sottesi. Si sono soffermati soprattutto sulle difficoltà incontrate nella stesura, nel gestire la concordanza di opinioni e nell'affrontare costantemente un dialogo costruttivo. Inoltre, hanno evidenziato il ruolo delle domande che un testo porta con sé riconoscendo che per quanto la loro elaborazione fosse una proposta completa, nessuna risposta è mai esaustiva in un percorso di crescita.

La mostra, che è stata attiva per tutta la settimana, ha visto quindi la posizione di questi 30 pannelli avvicinati a due a due tra di loro in modo da rispettare la struttura dialogica, posizionando al centro Meter quale figura di riferimento della città.

L'esperienza vissuta dagli alunni è stata per loro ricca e impegnativa. Non soltanto nella conoscenza del filosofo, ma soprattutto nel provare a pensare e realizzare un sogno, quello di una città utopica, avente però caratteristiche concrete e che rispondesse alle loro esigenze attuali. L'esercizio più utile è stato quello di ascoltarsi e tenere in considerazione le espressioni di ogni gruppo. Per questo possono dire che *La Città di Meter* è della classe v A Liceo artistico.

Spazio recensioni

Recensioni

M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2019, 592 pp., € 38,00.

Questo libro, volume numero 100 della collana “Il giogo”, diretta da Luca Grecchi, è prezioso perché raccoglie molti articoli di Maurizio Migliori oggi di difficile reperibilità. *Attraversando* questo testo si incontrano nomi e personaggi della storia della filosofia antica, visti da un’angolazione che, nella maggior parte dei casi, sorprende e che rimanda ad alcune tematiche frequenti nel percorso di studi di Migliori: la dialettica in Eraclito e in Platone; il valore di Gorgia e di Protagora, riscoperti come grandi sofisti a partire dagli stessi dialoghi platonici; il *corpus* platonico riletto come un grande ritratto, un invito continuo a fare filosofia e, infine, la proposta di un nuovo paradigma ermeneutico per comprendere il mondo antico: il *multifocal approach*.

L’analisi e la riflessione sui dialoghi platonici è la tematica di molti articoli. Migliori si concentra in modo particolare sul *modus scribendi* platonico, muovendosi nel solco del paradigma ermeneutico della scuola di Tubinga-Milano che ha proposto un proficuo e innovativo modo di leggere Platone. La lettura che Migliori dà dell’opera platonica offre però un contributo che completa e arricchisce il quadro ermeneutico proposto dalla scuola. Tratteggia bene questo aspetto Luca Grecchi che, nell’introduzione al testo, sottolinea come l’interpretazione offerta da Migliori «si caratterizzi per una posizione che Giovanni Reale [...] considerava di grande autonomia, per quanto compatibile con la Scuola di Milano (a causa della sua trattazione molto equilibrata del rapporto fra dottrine scritte e dottrine non scritte). L’interpretazione platonica di Migliori si caratterizza, soprattutto, per una grande aderenza ai testi [...]. Egli è abilissimo

nello scandaglio del “non detto”, ossia nel seguire Platone nei vari giochi dialettici in cui invita i propri lettori a “fare filosofia”, ossia a giungere in proprio, nei limiti del possibile, ad argomentazioni, definizioni e conclusioni. Ciò in quanto appunto, come Maurizio dice spesso, “la filosofia si fa e non si impara”» (pp. 9-10).

Infatti, una particolarità dello studio storico-filosofico di Migliori sui testi platonici è quella di *allargare* questa sfera di allusioni e di *non detto* – che la scuola di Tubinga-Milano ascrive sostanzialmente alle cosiddette dottrine non scritte che, stando soprattutto alla testimonianza aristotelica, contenevano la protologia platonica – all’*intera* filosofia platonica, andando a confermare e a inverare una fondamentale dichiarazione che Platone affida alla *Lettera VII*, quando scrive che riguardo alla sua filosofia non c’è nulla di scritto e nulla ci sarà mai (341a).

Migliori mostra, infatti, che in ogni dialogo Platone mette in atto alcuni giochi per indicare di volta in volta al lettore la strada da percorrere e, quindi, di dialogo in dialogo «le cose di maggior valore» o «il non detto» cambiano: così l’intero *corpus* platonico ci offre quello che Migliori definisce «un vero e proprio “protrettico” che propone filosofia per costringere il lettore filosofo a “trovare soluzioni sulla base di poche indicazioni”, il che implica la proposta di difficoltà crescenti che via via nello svolgimento delle opere selezionano i “veri filosofi”» (*Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere “protrettico”*, p. 101).

In quest’ottica protrettica, un altro elemento che questa lettura valorizza è l’architettonica dei dialoghi, singolarmente presi e anche intrecciati tra di loro. Questo aspetto è sottolineato e mostrato negli articoli *La struttura polifonica del Fedro*; *L’unità della Repubblica come esempio di scrittura platonica: il libro x*; *Alcune riflessioni su misura e metretica (il Filebo tra Protagora e Leggi, passando per il Politico e il Parmenide)*. In questo senso, Platone risulta essere un grande autore che anche attraverso la regia dei suoi dialoghi fa filosofia.

Uno degli elementi che opera da *fil rouge* tra i vari contributi è la convinzione che il mondo antico abbia ancora molto da dire e da insegnare al nostro presente, in particolare ai ragazzi che l’Autore sembra tenere in particolare considerazione, facendo tesoro della sua lunga esperienza di insegnante, cosa confermata dalla bella dedica del libro agli allievi e agli studenti. Se si segue l’analisi rigorosa e appassionata che, di articolo in articolo, Migliori propone, si vede emergere il profilo “attuale” degli antichi, evidente soprattutto nella proposta del paradigma ermeneutico del *multifocal approach* che offre un nuovo modo di leggere il pensiero antico.

Già nell’articolo dal titolo *L’unità della Repubblica come esempio di scrittura platonica: il libro x* Migliori presenta questo paradigma: «Men-

tre il pensiero moderno, figlio delle “idee chiare e distinte” di cartesiana memoria, tende a pensare nella formula “aut...aut”, cioè nella contrapposizione tra posizioni inconciliabili, il pensiero classico, soprattutto quello platonico-aristotelico, pensa nella forma “et...et” (che, com'è ovvio, comprende anche la possibilità – rara – della forma “aut...aut”), tende cioè ad allargare le maglie e la struttura della sua visione in modo da includere il numero massimo possibile di dati, per poter comprendere – per quanto è possibile ad un essere umano – una realtà irriducibilmente uni-molteplice e complessa. In questa chiave, alcune posizioni, che nella loro staticità sembrano contraddittorie, risultano solo tentativi posti su piani diversi per affrontare e capire una stessa realtà» (pp. 197-8).

Come Migliori esplicita nell'ultimo articolo di questa raccolta, la proposta che così viene fatta presenta due guadagni. Il primo riguarda ovviamente l'interpretazione di Platone, in quanto consente di superare il paradigma ermeneutico genetico-evolutivo, che ha costituito sicuramente un «tentativo serio» (*Un paradigma ermeneutico per la storia della filosofia antica: l'approccio multifocale*, p. 567), ma che appare ormai definitivamente tramontato; il secondo riguarda il mondo odierno sempre più preda del relativismo, in quanto il pensiero antico è consapevole del fatto che «la verità si dà sempre con dei limiti e sempre in un gioco di relazioni, non implica la rinuncia alla verità, ma al suo carattere assoluto. Si deve ammettere che una stessa realtà appare diversa a seconda del punto di vista adottato e/o del paradigma messo in gioco e/o della domanda che si vuole affrontare [...]. La nostra incapacità di raggiungere la perfezione (divina) non ci impedisce di cercare una verità umana, che ricostruisce faticosamente, con le tante ricostruzioni parziali che riesce a realizzare, una visione più ricca della realtà» (p. 567).

Ed è proprio questo invito a non rinunciare che ci restituisce un'ultima grande lezione del mondo antico, quella secondo cui la consapevolezza del limite umano non implica la rinuncia alla ricerca. Infatti, come afferma Eraclito in un meraviglioso frammento che Migliori cita nell'articolo *Note sulla dialettica in Eraclito*, che apre il libro: «L'infinità non è ragione sufficiente per rinunciare, al contrario bisogna coniugare speranza e consapevolezza della natura illimitata della ricerca: “se non spera l'insperabile, non lo troverà, perché è introvabile e inaccessibile” (B18)». Migliori lo commenta così: «L'insperabile resta inaccessibile, ciò che si cerca non si trova mai, e tuttavia si deve sperare e si deve cercare per trovare ciò che già si possiede, ciò che già si usa, ciò che già si è appreso e già si è udito» (p. 26).

Questa è forse una delle più grandi lezioni che i pensatori antichi continuano a darci e questo libro ne è una dimostrazione.

Lucia Palpacelli

S. Gastaldi, C. Zizza (a cura di), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, ETS, Pisa 2017, € 20,00.

Il fervore di studi che ha accompagnato nel 2016 la celebrazione dei 2400 anni dalla nascita di Aristotele testimonia di un interesse sempre vivo per l'attualità teorica del suo pensiero e per la vitalità del metodo con cui il filosofo greco ha istituito l'ordine dei campi del sapere, includendo innumerevoli aree di questioni nel suo progetto enciclopedico di fondazione epistemologica. Tuttavia, non è facile penetrare nel laboratorio di idee che dà vita alla scrittura dei trattati e ritrovare l'ampiezza problematica dell'orizzonte aristotelico dietro l'istanza sistematica che ispira le opere. In molti casi il rinnovamento della prospettiva di indagine non può che passare attraverso una revisione critica dei contesti interpretativi costruiti e consolidati nella tradizione. Emerge in ogni modo l'esigenza di restituire ai problemi teorici di cui il filosofo si è occupato il contesto storico e culturale in cui essi nascevano e trovavano riferimento. E questa istanza di riconduzione alla storia investe anche il modo in cui la compagine dei testi ha preso forma al costituirsi della tradizione esegetica.

In questa prospettiva di indagine si colloca il volume di studi curato da Silvia Gastaldi e Cesare Zizza, che si presenta con la dichiarata intenzione di avvalersi di metodi di ricerca che incrociano storia e filosofia, per rintracciare le radici epocali del pensiero di Aristotele e interrogarsi sulle ragioni della sua ricorrente attualità teorica.

Nel volume si intrecciano diverse domande in un lavoro di scavo multiforme, che appare tuttavia unitario nell'intenzione di liberare il terreno dell'analisi dalle incrostazioni dei luoghi comuni.

Esemplare mi sembra in questo senso il saggio di Silvia Gastaldi, dedicato all'analisi aristotelica delle passioni, ma significativamente decentrato rispetto all'impianto classificatorio che domina la trattazione aristotelica di *Retorica* II. La studiosa si domanda a quale campionario fenomenologico attinga Aristotele per indicare al professionista della retorica le leve passionali presenti nel suo uditorio, che forniranno materia all'argomentazione. Dando spazio adeguato all'idea che ci troviamo «di fronte a un saggio di psicologia sociale, a una riflessione in sé compiuta sulle dinamiche intersoggettive presenti nella città greca», Gastaldi apre la strada, da un lato, alla comprensione del «carattere marcatamente antagonistico dei rapporti politici e sociali» che emerge dalla rappresentazione aristotelica, correggendo significativamente la concezione pacificata e collaborativa dello *zoon politikon*, generalmente attribuita al filosofo; dall'altro, alla possibilità di incrociare l'analisi delle passioni che riguardano l'individuo (oggetto di *Retorica* II) con quella che le vede agire nei sistemi politici per consolidarli o distruggerli (oggetto di *Politica* V): in entrambi i casi, ciò che

emerge come riferimento privilegiato di Aristotele è il profilo emozionale del cittadino ateniese del IV secolo, esposto a dinamiche passionali negative in un sistema sociale altamente competitivo, sul piano del guadagno, dell'onore e del potere.

La rilevanza del contesto culturale e etico-politico come costante riferimento della costruzione teorica di Aristotele emerge con analogia chiarezza dal saggio che Cesare Zizza dedica a una questione di per sé assai specifica e circoscritta, come l'accertamento dell'attenzione riservata da Aristotele al popolo macedone e all'esperienza di potere che i re dei Macedoni rappresentano per la Grecia del IV secolo. Escludendo dall'indagine tutti i riferimenti indiretti e dubbi alla biografia di Aristotele, lo studioso si concentra esclusivamente sulle citazioni che il filosofo fa all'interno delle sue opere (in particolare, nella *Politica*), ottenendo non solo risposte più attendibili, ma anche una prospettiva di indagine attenta ai contesti in cui il riferimento ai Macedoni compare, con significativo richiamo ad altri popoli e altre esperienze storiche. Dai riferimenti aristotelici alla monarchia macedone non si trae un quadro probante della sua simpatia politica. Ne risulta piuttosto che, sia sul piano etnologico, sia su quello che concerne le forme del potere, l'attenzione del filosofo si rivolge ai Macedoni come ad altri per trarne *exempla*, utili a sostenere la costruzione teorica con l'evidenza realistica dei fatti. L'ampia e dettagliata disamina conduce quindi soprattutto a esaminare da vicino l'uso casistico che Aristotele fa della storia.

Il lavoro di Chiara Blengini affronta una questione emblematica per la comprensione dei limiti di una tradizione esegetica interessata soprattutto agli aspetti sistematici dell'opera di Aristotele: lo scarso interesse per la trattazione dossografica che generalmente precede e accompagna in Aristotele la fondazione di una scienza. L'autrice si rifa al ruolo decisivo che il filosofo assegna alla discussione dialettica delle opinioni nella ricerca dei principi di una disciplina, per sostenere la portata teorica e costruttiva delle rassegne dossografiche che aprono in genere la trattazione. Lo conferma lo studio del caso del *De Anima*, in cui la discussione dossografica risulta luogo decisivo di definizione teorica per una nuova scienza della natura.

Il saggio di Ferruccio Franco Repellini prende l'avvio da un piccolo enigma interpretativo, trascurato dagli studiosi moderni di cosmologia aristotelica: il «turbamento» (*tarache*) segnalato da Simplicio di fronte all'indicazione del numero di 47 (e non 49) per le «sfere omocentriche» che presiedono al movimento degli astri (cap. 8 del libro *Lambda* della *Metafisica*). Lo studioso ne indaga le ragioni per segnalare che la posta in gioco, nell'accettare come coerente con la posizione aristotelica l'uno o l'altro numero, è l'attribuzione ad Aristotele di una determinata forma di

ragionamento. Discutendo le implicazioni logiche di entrambe le alternative, il saggio evidenzia la differenza di prospettiva che spinge Aristotele, in veste di fisico-cosmologo, a proporre un modello di calcolo molto diverso da quello astronomico-matematico di Eudosso e Callippo. E a utilizzare solo in questa veste l'introduzione di alcune sfere di collegamento secondo *eulogon*.

Il saggio di Vera Calchi è imperniato sul tema del *thaumazein*, che costituisce un collegamento lessicale diretto tra la nota tesi aristotelica di *Metafisica I*, che fa scaturire dalla «meraviglia» il processo conoscitivo, e l'antecedente platonico del *Teeteto* (155d), in cui si fissa il nesso tra meraviglia e filosofia. La *quaestio* proposta concerne il ruolo di mediazione concettuale che, secondo alcuni interpreti, l'*Epinomide* pseudoplatonico potrebbe aver svolto. Un minuzioso lavoro di analisi e comparazione dei testi conduce l'autrice a considerare sostanzialmente divergenti gli indirizzi che l'*Epinomide* e Aristotele traggono dal modello platonico del *Teeteto*.

Il saggio di Silvia Fazzo affronta una delle questioni più ardue e controverse a carico della costituzione del *corpus* aristotelico: la trasmissione della *Metafisica* come opera unitaria, con una determinata articolazione interna. La studiosa mette in campo una competenza difficilmente eguagliabile sul testo della *Metafisica*, sulla valutazione critica della tradizione manoscritta e sulle edizioni antiche e moderne, per formulare una tesi fortemente innovativa riguardo al modo in cui si è pervenuti all'«emergenza» dell'opera, secondo l'espressione che per Fazzo esprime «il venire a costituirsi della *Metafisica* come prodotto della storia». Una dottissima e quasi poliziesca indagine conduce all'espunzione della tesi storiografica tradizionale, che individua in Andronico di Rodi il sistematore dei trattati aristotelici, e all'attribuzione ad Alessandro di Afrodisia del lavoro esegetico da cui la *Metafisica* di Aristotele emerge nella forma a noi nota.

Fulvia de Luise

G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, € 38,00.

Questa ricca e convincente nuova monografia di Guido Cusinato discute alcuni nodi centrali dell'antropologia filosofica, come il rapporto mente-corpo-ambiente e la fenomenologia dell'alterità, a partire da un fecondo dialogo con Max Scheler e il dibattito contemporaneo, instaurando anche importanti connessioni con la filosofia della mente e della conoscenza, la filosofia della scienza, la semiotica e la psicopatologia fenomenologica ed esistenzialista. La tesi di fondo è quella secondo cui l'affettività primordiale (*Gefühlsdrang*) sarebbe alla base non solo della cognizione e del

conferimento di significato, ma anche di quella soggettività che «ha fame di nascere» (p. 100) nella relazione affettiva con l'altro e che scopre nell'incarnazione affettiva la condizione essenziale per la salute e la felicità. Se per il primo aspetto il confronto si svolge specialmente con la tradizione enattivista e con la biosemiotica, per il secondo Cusinato scopre in Scheler un interlocutore privilegiato per la riflessione fenomenologica sulla psicopatologia.

Nel capitolo 1 Cusinato propone d'individuare nella nozione di «metabolismo», che si estende alla dimensione semiotica, un'alternativa alla spiegazione emergentista rispetto alla novità ontologica, valorizzando in primo luogo la relazione con l'ambiente all'origine della vita, per poi tracciare una distinzione fra i diversi processi di metabolizzazione alla base della costituzione dell'organismo biologico, del sistema sociale e della singolarità personale.

Nei capitoli 2 e 3 vengono tracciate delle nuove genealogie filosofiche per una comprensione incarnata del piano espressivo della vita. Cusinato non guarda cioè solo a Husserl e a Merleau-Ponty, tipici riferimenti per la tradizione fenomenologica ed enattivista sul corpo vivo, ma individua nella linea che va da Schelling a Scheler, passando per Bergson e Uexküll, un'interessante integrazione.

Grazie a questo *excursus* storico-teoretico nei capitoli 4 e 5 Cusinato può giungere alla tesi secondo la quale sussisterebbe un legame essenziale tra vita ed espressione da individuare nella percezione diretta di valori (*Wertnehmung*) di cui l'affettività è la concreta materializzazione. È a questo punto che la prospettiva di Scheler dimostra la sua rilevanza nel dibattito contemporaneo sull'ontogenesi del sé e la cognizione sociale. Cusinato segue Zahavi nel rifarsi alla teoria della percezione diretta di Scheler come alternativa alla *Theory Theory* e alla *Simulation Theory* nella comprensione dei fenomeni intersoggettivi, ma se ne allontana nell'interpretare il *minimal self* nel senso di un *proto-self* dotato di un carattere intrinsecamente relazionale. Ci sono dunque tre livelli ontogenetici: il *proto-self* che emerge come schema corporeo del *Leib*, il *sé sociale* che si realizza nella lotta per il riconoscimento e la *singolarità personale* che ri-nasce nell'incontro con l'altro attraverso l'auto-trascendimento della prospettiva egoica. Cruciali per questi tre livelli sono le pratiche di *emotional sharing* che vengono collocate così alla radice della soggettività. Ciò significa che in questa antropologia filosofica essenzialmente relazionale la persona nasce continuamente e di nuovo nell'incontro affettivo con l'altro, che è sempre portatore di trasformazione.

Questi risultati teorici vengono messi alla prova nella seconda parte del volume attraverso un confronto con la psicopatologia. Nel capitolo 6 Cusinato instaura prima un dialogo con Jasper e poi, in accordo con Cut-

ting, sviluppa l'idea secondo la quale alla base della psicopatologia ci sarebbe un disturbo di *valueception*. Se il mondo dello schizofrenico è il risultato di una disconnessione dalla realtà, la riduzione fenomenologica in Scheler si muove nella direzione di un'apertura al mondo (*Weltoffenheit*). Ed è proprio all'interno di questa prospettiva che la nozione di *personal-non-self* assume pregnanza: svuotandosi dalla pienezza del sé egoico, la singolarità personale si trasforma nell'apertura che le viene offerta dall'incontro con l'altro. Questa apertura è un'opportunità di oltrepassamento del «piccolo sé» per scoprire nuove forme di realizzazione personale nello «spazio maieutico, entro cui è possibile proseguire la mia nascita» (p. 205).

Nel capitolo 7 l'innovatività della prospettiva di Cusinato in dialogo con Scheler in merito alla rilevanza dell'affettività per la salute della singolarità personale emerge con chiarezza. Secondo Cusinato infatti la patologia sarebbe causata da un disturbo dell'*ordo amoris*, ovvero nella disfunzione della relazione affettiva con l'altro che è alla base della costituzione del sé e della singolarità personale. L'*ordo amoris* è infatti il *principium individuationis* di una singolarità personale capace di nascere nella co-attuazione (*Mittvollzug*) con l'altro come testimonianza dell'orizzonte di senso. Nelle figure dell'infatuazione, dell'invidia e del risentimento, ma anche nella schizofrenia e malinconia, Cusinato individua invece delle disfunzioni di questa relazione amorosa come disturbi del sentire. Nei capitoli 8 e 9 troviamo dunque delle precise caratterizzazioni di questi processi disfunzionali che riportano in conclusione alla tesi di fondo, ovvero quella di individuare nell'affettività primordiale, come dinamica relazionale, la radice dell'ontogenesi della persona.

Ciò che mi sembra essere centrale per la tesi di Cusinato è l'allargamento dei confini dell'affettività all'ambiente e alla relazione con l'altro. La prospettiva che qui viene proposta si emancipa da qualsiasi forma atomica del sé per scoprire nell'incontro attivo con l'altro la radice dell'ontogenesi. La critica al sé atomico non è nuova e neppure la tendenza che troviamo in gran parte del dibattito contemporaneo sulla cognizione sociale ad andare al di là dei confini del cervello e della pelle per comprendere i fenomeni cognitivi, ma l'innovatività della proposta di Cusinato è l'individuare nell'affettività primordiale la condizione di possibilità di questo ampliamento. Non si tratta cioè di estendere il sé in un ambiente ritenuto comunque *esterno*, ma di vedere nell'affettività una potenza intrinseca a ogni essere vivente che permette di percepire ciò che ha valore interagendo con un piano espressivo a cui siamo già connessi grazie a una grammatica dell'espressione. Se la tendenza contemporanea è quella di guardare *fuori* per poter comprendere il sé, Cusinato propone di guardare a ciò che appartiene più di tutto a ciascun organismo, ovvero alla sua capacità espressiva e valoriale attraverso l'affettività. Inoltre, rispetto al dibattito

contemporaneo sulla cognizione sociale, troviamo nel dialogo che Cusinato intrattiene con Scheler una valorizzazione dell'orizzonte valoriale per la comprensione degli stessi fenomeni cognitivi. L'orizzonte del valore è alla base dell'indagine ontogenetica grazie alla comprensione dell'affettività come percezione diretta di valori, come forza vitale che si realizza nella co-attuazione di sé nell'incontro con l'alterità. Il guardare all'affettività come radice dell'ontogenesi personale non è un ripiegamento intimistico ma è un'apertura all'incontro partecipato con l'alterità. L'affettività è quindi creativa, percezione attiva nella costruzione di mondi, tessitura di incontri e, se armonicamente realizzata, è alla base della salute del corpo vivo.

Tra i diversi stimoli offerti da questa monografia al dibattito contemporaneo troviamo una nuova via argomentativa in favore della priorità dell'affettività nelle dinamiche di cognizione sociale. La centralità della dimensione affettiva corporea e inter-corporea, perseguita oggi non solo da coloro che si riconoscono nella tradizione fenomenologica ed esistenzialista, come Depraz, Fuchs, Slaby e Zahavi, ma anche da coloro che lavorano nella filosofia analitica in dialogo con le scienze cognitive, come Colombetti e De Jaegher, mi sembra essere un guadagno concettuale importante, rispetto al quale mi auguro ci possa essere il giusto e meritato riconoscimento e sviluppo.

Laura Candiotto

W. Cesarini Sforza, *Il diritto dei privati* [1929], a cura e con un saggio di M. Spanò, Quodlibet, Macerata 2018, 155 pp., € 16,00.

Il diritto, ha scritto una volta Hegel, esiste solo come «ramo d'un tutto, come pianta che si avviticchia ad un albero, stabile in sé e per sé». Con *Il diritto dei privati*, opera apparsa per la prima volta nel 1929, e ripubblicata, a cura di Michele Spanò, per i tipi Quodlibet, Widar Cesarini Sforza (1886-1965) innesta la sua proposta speculativa sul solido tronco del neoidealismo, nonostante le riduzioni, e forse proprio per emendarle, che della giuridicità avevano fatto i due scolarchi italiani, Croce e Gentile. Il diritto, allora, per Cesarini Sforza, né si risolverà nell'utilità – stante la prevalenza, nell'economica, dell'*ego* sull'*alter* – né si alienerà nell'eticità astratta del volere già voluto, essendo invece, l'«atteggiarsi in rapporti giuridici», caratteristica precipua dello spirito pratico, che all'*ego* e all'*alter* assicura, a dispetto di ogni insostenibile *reductio ad unum*, una «situazione di equilibrio e di equivalenza».

Non che il diritto smetta perciò di essere volizione, ma – e questa è intuizione felice di Cesarini Sforza teorico dell'istituzionalismo – esso cessa di essere monopolio esclusivo dello Stato, disvelando al contem-

po una natura pluralistica, che privilegia la «spontaneità creatrice della coscienza giuridica». Il diritto dei privati, quindi, lungi dall'esaurirsi nella «immobile e immodificabile» norma, che illude il nomoteta di aver assolto definitivamente all'opera sua, s'insinuerebbe proprio nel silenzio e nell'insufficienza di questa, aderendo direttamente al cangiante fluire della vita. Dall'opzione anti-normativistica, che consente l'emergenza del «diritto vivo», non conseguirebbe, tuttavia, la negazione della «funzione della norma», dovendosi piuttosto riconoscere, nella «regola dell'interdipendenza delle azioni», la condizione di possibilità di ogni rapporto giuridico.

È in una «concezione più vasta, anzi totalitaria, della realtà del diritto» che Cesarini Sforza ricolloca l'attività legislatrice dello Stato, rovesciando il teorema del positivismo giuridico, che un dato di fatto, quale la preminenza dell'autorità politica, celebrava come necessità logica. Alla gerarchia tradizionale delle fonti, allora, l'Autore preferisce una prospettiva stratificata, in cui il diritto dei privati, manifestazione dell'autonomia organizzativa degli attori sociali, occupa uno spazio parallelo a quello dello Stato, donde l'equipollenza qualitativa, per paradossale che possa apparire, fra la regolarità dell'«unione delle persone in fila per raggiungere uno sportello» e il più vasto ordinamento statale.

Il diritto dei privati, non sempre chiaramente distinguibile dalla consuetudine, si presenta, pertanto, come «diritto delle organizzazioni», di cui Cesarini Sforza svolge l'intricata fenomenologia, recuperando, fra l'altro, uno dei *loca classici* dell'istituzionalismo, soprattutto francese, quale l'anti-individualismo, unitamente alla correlativa suspizione verso il paradigma contrattuale, che, in luogo della promozione del comune scopo associativo, favorirebbe l'incontro di interessi concorrenti. Il contratto di società, in ispecie, ripetendo la propria legittimità dall'ordinamento statale, sarebbe incapace, secondo l'Autore, di creare un ordinamento giuridico autonomo. Non così, invece, le organizzazioni, le quali, sia allo stato fluido, come involontarie «riunioni ideali», sia allo stato solido, come volontari «corpi sociali», istituiscono ordinamenti giuridici indipendenti, ove un'autorità variamente determinata attribuisce, in forza di una norma, diritti e obblighi agli associati.

Se il diritto dei privati occupa uno spazio parallelo a quello dello Stato, non è tuttavia escluso che gli ordinamenti giuridici scaturiti dalla libera organizzazione dei consociati rilevino anche per l'ordinamento statale. Allo Stato, infatti, è sempre consentita la sussunzione, entro la propria orbita, degli ordinamenti extra-statali, o con rinvio espresso alle norme di questi o replicandone i contenuti. Che lo Stato riconosca, facendoli propri, i rapporti giuridici che i privati autonomamente pongono, significa, ancora una volta, denegare l'egemonia statale nella creazione giuridica,

riconoscendola, per contro, nel solo ambito giurisdizionale. Senonché, dagli ordinamenti che lo Stato considera irrilevanti, e quindi ignora, possono comunque derivare «effetti giuridici», civili e penali, tali da suscitare, allorquando contrastassero coi dettami della legge dello Stato, la censura di essi, da parte di un tribunale statale.

La distinzione fra genesi e applicazione del diritto consente inoltre a Cesarini Sforza di escludere, nella determinazione dei caratteri differenziali del giure, la coattività, bastando, perché logicamente si abbia «fenomeno giuridico», la compresenza di «una norma, [di] un diritto subbiiettivo, [di] un obbligo». L'applicazione del diritto, come «fase» logicamente distinta e materialmente posteriore, spetterà, dunque, o allo Stato, che discrezionalmente valuterà quali rapporti giuridici corroborare con l'ausilio della sua pratica preminenza, o, per gli ordinamenti delle organizzazioni da questo ignorati, a un complesso di organismi tecnici, previsti negli atti costitutivi dei corpi sociali, deputati, nel corso di un giudizio arbitrale, alla eventuale irrogazione di sanzioni disciplinari.

I corpi sociali, quindi, alla stessa stregua dello Stato, esprimono, per coloro che vi aderiscono, ordinamenti autoritativi, dotati di un diritto pubblico (concernente la «struttura» dell'organizzazione specializzata, i «rapporti fra i suoi componenti e il governo sociale», nonché i «rapporti dei suoi componenti fra loro») e di un diritto privato (con cui gli associati realizzano, per mezzo di peculiari pattuizioni, lo scopo sociale), congiuntamente a uno speciale diritto penale, che, pur non potendo comprimere il «principio dell'incolumità e della libertà della persona», colpisce il reo con l'espulsione, temporanea o definitiva, dall'organizzazione.

Con *Il diritto dei privati*, Cesarini Sforza tenta di cogliere la «legge interna della realtà giuridica», restituendo l'immagine di una vita sociale complessa, non risolvibile nella sola relazione fra Stato e individuo, in cui le organizzazioni collettive, come piccole *poleis*, imprimono un nuovo dinamismo, che scompagina l'articolazione fra diritto pubblico e diritto privato, quale si era imposta in epoca moderna, per riconoscere come «ogni raggruppamento sociale tende a generare un proprio diritto positivo». Un diritto, quello prodotto dai corpi sociali, che non si limita alla regolamentazione dei rapporti interni, normando altresì, come accade nel diritto internazionale, le relazioni fra più organizzazioni, in vista del conseguimento di un comune scopo.

Si segnala, infine, la postfazione del curatore, intitolata, con metafora calcistica, *Zona Cesarini*, che offre preziosi spunti di riflessione, richiamando, insieme all'attualità del testo, l'attenzione sul finora non troppo meditato «spinozismo» dell'Autore.

Giuseppe Russo

P. Rumore (a cura di), *Momenti di felicità. Per Massimo Mori*, il Mulino, Bologna 2018, XII+209 pp., € 18,00.

«Fammi felice per un momento di tempo» per placare quel «desiderio naturale della felicità che mi sta fisso nell'animo», supplica il mago Malambruno al diavolo Farfarello in un noto dialogo leopardiano. Ma il diavolo si dichiara del tutto impotente: «Non posso. [...] Ti giuro in coscienza che non posso». I tredici saggi racchiusi in *Momenti di felicità* – volume dedicato a Massimo Mori per salutare i suoi settant'anni – ripercorrono dalla duplice prospettiva storica e teorica i sentieri intrapresi dalla filosofia per trovare una risposta positiva a quel bisogno di felicità «fisso nell'animo» di ogni essere umano.

Tra i molteplici motivi concettuali che si intrecciano nel volume, uno in particolare risuona come una nota fondamentale in questa raccolta e nei recenti studi di Mori dedicati alla rivalutazione della felicità sensibile nel Settecento: la relazione tra la felicità e il piacere. Sono concetti che coincidono, sono alternativi oppure possono convivere ancorché su piani distinti? E in questo ultimo caso, la priorità spetta alla felicità o al piacere? Rispondere a tali interrogativi ha significato per i filosofi individuare gli *strumenti* ora sensibili ora spirituali per conseguire o per tendere indefinitamente alla felicità, i *luoghi* dove raggiungerla (nel mondo oppure in una realtà trascendente), e il grado di *autonomia* che il soggetto in cerca della felicità può vantare.

Un primo tentativo di chiarire la relazione felicità-piacere è offerto dal *Gorgia* platonico, oggetto dell'analisi di Giuseppe Cambiano. Una volta condotto il sofista Callicle a prendere coscienza dello stato di schiavitù e infelicità in cui giace chi confonde il piacere con la felicità, Socrate indica nell'esercizio della temperanza lo strumento necessario per centrare l'obiettivo, lo *skopos*, di una esistenza felice. Una vita condotta tenendo a bada i propri desideri è una vita che tende non soltanto alla felicità, ma anche alla comunione con gli altri uomini, poiché la sfrenata rincorsa alla soddisfazione dei piaceri impedisce di instaurare alcun legame di condivisione e quindi di amicizia.

La svalutazione della felicità sensibile avviata dal neoplatonismo e confermata dalla cultura cristiana venne recepita dall'umanesimo cristiano. Enrico Pasini individua in Erasmo un modello esemplare: la vera felicità è solo la felicità celeste. Nondimeno anche nel mondo si possono cogliere tenui riflessi della felicità ultraterrena – aspetto, questo, che sembra evocare lo spettro dell'epicureismo. Negli scritti più maturi si insinua una concezione della felicità frutto di una vita condotta soavemente, lontana cioè da tutto ciò che è contro natura, in comunione con gli amici, con la natura e con Dio. Dalla convinzione nutrita in gioventù che per essere felici

ci fosse necessario fuggire la realtà mondana, l'anziano Erasmo si avvicina a un «cristianesimo epicureo, in cui anche coloro che sono beati perché piangono, in realtà vivono bene e soavemente» (p. 31).

Sul volgere del Seicento il rapporto tra felicità e piacere fu ricucito in senso edonistico da Locke, che definiva la felicità «the utmost pleasure we are capable of» (*Essay*, II, XXI, 43). Per uno sviluppo iperbolico della posizione lockiana si è soliti guardare, in ambito francese, al marchese de Sade. Marco Menin mostra tuttavia quanto l'immagine di un Sade apostolo della onnivora soddisfazione dei piaceri sensibili sia priva della giusta profondità. Egli ricorda che «Sade rifiuta [...] esplicitamente a più riprese l'identificazione tra *bonheur* e *plaisir*» (p. 40). La felicità sensibile va inserita all'interno della cornice di una felicità conseguita intellettualmente confrontando la propria condizione e quella altrui, in modo da «ricercare la propria felicità nell'altrui infelicità» (p. 42).

Alla coppia *felicità-piacere* l'*Aufklärung* preferì il binomio *felicità-perfezione*. Questo è vero, osserva Paola Rumore, per Wolff che sulla scia di Leibniz intendeva la felicità come il piacere razionale che l'individuo avverte nel cammino indefinito e mondano verso il proprio perfezionamento etico. Ma il successo della *vulgata* leibniziano-wolffiana sulla felicità mette in ombra la peculiare posizione di Meier, il quale riteneva i piaceri empirici, ancorché generati da falsi beni, reali in quanto corrispondono ad autentiche sensazioni di appagamento dell'animo. Wolffiano sul piano metafisico e lockiano sul piano della vita quotidiana, Meier realizza nella sua concezione della felicità la «convergenza delle due grandi posizioni eudemonistiche moderne» (p. 64). Tradizioni che, com'è noto, ricevettero la reprimenda di Kant. Luca Fonnesu, nel ricostruire minuziosamente gli argomenti del primo capitolo dell'Analitica della *Critica della ragion pratica*, non vede nell'antieudemonismo kantiano soltanto un passaggio obbligato in vista di una morale universale: «la critica del principio della felicità [...] costituisce il nucleo teorico dell'etica di Kant» (p. 70). Per depurare l'etica dalle contaminazioni eudemonistiche Kant sfruttò a proprio vantaggio quell'identificazione tra piacere e felicità che aveva incontrato una grande fortuna nell'età moderna. Le etiche materiali, aventi un oggetto come motivo determinante della volontà, sono sempre empiriche e soggettive in quanto fondate sul piacere: il soggetto agisce in funzione dell'aspettativa del piacere promesso dall'oggetto desiderato. E tutti i principî materiali particolari, indipendentemente dalla loro origine sensibile o intelligibile, rientrano all'interno del «principio del perseguimento della felicità fondato sull'amor di sé» (p. 72).

Sullo sfondo della cultura tedesca di inizio Novecento che faticava a liberarsi dall'antieudemonismo, si staglia la riflessione morale di Schlick ricostruita nel saggio di Massimo Ferrari dalla giovanile *Lebenswei-*

sheit sino alle *Fragen der Ethik*. Forte delle letture di Schopenhauer e Nietzsche, Schlick indicava nella ricerca della felicità empirica il baricentro dell'etica in aperto dissenso con il formalismo kantiano. «Il primato dell'etica rivendicato da Schlick – riconosce l'Autore – può sorprendere chi condivide ancora un'immagine tradizionale del Circolo di Vienna, del tutto appiattita sulla polemica antimetafisica e sull'analisi del linguaggio scientifico» (p. 109). Schlick recuperò la coppia felicità-piacere legandola a doppio filo con la conoscenza scientifica del mondo: la felicità è «lo stato di soddisfazione che consegue al raggiungimento del piacere» (p. 98) e lo strumento per raggiungere il piacere è la conoscenza, alla quale tutti gli uomini tendono per istinto.

Distante dalle modalità delle *Festschriften* tradizionali, *Momenti di felicità* è uno studio monografico autonomo e rigoroso. Attraverso gli approfondimenti, oltreché degli autori citati, anche di Maria Antonietta Pranteda, Giuseppe Cacciatore, Daniela Steila, Stefano Poggi, Mario De Caro, Salvatore Veca e Luigi Cataldi Madonna, esso offre una prospettiva privilegiata da cui osservare l'incessante lavoro di analisi concettuale sull'idea di felicità cui hanno atteso i filosofi di ogni epoca nel tentativo di potersi dire felici almeno «per un momento di tempo».

Matteo Bonifacio

N. Zippel, *C'era una volta la filosofia...*, Carocci, Roma 2018, 120 pp., € 12,00.

Dopo l'apprezzamento riscosso da *I bambini e la filosofia* (2017), giunto ormai alla terza ristampa, Nicola Zippel – filosofo di impostazione fenomenologica, nonché docente di Filosofia e Storia nei licei – è uscito per l'editore Carocci con un nuovo saggio che, sotto il titolo evocativo di *C'era una volta la filosofia...*, raccoglie alcune stimolanti riflessioni sui benefici che la filosofia può trarre dal suo insegnamento nella scuola elementare.

Com'è noto, la *Philosophy for Children* (P4C) risale a Matthew Lipman (1923-2010), accademico della Columbia University, il quale, partendo dall'assunto che i bambini sviluppano precocemente il pensiero astratto, all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso, propose in via sperimentale l'insegnamento della filosofia a giovani discenti di età compresa tra i quattro e i dodici anni di età. Se l'approccio di Lipman era essenzialmente logico-formale, Zippel rivendica un modello "ibrido" che unisce elementi propri della trattazione storico-filosofica di tradizione continentale a un'impostazione *per problemi* di matrice anglosassone, in un giusto equilibrio tra la consapevolezza che il pensiero non è un processo avulso dalle dinamiche storiche, ma profondamente coinvolto in esse, e la necessità

di mettere “alla prova” questo stesso pensiero ogni qual volta si tenti di tracciarne una storia.

Il beneficio che i più giovani possono trarre dall’esercizio della pratica filosofica consiste ovviamente nell’acquisire una disciplina di pensiero, che metta gradualmente ordine e consapevolezza nell’intelligenza innata e proteiforme di cui i bambini sono dotati per natura. L’originalità del lavoro di Zippel sta invece nel rendere espliciti i meno ovvi vantaggi che l’insegnamento della filosofia nella «scuola elementare» procura alla filosofia stessa e al «maestro» che la insegna – sia detto per inciso: l’autore rifiuta l’*up-to-date* del gergo scolastico che oggi parla di “scuola primaria” per mantenersi fedele a una più antica e più pregnante dicitura nella quale risuona la parola “elemento”, cara ai primi filosofi della natura.

Zippel muove anzitutto dalla constatazione di un dato di fatto. Al successo di pubblico che in questi ultimi anni la filosofia ha incontrato nelle piazze, nei festival, nelle *kermesse* culturali – prova della credibilità di cui essa gode ancora nella *polis* – non corrisponde purtroppo la volontà di aumentare i tempi di esposizione alla filosofia o ampliare il raggio di azione della disciplina nell’ambito del sistema educativo, estendendone l’insegnamento ben oltre l’ultimo triennio del percorso liceale; quasi che la filosofia, in virtù di un malinteso statuto di eccezionalità, dovesse fare sfoggio di sé con parsimonia, in alcune sparute sortite pubbliche, tanto solenni quanto episodiche, sempre e comunque separate dal corso ordinario delle cose. Mentre in altri tempi la filosofia era organicamente inserita nel *cursus studiorum* alla stregua di un sapere tra gli altri, oggi essa ha finito da ultimo per essere marginalizzata, vittima della sua stessa pretesa superiorità, e «avulsa da quasi tutto il percorso scolastico, fa una fugace apparizione verso la fine, per poi restare, nel migliore dei casi, un piacevole ricordo» (p. 15).

Bene sarebbe invece che la filosofia perdesse la propria aura di sacralità e, deposta con essa anche ogni falsa modestia, mettesse piede in una classe elementare. Qui, infatti, essa non può che presentarsi in autenticità, nella sua nuda consistenza, spogliandosi delle formule protettive e consolidate nel tempo, le cosiddette “dottrine”, e delle grandi tradizioni interpretative che si sono sovrapposte alle *idee* degli autori, trasformandole in *cliché*. Per parlare ai bambini, la filosofia deve rinunciare alla propria autoreferenzialità, deve, per dirla con le parole dell’autore «tornare bambina» a sua volta, ritrovare insieme all’ingenuità dello sguardo quel linguaggio stupefacente, intessuto di idee e di miti, con cui i filosofi hanno imparato a conoscere la realtà. «Davanti ai bambini la filosofia torna alla sua fase infantile, quando ancora parlava il linguaggio delle idee, a tratti incerto, talvolta ancora immaturo, ma spontaneo, meno strutturato, più libero» (p. 24).

Posta di fronte alle insidiose domande dei bambini, a un pensiero che, come quello dei primi filosofi, non conosce sindrome di inferiorità e non ha ancora subito condizionamenti né filtri, la filosofia riscopre se stessa come narrazione e auto-narrazione multiforme e pluralista, cosa che essa è certamente stata in origine ma che, in seguito, nella sua formulazione più tarda, post-Aristotelica e logo-centrica ha rinunciato a essere. L'insegnamento può avvalersi pertanto di modalità espressive e di pratiche che, ancorché lecite e forse più che opportune, suonerebbero *naïve* se proposte in un liceo tradizionale, come ad esempio il disegno, la forma di comunicazione privilegiata nell'infanzia, incomprensibilmente mutilata e negletta a partire dall'inizio del secondo ciclo d'istruzione.

A queste condizioni la filosofia riesce a essere ancora divertente. «Soprattutto nella sua fase bambina, quella in cui ancora balbetta e muove i primi passi, la filosofia risulta divertente. Perché sta sperimentando, è azzardata, provocatoria, immaginifica» (p. 35). Per divertimento, Zippel non intende il disimpegno esistenziale di «Pascaliana memoria», quanto piuttosto *l'atopia*, lo spaesamento, lo smarrimento, intesi come cifra di chi osserva la realtà da una prospettiva inconsueta, eccentrica. Non che il divertente sia una prerogativa esclusiva della filosofia antica. Anche la filosofia moderna, o adulta, come la definisce l'autore, sa essere divertente, sebbene quest'ultima sperimenti il proprio divertimento soltanto nei suoi momenti più vertiginosamente aporetici, in cui «l'edificio sistematico sembra cedere e quindi deve ricrearsi, e noi con lui» (p. 39).

Nella seconda metà del saggio la riflessione metodologica e disciplinare, saldamente ancorata alla prima persona dell'autore, lascia spazio a una serie di resoconti a più voci sulle strategie di mediazione didattica (dalla messa in scena di alcuni proverbiali aneddoti riguardanti le vite dei filosofi, alla divinazione de *I Ching* cinesi, in cui i bambini sono invitati a porre domande agli oracoli e a interpretarne il responso, all'esercizio del pensiero controintuitivo), da cui è possibile ricavare un'impressione assai vivida, a tratti persino toccante, di come la filosofia riesca a interagire con i bambini e di come l'entusiasmo non transiti in una sola direzione, ma nasca da un contagio reciproco, in cui l'insegnante viene arricchito non meno dell'alunno.

Il lavoro di Zippel, frutto di un'esperienza ormai più che decennale, ha l'indiscutibile pregio di documentare, in una prosa scorrevole e coinvolgente, una proposta didattica i cui punti di forza meritano l'attenzione di tutti coloro che praticano l'insegnamento della filosofia a ogni livello, dai banchi di scuola alle aule delle università. Ci auguriamo, pertanto, che essa riesca a promuovere una riflessione seria sulla possibilità di porre la filosofia alla base del nostro sistema educativo.

Igor Tavilla