

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 229 – gennaio/aprile 2020



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, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, 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 2020: 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 C, ABI 01030, CAB 03301 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: 978-88-290-0042-5

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nell'aprile 2020 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Passioni epistemologiche.
Uoluptas e *dolor* come criteri di verità in Lucrezio
di Chiara Rover 5

Sogno e follia. Il problema delle alterazioni della personalità
nel *Cours de psychologie* di Jules Lachelier 25
di Denise Vincenti

L'interpretazione heideggeriana di Platone
attraverso Aristotele 41
di Claudia Lo Casto

Il *Cogito* «ferito». Il lungo cammino del soggetto
nell'ermeneutica di Paul Ricoeur 55
di Federica Pazzelli

I Recooperanti, esploratori del mondo:
un'esperienza a tonalità filosofica nella scuola di base 73
di Isabella Bottazzi, Antonella Chiusaroli, Paola Scorcella

Spazio recensioni

F. Longo Auricchio, G. Indelli, G. Leone, G. Del Mastro,
La Villa dei Papiri. Una residenza e la sua biblioteca
rec. di Emidio Spinelli 85

J. Wildberger, *The Stoics and the State: Theory – Practice –
Context*
rec. di Paola Venturini 88

M. Bonazzi, F. Forcignanò, A. Ulacco (eds.), <i>Thinking, Knowing, Acting. Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism</i> rec. di Flavia Palmieri	92
L. Grecchi, <i>Uomo</i> rec. di Alessandro Dignös	95
P. Bonetti, <i>Presenza di Croce</i> rec. di Gaetano Giandoriggio	98
U. Curi, <i>Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia</i> rec. di Carlo Tatasciore	101
M. Salucci, <i>Il problema mente-corpo. Da Platone all'intelligenza artificiale</i> rec. di Andrea Sani	105
L. Montemagno Ciseri, <i>Mostri: la storia e le storie</i> rec. di Marco Tedeschini	107

Passioni epistemologiche.
Uoluptas e dolor
come criteri di verità in Lucrezio*
di Chiara Rover**

Abstract

Τὰ πάθη, namely pleasure (ἡδονή) and pain (ἀλγηδών), represent the third criterion of truth envisioned by Epicurean Canonic. Besides acting as practical criteria directly pointed to action, these two affections work as gnoseological criteria, employed by διάνοια in order to distinguish between actions that should be performed and those we should rather avoid. The present contribution argues that even before any rational operation, namely in thinking them as something self-evident (ἐναργές) and a-rational (ἄλογον), these “basic” feelings – Epicurus’ πάθη and, above all, Lucretius’ *uoluptas* and *dolor* – may rightfully be described as criteria of truth: a truth which is at “zero grade” and which pertains to things rather than judgements, but which nonetheless possesses an unquestionable epistemological value.

Keywords: Epicurus, Lucretius, Canonic, Epistemology, Affections.

Via d’accesso alla dimensione etica, le affezioni (τὰ πάθη), ossia il piacere (ἡδονή) e il dolore (ἀλγηδών), costituiscono, nell’ambito della scuola di Epicuro, stando al dettato laerziano, il terzo criterio di verità previsto dalla canonica (Diog. Laert., x, 31= fr. 35 e 36 Us.; Diog. Laert., x, 34 = fr. 260 Us.). In letteratura v’è un numero assai esiguo di studi aventi a tema in maniera dettagliata la questione dei πάθη nella tradizione epicurea¹. Spe-

* Questa ricerca è stata realizzata nell’ambito del Progetto di Ateneo “Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all’epistemologia contemporanea” (Sapienza Università di Roma/2019-2021). La mia riconoscenza va ai Professori Emidio Spinelli e Francesco Verde, per aver rivisto e migliorato il presente contributo, fornendomi preziose osservazioni, nonché ulteriori spunti su cui riflettere e lavorare.

** Sapienza Università di Roma; chiara.rover@uniroma1.it.

¹ Cfr. in particolare il celebre scritto di Diano *La psicologia d’Epicuro e la teoria delle*

cialmente per quanto riguarda la loro valenza nell'ambito della dottrina del canone, ossia al di là della loro rilevanza come stati emozionali o passionali non strettamente associati al problema della verità, essi non hanno sicuramente ricevuto sinora l'attenzione che, invece, meriterebbero.

Secondo la lezione epicurea, conviene ricordarlo, i *πάθη* sono esclusivamente due, piacere e dolore; non si dà mai un'affezione, per così dire, "neutra", non connotata cioè come piacevole o dolorosa, qual era invece, per esempio, la condizione di *ἀοχλησία* teorizzata dall'Academico Speusippo². È interessante, a riguardo, che il concetto di *ἀοχλησία* (da *ὀχλέω*, "sconvolgere", "disturbare", o, più semplicemente, "muovere") verrà comunque ripreso e impiegato da Epicuro, non più però per designare uno stato di totale *ἀπάθεια*, ossia una condizione scevra di qualunque *πάθος*, piacevole o doloroso che sia, bensì per denotare, come si evince dalle ultime battute del paragrafo 27 dell'*Epistola a Meneceo*, quella condizione di

passioni (ristampato in Diano, 1974, pp. 129-280), seguito da Solmsen (1986); Konstan (2006; 2007, pp. 21-48); Prost (2012) e Verde (2018c).

² Clemente di Alessandria ci informa che, secondo Speusippo, «la felicità è una disposizione perfetta (*ἔξις τελεία*) nelle cose che sono secondo natura (*ἐν τοῖς κατὰ φύσιν*), oppure una disciplina relativa ai beni (*ἔξις ἀγαθῶν*); a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza (*ὄρεξις*); ma i buoni ricercano in particolare l'assenza di affanni (*ἀοχλησία*)» (*Strom.*, II, 22, 133 4 = 101 Isnardi Parente = F 77 Tarán; trad. Isnardi Parente). Diversamente dalle posizioni di altri autori d'età ellenistica – l'*ἀθαμβία* di Democrito (68 A 169; B 4; B 215 D.-K.), l'*ἀκαταπληξία* di Nausifane (75 B 3 D.-K.), l'*ἀταραξία* degli Stoici e degli Epicurei –, tuttavia, l'*ἀοχλησία* di Speusippo non si identifica con uno stato edonico, poiché «l'assenza di dolore è bene, mentre sia il dolore sia il piacere sono mali» (*καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἄλυπια ἀγαθόν, ἡ δὲ ἡδονὴ καὶ ἡ λύπη κακόν*; Anonym., *In Arist. Eth. Nicom.*, p. 158, 20-30 Heylbut = 112 Isnardi Parente = F 80c Tarán; trad. Isnardi Parente). L'*ἀοχλησία* speusippea coincide, piuttosto, con uno stato naturale di assenza di affezioni (dolorose o piacevoli che siano) che, quando accompagnato dalla saggezza, permette di conseguire la felicità autentica, nettamente distinta, perciò, dal piacere. Il concetto di *ἀοχλησία* giocherà un ruolo di prim'ordine nella storia del Peripato, in particolare in Critolao (*Philod., Rhet.*, II, 154 = fr. XIII Sudhaus = 4h Wehrli) e Ieronimo di Rodi (*Cic., Fin.*, II 3, 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), e dovette risultare al centro delle controversie tra Posidonio (*Gal., de Plac. Hip. et Pla.*, vv. 469-476 = F 187 Edelstein-Kidd) e Panezio (*Cic., Off.*, II 5, 18 = T 60 Alesse). Sul dibattito tra Posidonio e Panezio, cfr. *Cic., Off.*, III 5, 25; si veda anche Grilli (2002, pp. 101 ss., 123-33). Grazie a Cicerone (*Fin.*, II 3, 8-9 = 8a Wehrli = 18a White), sappiamo che specialmente Ieronimo entrò in polemica con Epicuro precisamente sulla questione della *ἀοχλησία*. In accordo con Speusippo, Ieronimo poneva la *privatio doloris* quale fine ultimo e bene più alto, ma negava che tale condizione coincidesse con il piacere più grande (*summa voluptas*): «altro è provare piacere (*gaudere*), altro non sentire dolore (*non dolere*)» (*ibid.*, trad. mia; cfr. anche *Tusc.*, II 6, 15, e V 29, 84). Per Epicuro, diversamente, la rimozione del dolore si identifica con «l'estremo termine di incremento per il piacere (*augendae voluptatis finis*)» (*Fin.*, II 3, 8-9; cfr. anche *Epic., RS III*). Su quest'aspetto della proposta filosofica di Ieronimo, si veda White (2004). Si noti, infine, che il termine *ἀοχλησία* compare, oltre che in Speusippo, anche nei Megarici (cfr. *Alex. Aphr., De an. lib. mantissa*, 150, 34-5 Bruns = *SSR* II O 34).

benessere del corpo (τοῦ σώματος ἀοχλησία) e, in generale, di assenza di turbamento (cfr. Diog. Laert., II, 87 = fr. 450 Us.), che caratterizza il piacere stabile (καταστηματική ἡδονή), fine supremo (τέλος) dell'esistenza (cfr. *ibid.* e *ivi*, X, 136 = fr. 2 Us.). Il non riconoscere la possibilità di un'affezione neutra, intermedia tra gli opposti di piacere e dolore, rende inoltre piuttosto plausibile l'ipotesi che Epicuro abbia delineato la propria posizione intorno alla natura del terzo criterio anche, e soprattutto, in risposta alla tripartizione dei πάθη operata dai Cirenaici (Tsouna, 2016, pp. 125-8)³. Costoro, infatti, riconoscendo il titolo di πάθος a qualunque modificazione qualitativa interna di cui il soggetto risulta consapevole, affermavano, secondo quanto riportato da Sesto Empirico, che «tra le affezioni alcune sono piacevoli, altre dolorose, altre ancora intermedie (τὰ μεταξύ)» (*Adv. Math.*, VII, 199 = *SSR* IV A 213; trad. Russo)⁴. Come vi sarà modo di appurare, fra l'altro, è possibile individuare, negli scritti epicurei, altri elementi che ben si prestano a confermare l'esistenza di una relazione prettamente polemica tra la prospettiva del Κῆπος e quella abbracciata dai Cirenaici in merito alla questione dei πάθη.

Stando a quanto leggiamo nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio (X, 34 = fr. 260 Us.), le affezioni, per gli Epicurei, si danno in ogni essere vivente (περὶ πάντων ζῴων), con la differenza che mentre il piacere è conforme a natura (οἰκεῖον)⁵, il dolore le è estraneo (ἀλλότριον). I πάθη, conclude il dettato laerziano, sono adibiti alla discriminazione (κρίνεσθαι) delle scelte e delle ripulse (τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς; *ibid.*), dando a intendere, almeno di primo acchito, che essi rientrano esclusivamente nel novero di quelli che Sesto Empirico definisce come criteri "pratici" (*Adv. Math.*, VII, 29).

³ Non è questo il luogo per affrontare il problema storico concernente il dibattito tra Epicurei e Cirenaici. Benché talvolta la loro opposizione costituisca l'esito di interventi dossografici, è pressoché certo che essa rifletta un accadimento storico, ovvero una longeva e persistente rivalità tra le due scuole. Come rimarcato da Tsouna (1998, p. 113), «philosophical as well as chronological factors appear to have favoured its development: both schools posit pleasure as the supreme good and pain as the supreme evil. And they temporally overlap». Sulla questione dei πάθη nella scuola cirenaica, nonché sul confronto con la prospettiva cirenaica epicurea, cfr. senz'altro Tsouna (1998; 2016); Warren (2013; 2014, pp. 196-201); Verde (2018c, spec. pp. 214-7). Che Epicuro abbia originariamente sviluppato il proprio edonismo in contrapposizione alla scuola dei Cirenaici, è ipotesi avallata in particolare da Sedley (2017). Sulla dialettica tra le due forme di edonismo cfr. anche Mitsis (2018, pp. 107-52).

⁴ Cfr. anche Diog. Laert., II, 90 e Euseb., *Praep. Ev.*, XIV 18, 32 = *SSR* IV B 5. In quest'ultima testimonianza, «lo stato intermedio» (ἡ μέση κατάσταση) viene paragonato alla «calma piatta» (γαλήνη). Sul concetto di γαλήνη, cfr. inoltre Cic., *Tusc.*, V 6, 16 = fr. 425 Us.; Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 141 = fr. 63-4 Diels = 59 Decleva Caizzi (Timone di Fliunte); Sext. Emp., *Pyr. Hyp.*, I, 10; Epic., *Hrdt.*, 83.

⁵ Cfr. anche Epic., *Men.*, 129.

Secondo lo scettico, è possibile infatti attribuire al criterio (τὸ κριτήριον) due distinte connotazioni: da un lato lo si può intendere come ciò a cui ci si richiama al fine di fare (ποιεῖν) certe cose e di non farne certe altre, e in questo caso si parlerà di criterio “pratico”; dall’altro, il criterio è ciò a cui facciamo riferimento per discriminare tra ciò che esiste (ὑπάρχειν) e ciò che non esiste, ciò che è vero (ἀληθῆ) e ciò che è falso (ψευδῆ), e in questo caso si parlerà di criterio “epistemologico” (*ibid.*; si veda Verde, 2013, p. 72).

Che i πάθη, tuttavia, non facciano capo in maniera esclusiva a una delle due categorie sestane del criterio, ma che, com’è stato suggerito, si trovino “a metà strada” tra le due, traspare dalla duplicità propria della loro funzione (Verde, 2018c, spec. pp. 207-10): essi, infatti, da un lato, agiscono in qualità di criteri pratici direttamente volti all’azione, dall’altro, ricoprono il ruolo di criteri gnoseologici destinati al discernimento delle azioni che è bene compiere e di quelle che, viceversa, sarebbe auspicabile evitare (*Men.*, 129)⁶. Sappiamo che Epicuro (e, più in generale, gli Epicurei) impiegavano i termini πάθος/πάθη in contesti differenti, assegnando loro, di volta in volta, funzioni e significati distinti (si veda Verde, 2018b, pp. 212-4). Nella trattazione intorno all’origine del linguaggio, per esempio, in *Hrdt.*, 75, i πάθη vengono associati ai φαντάσματα e, con essi, posti alla radice dei nomi. In un recente, nonché cruciale, contributo dedicato alle affezioni epicuree, Verde (2018b, p. 213) ha sostenuto che in questo caso, così come in tutte le occorrenze in cui non risulta direttamente implicata la sfera pratica dell’azione, i πάθη non ricoprono il ruolo di criteri del vero, limitandosi a denotare null’altro che delle «condizioni o stati passivi causati dal continuo impatto dei simulacri degli oggetti esterni». Secondo lo studioso, dunque, «non tutti i πάθη sono criteri o, più correttamente, lo sono, se si vuole, solo indirettamente», vale a dire nella misura in cui si ammette che «ogni πάθος possa essere ricondotto ai πάθη “fondamentali”, ossia o al piacere o al dolore» (*ibid.*).

Prendendo le mosse da questa lettura, ma spingendomi, in un certo senso, *oltre* essa, ciò che vorrei provare a mostrare, nelle pagine che seguono, è la piena valenza epistemologica goduta dai πάθη non solo in virtù della loro connessione con l’attività della διάνοια, ma anche, e soprattutto, là dove considerati semplicemente *in se stessi*, come mere affezioni a-razionali (ἄλογα) ed evidenti (ἐναργῆ). Persino così intesi, infatti, i πάθη epicurei si dimostrano in grado di fornirci alcune informazioni sulla realtà, e

⁶ L’impiego, da parte di Epicuro, dei termini κῶνόν e κρίνειν, in *Men.*, 129, costituisce, a mio avviso, un ulteriore indizio della valenza epistemologica goduta dai πάθη (in proposito, cfr. anche Epic., *RS* xxiv e la testimonianza di Diogene di Enoanda al fr. 70 I 7-14 Smith). Sul criterio di verità, sicuramente Striker (1996, pp. 29-51, spec. pp. 31-3).

di operare, di conseguenza, come criteri di verità a tutti gli effetti, benché ancora incapaci – a questo livello – di dischiudere la dimensione propriamente etica dell'esistenza. Al fine di supportare la mia ipotesi, prenderò in esame alcuni passi di Epicuro e del *De rerum natura* (DRN) di Lucrezio, a partire dai quali sarà interessante osservare come specialmente Lucrezio, avallando e sviluppando un'istanza già riconoscibile negli scritti del Maestro, si riveli assai chiarificatore in merito alla questione di cui mi sto occupando. Attraverso i suoi versi, infatti, il poeta contribuisce, come vedremo, a rimarcare il valore e l'importanza attribuiti dal pensiero epicureo alle affezioni di piacere e dolore non solo in relazione alla sfera etica, ma anche, e soprattutto, a quella epistemologica.

Si consideri, anzitutto, la testimonianza di Epicuro. Pur non identificandoli con le sensazioni, il filosofo ritiene che i πάθη siano a esse strettamente connessi (RS XXIV; cfr. anche *Hrdt.*, 37-8; 55; 63; 68; 82)⁷, dacché

καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον, ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε οὐθὲν πάθος ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖσι τεταραγμένως καὶ ἄλλοτριως, οἱ δὲ τοῖσι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.

bisogna ritenere che l'odore, come anche nel caso dell'udito, non potrebbe produrre alcuna affezione se non vi fossero delle masse, che si distaccano dall'oggetto, proporzionalmente costituite in modo tale da muoversi verso l'organo sensoriale, alcune tali da provocare turbamento e una sensazione fastidiosa, altre assenza di turbamento e una sensazione gradevole (*Hrdt.*, 53; trad. Verde).

Del resto, scrive Epicuro, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει («ogni bene e ogni male risiede nella sensazione»: *Men.*, 124; trad. Arrighetti), ragion per cui la morte, comportando la perdita della sensazione, non rappresenta per noi alcunché (cfr. RS II e Warren, 2006)⁸. Sempre in virtù

⁷ Occorre far riferimento, su questo punto, anche a un frammento proveniente dal *PHerc.* 1811/335, rotolo papiraceo facente capo, con buone probabilità, al III libro del Περὶ φύσεως di Epicuro e recentemente edito da Leone (2018, spec. pp. 17-9). Nel Pezzo I, col. VI, la studiosa è riuscita a rintracciare l'espressione τὸ πάθος τὸ περὶ τὴν ὄσιν («affezione visiva»), ipotizzando che la stessa dovesse comparire anche in due luoghi della col. VII. La dicitura in questione sembra integrare quella che si incontra al paragrafo 52 dell'*Epistola a Erodoto*, ovvero τὸ πάθος τὸ ἀκουστικόν («affezione uditiva»): in ambo i casi, i πάθη vengono intesi come delle «mere affezioni di piacere e dolore connesse alla αἴσθησις, come criteri di conoscenza del mondo che ci circonda» (Leone, 2018, p. 19).

⁸ Che «la morte nulla è per noi» (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, RS II) proprio in virtù del fatto che πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, trova conferma in un passo di Aezio (*Plac.*, IV 9, II Diels, p. 397 = *Plac.*, IV 9, 12 = Runia, 2018, p. 425 = fr. 261 Us.). Sulla questione cfr. anche Mitsis (2018, capp. 5-7). Per un'analisi comprensiva della presenza di Epicuro nei *Placita* aeziani, si rimanda a Runia (2018).

del loro essere strettamente connessi alle αἰσθήσεις, si è portati a credere che anche i πάθη (al loro grado “zero”) siano a-razionali (ἄλογα): essi, per così dire, funzionano automaticamente, e non dipendono dal λόγος⁹. È bene richiamare, qui, una testimonianza aeziana (*Plac.*, IV 23, 2 Diels, p. 414 = Runia, 2018, p. 426 = fr. 317 Us.), tanto cruciale quanto assai poco studiata, stando alla quale

Ἐπικούρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις· τὸ γὰρ ἡγεμονικὸν ἀπαθές.

Epicuro [dice che] sia le affezioni sia le sensazioni si generano nelle regioni affette, mentre l’egemonico è esente da ogni affezione (trad. Torraca)¹⁰.

Non a caso, infatti, Diogene Laerzio accosta il sentire all’esperienza del provare dolore (x, 32 = fr. 36 Us.), dichiarando, in aggiunta, che sin dai primi momenti di vita gli esseri viventi «si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano il dolore per disposizione naturale, senza l’intervento della ragione. Per genuino istinto, dunque, noi fuggiamo il dolore» (x, 137 = fr. 66 Us.; trad. Arrighetti)¹¹. Il dettato laerziano, tuttavia, nell’enucleare i canoni di verità, non ascrive mai in modo esplicito il carattere dell’a-razionalità ai πάθη, quasi a suggerire che essi funzionino come regole capaci di

⁹ Sulla convinzione per cui la stretta relazione tra πάθη e αἰσθησις contribuirebbe a dimostrare che le affezioni sono a-razionali e, di conseguenza, aventi sede nella parte a-razionale dell’anima (ovvero nell’anima lucreziana), si veda Konstan (2006, p. 201; 2007, p. 33; 2015), ma anche Németh (2017, p. 55, n. 24). Secondo l’interpretazione dei due studiosi, i πάθη si distinguerebbero nettamente dalle emozioni, per il darsi delle quali l’intervento dell’elemento razionale risulterebbe imprescindibile. Diversamente, Asmis (1999, pp. 275 ss.) ritiene che i πάθη (che ella traduce con il vocabolo inglese “feelings”), in quanto «acts of awareness of inner states», vadano differenziati dalle sensazioni, le quali, invece, risulterebbero «directed at what is external to us». La studiosa, inoltre, ritiene che mentre la sensazione è null’altro che un’alterazione dell’organo sensoriale, le affezioni (“feelings”) includono l’elemento della consapevolezza.

¹⁰ È interessante osservare l’impiego, in relazione a Epicuro, del termine (stoico) ἡγεμονικόν. In tutti i modi, l’identificazione della parte “egemone” dell’anima è questione assai dibattuta. È piuttosto probabile, infatti, che Epicuro, perlomeno all’altezza dell’*Epistola a Erodoto*, avesse una concezione fortemente unitaria dell’anima, la cui funzione principale consisteva nel rendere possibile il darsi della sensazione (Verde, 2010, pp. 189-90; 194-5).

¹¹ Cfr. anche Sext. Emp., *Pyr. Hyp.*, III, 194. Il tipo di ragionamento che Diogene attribuisce a Epicuro richiama il cosiddetto “argomento della culla”, «a procedure which consists first in describing (or in claiming to describe) the behaviour and psychology of the child in the cradle (usually in conjunction with young animals) and then in drawing (or in claiming to draw), more or less directly, certain conclusions which, in one way or another, lead to the formulation and justification of a moral doctrine» (Brunschwig, 1986, p. 113). Si confronti con l’argomento attribuito a Eudosso in Arist., *Eth. Nic.*, x 2, 1172b9-15 (cfr. anche Arist., *Eth. Nic.*, I 1, 1094a2-3, e Plat., *Phil.*, 20b), e si veda Warren (2009, pp. 252-65).

giudicare o valutare le scelte e i rifiuti *solamente* in quanto dotati di una natura razionale (Verde, 2018c, pp. 211-2). È stato correttamente osservato che questo permetterebbe, fra l'altro, di spiegare perché Diogene (o la sua fonte), nell'elencare i principi della canonica epicurea, ponga le affezioni al terzo posto, dopo le prolessi (che hanno natura razionale), e non in posizione immediatamente successiva alle αἰσθήσεις (Diog. Laert., x, 31 = fr. 35 e 36 Us.; cfr. Verde, 2018c, pp. 211-2).

A supporto di questa tesi, conviene far riferimento a un passo dell'*Epistola a Meneceo* nel quale Epicuro chiama in causa il νήφων λογισμός (132), un dispositivo fondamentale, intrinsecamente caratterizzante l'edonismo epicureo. Ci troviamo nella sezione centrale della lettera (131-2), ed Epicuro è intento a scongiurare eventuali fraintendimenti o cattive interpretazioni della sua tesi per cui il piacere è principio (ἀρχή) e termine estremo (τέλος) della vita felice (τοῦ μακαριῶς ζῆν, 128; cfr. anche 131):

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παιδῶν καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελεῆς τράπεζα, τὸν ἡδὸν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαιῶν ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma *sobrio calcolo* che indagli le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grande turbamento che prende le anime (*Men.*, 132; trad. Arrighetti, lievemente modificata, corsivo mio).

Come correttamente rimarcato da Erler, secondo Epicuro «la capacità riflessiva è fondamento della felicità» (Erler, 2010, p. 24)¹². Il νήφων λογισμός – verosimilmente ispirato alla cosiddetta “scienza metretica” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) del *Protagora* platonico (355b-357e) – è infatti una sorta di “sobrio” (νήφων)¹³ calcolo o ragionamento, che fa della prudenza (φρόνησις) il proprio carattere principale, e che è capace di indagare le ragioni di ogni atto di scelta e di rifiuto, misurando (συμμετρεῖν) e considerando (βλέπειν) le conseguenze piacevoli e dolorose che ne deriverrebbero (cfr. *Men.*, 130)¹⁴. Non si tratta, dunque, come per i Cirenaici,

¹² Poco dopo, Erler (2010, p. 26) chiarisce che ciò a cui Epicuro sta pensando è precisamente una «sobria ragione che individui un percorso filosofico verso la felicità».

¹³ La scelta del termine νήφων (“sobrio”) per caratterizzare il procedimento epicureo di valutazione di piaceri e dolori mira a contrastare la convinzione di coloro che interpretano la ricerca epicurea del piacere come caratterizzata dalle depravazioni più disparate e da quanto di meno sobrio vi sia (banchetti e feste continue, godimento di donne, fanciulli e laute mense, ecc., cfr. *Men.*, 132).

¹⁴ Sul νήφων λογισμός si segnalano i lavori di Morel (2009, pp. 189-94); Erler (2010); Heßler (2014, pp. 277-9) e Warren (2014, pp. 175-96). Guidati da questa forma di ragiona-

di perseguire *ogni* piacere, in quanto fine in se stesso, qui e ora, ma di selezionare, sulla base di «an hedonistic prudential calculus» (definizione proposta da Warren, 2014, p. 175), *solo* quei piaceri che, nel lungo termine, si rivelano maggiormente funzionali al conseguimento della beatitudine (ἡ μακαριότης)¹⁵. Il caratterizzarsi essenzialmente come un'operazione di confronto tra i diversi corsi d'azione possibili conseguenti alle nostre scelte, avvicina il νήφων λογισμός a un'altra "forma" di λογισμός presente nei testi epicurei, l'ἐπιλογισμός, il primo momento della σημείωσις epicurea¹⁶, con il quale condivide, per così dire, il significato primario di "valutazione comparativa"¹⁷, requisito minimo, agli occhi degli Epicurei, per la validità e cogenza di un ragionamento. Per operare come criteri¹⁸, dunque, le affezioni necessiterebbero dell'apporto della διάνοια, ossia del λογισμός, e, nello specifico, del νήφων λογισμός, essenziale per la valutazione dei

mento, ci troviamo talvolta a dover rinunciare consapevolmente al piacere, talaltra a sopportare consapevolmente il dolore, sebbene, come rimarcato da Warren (2010, pp. 176-7), «this does not jeopardise the overall hedonistic structure of choice-making since this is always done with a view to maximising pleasure and reducing pain in the longer term».

¹⁵ Questo elemento di disaccordo tra Cirenaici ed Epicurei trova forse conferma, tra l'altro, in un passo del *De electionibus et fugis* di Filodemo (*PHerc.* 1251, col. III, ll. 6-14 Indelli-Tsouana), in cui troviamo un riferimento polemico a dei non meglio precisati τινές che, «avendo individuato le affezioni dell'anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) come fini (τέλη) e tali che non hanno bisogno di un giudizio basato su altri criteri, hanno concesso a tutti il potere assoluto di godere di qualsiasi cosa vogliono dire e fare qualsiasi cosa contribuisca a ciò» (trad. Indelli). Si veda Verde (2018c, p. 217).

¹⁶ Sull'ἐπιλογισμός, efficacemente reso attraverso le espressioni inglesi «empirical reasoning/calculation» o, ancor meglio, «reasoning based on empirical data», si vedano anche i lavori di Arrighetti (1952); Sedley (1973, spec. p. 27); Schofield (1996); Morel (2015); Sedley (2018, p. 106, n. 1).

¹⁷ Schofield (1996, p. 229) parla di «comparative appraisal». Una testimonianza tarda in merito all'importanza, nell'ambito della tradizione epicurea, di questa "valutazione comparativa", ci proviene dal fr. 44 II 10-III 14 Smith dell'iscrizione litica di Enoanda. Come annotato da Warren (2014, p. 186), Diogene è la prima fonte epicurea a rilevare quanto possa rivelarsi difficile, per la gente ordinaria (τοῖς πολλοῖς), il compito, proprio del saggio, di contrastare e mitigare la nostra tendenza a cedere ai piaceri che sono a portata di mano (piuttosto che a quelli maggiormente distanti), e l'aggettivo δυσεπιλόγιστον ("difficile da immaginare/concepire") – accompagnato dal verbo ἀναλογίζεται – di cui si serve per descrivere tale compito, indica che la procedura da seguire, benché complessa, è quella del calcolo razionale e della valutazione comparativa (si veda anche Schofield, 1996, p. 229).

¹⁸ Importante, a tal riguardo, la metafora del canone (κανών) in Epic., *Men.*, 129. Ὁ κανών designava, in origine, il righello, l'asta rigida utilizzata per tracciare righe diritte (in merito, si veda il lavoro di Papini, 2018, spec. pp. 13-4), e, per traslazione, il "metro" in relazione al quale le cose vengono confrontate e valutate (cfr. anche Warren, 2014, p. 183). Un uso metaforico del termine κανών in linea con quello epicureo si riscontra anche in Arist., *Eth. Nic.*, III 4, 1134a1-33. Sull'impiego del modello del κανών come norma operante nell'epistemologia, si veda Striker (1996, pp. 77-91).

piaceri e dei dolori e, conseguentemente, per la retta classificazione dei desideri da perseguire (Verde, 2018c, pp. 211-2).

Nonostante la persuasività di questa lettura, mi è difficile abbandonare l'idea che anche considerate in se stesse, ovvero indipendentemente dall'apporto del λογισμός, le affezioni meritino di essere annoverate tra i canoni di verità. Al grado "zero", piacere e dolore rappresentano una sorta di risvolto delle sensazioni¹⁹: ἡ αἴσθησις, infatti, non si presenta mai in forma "neutra", ma sempre dotata di una certa coloritura più o meno piacevole o dolorosa²⁰, a seconda che la struttura porosa dei nostri organi sensoriali si riveli più o meno compiacente rispetto all'impatto provocato dagli εἶδωλα. Anche come meri risvolti pressoché "automatici" delle αἰσθήσεις, perciò, i πάθη sembrano già, in qualche modo, fornirci alcune informazioni sulla realtà²¹, e possedere, di conseguenza, un qualche valore gnoseologico. Essi ci informano sul grado di conformità e armonia posseduto dall'oggetto esterno nei confronti della nostra struttura atomica²², e questo ancor prima che, attraverso l'intervento della prolessi, e dunque

¹⁹ Anche Aristotele sembra essere dello stesso avviso quando, nella *Retorica*, considera il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη) come delle sensazioni (αἰσθήσεις): «poiché il provare piacere risiede nel percepire una certa affezione (πάθος), e l'immaginazione (φαντασία) è una sorta di sensazione debole (αἴσθησις τις ἄσθενής), in chi ricorda e spera farà sempre seguito una sorta di immaginazione di ciò che si ricorda e si spera. [...] Di conseguenza, è necessario che tutte le cose piacevoli risiedano nel sentire, se sono presenti, o nel ricordare, se sono passate, o nello sperare, se sono future» (I, II, 1370a27-34; trad. Zanatta).

²⁰ Sull'idea per cui ἡ αἴσθησις risulta sempre e intrinsecamente caratterizzata come piacevole o dolorosa, cfr. anche Arist., *De an.*, B 2, 413b23-24, e Plat., *Tim.*, 64a2-65b3 e 69c5-d6. In riferimento a Plat., *Tim.*, 64a2 ss., Solmsen (1986, p. 154) ritiene tuttavia che «ἡδονή and λύπη are not strictly speaking αἰσθήσεις but potential concomitants of αἰσθήσεις; they are παθήματα – a word of even wider range than αἰσθήσεις». Più in particolare, lo studioso sostiene che Platone, benché talvolta si riferisca a piacere e dolore considerandoli come degli αἰσθητά (cfr. *Theaet.*, 156b), non pare discostarsi, nella gran parte dei casi, dall'usanza, tipicamente greca, di separare la classe delle sensazioni da quella delle affezioni (Solmsen, 1986, pp. 154-5).

²¹ Konstan (2008, p. 4) formula la medesima opinione asserendo che i πάθη «inform us about the affective value of things in the world». Si veda anche Koenen (1997, p. 169), il quale scrive che «one gets the impression that Epicurus uses *pathos* to refer in a general and neutral way to the effect, caused by particles which are emitted from the sense object, on the sense organ». Secondo Lautner (1989, p. 26), diversamente, i πάθη non sarebbero in grado di fornire alcuna informazione in merito a ciò che realmente percepiamo. Per quanto mi riguarda, condivido le posizioni avanzate da Konstan e Koenen, purché sia chiaro che il contenuto informativo ricavabile dai πάθη si colloca sullo stesso piano di quello ricavabile dall'αἴσθησις, che è possibile definire *vero* solo nel significato di *reale*.

²² Si veda Leone (2018, p. 23), la quale fa notare come, secondo Lucrezio (*DRN*, IV, 633-686 e 706-721), «gli esseri viventi recepiscono in modo diverso un sapore, un odore o una visione a seconda della struttura dei propri organi sensoriali, perché diversi per forma sono gli atomi e i pori che li compongono».

del λογισμός, sia possibile asserire qualcosa circa l'identità dell'oggetto in questione. Solo in un secondo momento, grazie al sussidio del νήφων λογισμός, le affezioni (non più al loro grado "zero") saranno in grado di giudicare (κρίνεσθαι) scelte e rifiuti.

Anche al loro "grado zero", dunque, le affezioni ci "dicono" qualcosa sulla *verità* delle cose, benché solo in quanto *realità*, o "fattività"²³. A tal proposito, risulta doveroso un cenno alle due nozioni (o livelli) di verità (e falsità) che è possibile intravedere nella canonica epicurea²⁴. Da un lato, troviamo una definizione di verità piuttosto familiare, intesa come *adaequatio* (o «truth-as-correctness»)²⁵, e concernente i δοξαστά o le ὑπολήψεις (*Hrdt.*, 50-1; cfr. anche la sezione sestana dedicata al criterio epicureo, in *Adv. Math.*, VII, 203-16 = fr. 247 Us.)²⁶. Dall'altro lato, invece, v'è un'accezione di verità che, seppur meno intuitiva, si rivela essere, tra le due, quella fondamentale. Cruciale, a riguardo, la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. LXXII-LXXIII Puglia), il quale, impegnato a difendere e chiarificare la tesi di Epicuro circa la verità di tutte le αἰσθήσεις, afferma che gli oggetti sensibili (τὰ αἰσθητά) sono veri (ἀληθῆ) non perché sono detti veri (ἀληθῆ λέγεται), ma in quanto sono realmente esistenti (καθόσον ὄντα). Una definizione assai simile a quella offerta da Demetrio traspare anche da un passo del II libro *Contro i logici* di Sesto Empirico, in cui viene ascritta a Epicuro la tesi per cui tutte le cose percepibili sono vere ed esistenti (ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα), poiché non intercorre differenza alcuna – secondo il fondatore del Giardino – tra il dire che una cosa è vera e il dire che essa esiste (οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον, *Adv. Math.*, VIII, 9 = fr. 244 e 247 Us.)²⁷. In questo caso, la verità (così come

²³ Si veda Verde (2013, p. 72). Sul termine "fattività" ("factivity"), si rinvia a Vogt (2016) e Miloš (2015).

²⁴ Sui due significati di "verità" nel pensiero epicureo, si rinvia in special modo agli studi di Striker (1996, pp. 33-42) e, più recentemente, Verde (2018).

²⁵ Bown (2016, pp. 485 ss.). Per una discussione critica del contributo di Bown, si veda Verde (2018b), il quale cerca di mostrare come alcuni dei "macchinosi" concetti adottati da Bown (si pensi, per esempio, al concetto di "Predicative Complexes") per chiarire la duplice accezione epicurea della verità, lungi dal chiarificare la posizione di Epicuro, ne rendano la comprensione ancor più difficoltosa.

²⁶ Su questa concezione del vero e del falso, cfr. anche Arist., *Metaph.*, Θ, x 1051b2-6.

²⁷ L'ipotesi di una possibile relazione tra il passo sestano e quello di Demetrio Lacone è suggerita da Verde (2018, spec. pp. 89-90). Più in generale, per un'indagine esaustiva circa lo *status* dell'αἰσθησις nella filosofia di Epicuro, si segnalano senz'altro i lavori di Taylor (1980); Everson (1990); Striker (1996, pp. 77-91); Verde (2013, pp. 58-63, spec. p. 61); Vogt (2016); Verde (2018b); Warren (2019). Sulla medesima questione si veda, inoltre, il contributo di Ierodiakonou (2012, spec. pp. 63-9), dedicato a un attento esame del diverso rapporto vigente tra ἐνάργεια e sensazione (e, più in generale, tra ἐνάργεια e criteri di verità) nell'epicureismo, nello stoicismo e nello scetticismo.

la falsità) pertiene non a ciò che viene proferito intorno alle cose, ma alle cose stesse intorno a cui si proferisce. Si tratta della verità connessa alla sensazione, nonché la ragione stessa per cui tutte le αἰσθήσεις sono vere. Λ'αἴσθησις, infatti, altro non è che l'urto provocato dagli εἶδωλα, il quale urto, in quanto κίνησις ("movimento"), risulta necessariamente *reale* e, per ciò stesso, *vero*. Ed è esattamente questo il concetto di verità che entra in gioco quando si parla di piacere e dolore come criteri del vero in se stessi, indipendentemente da qualunque contributo della mente.

A tal riguardo, ritengo opportuno far riferimento a quanto si legge nel paragrafo 38 dell'*Epistola a Erodoto*, là dove Epicuro, delineando uno dei precetti metodologici fondamentali della sua filosofia, scrive:

Εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἶτε διανοίας εἶθ' ὅτου δῆποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα, ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδήλων.

Si deve inoltre tener presente ogni cosa in base alle sensazioni e generalmente in base alle applicazioni presenti sia del pensiero sia, talvolta, di qualunque altro criterio e ugualmente in base alle *affezioni esistenti*, in modo tale da poter formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che è non evidente (trad. Verde, corsivo mio).

Ciò che mi preme sottolineare è il fatto che qui Epicuro si riferisce ai πάθη qualificandoli come ὑπάρχοντα ("esistenti", nel senso di "sussistenti", "presenti"). Ed è proprio in quanto tali, che essi risultano annoverati tra i criteri di verità, o perlomeno trattati come equivalenti a essi. Il verbo ὑπάρχω²⁸ sembra indicare che qui i πάθη sono considerati come qualcosa di inevitabilmente *vero*, esattamente nel modo in cui lo è l'αἴσθησις, poiché, al pari di quest'ultima, essi "registrano" la presenza di strutture atomiche reali, che, per quanto sottili, rimangono pur sempre materiali. I πάθη, come le sensazioni, sono la "risposta" dei nostri organi sensoriali agli urti provenienti dall'esterno.

Si focalizzi ora l'attenzione sulla testimonianza di Lucrezio, la quale, in proposito, si rivela decisiva e chiarificatrice. Va precisato anzitutto che il terzo criterio della canonica epicurea, l'affezione (πάθος) appunto, non si trova mai esplicitamente menzionato, in quanto tale, nel *DRN*, ma risulta implicitamente indicato ogni qualvolta Lucrezio tratta di piacere (*uoluptas*) e dolore (*dolor*) o tematiche affini. Là dove intenda considerarli nel loro complesso, il poeta sembra ricomprenderli sotto la nozione di *sensus*,

²⁸ Il medesimo verbo compare, per esempio, anche in *Hrdt.*, 51, 55: «Certamente non bisogna ritenere che negli atomi sussista qualunque grandezza (πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν)» (trad. Verde); *Hrdt.*, 56; 57 e 59; *Pyth.*, 87; *Men.*, 131; *RS* v; ix; xxx, ecc.

vocabolo che, nel *DRN*, pare far riferimento non tanto a un elemento preciso della canonica epicurea, bensì a un ampio ventaglio di entità connesse alla sensibilità, tra le quali, appunto, i *πάθη*, i *ἄισθησις* e gli *αἰσθητήρια* (gli organi percettivi; Glidden, 1979, p. 155), ma anche il sentire e il percepire in generale, e, soprattutto, i cinque sensi (*sensus corporis*).

L'assenza, in Lucrezio, di un vocabolo equivalente al greco *πάθη*, destinato a raccogliere sotto di sé i concetti di *uoluptas* e *dolor*, non risulta affatto casuale. A mio giudizio, infatti, la scelta lucreziana potrebbe costituire un segnale del fatto che la prospettiva assunta nel poema è, almeno primariamente, quella fisico-epistemologica. La semantica dei termini *πάθος/πάθη* utilizzati da Epicuro, invece, porta con sé un evidente rimando alla dimensione più propriamente etica del sapere, e Lucrezio dovette avvertire piuttosto scomodo, almeno in questo caso, dato il taglio che intendeva assegnare alla propria opera, rimanere pienamente fedele al vocabolario epicureo²⁹.

In tutti i modi, passando in rassegna le diverse occorrenze di *uoluptas* e *dolor* presenti nel *DRN*, ne ho riscontrata in particolare una sulla quale, per cominciare, conviene spendere alcune parole, poiché ritengo contribuisca a corroborare le considerazioni sviluppate in relazione ai *πάθη* in Epicuro. Questo il passo di nostro interesse:

*Praeterea quoniam dolor est, ubi materiai
corpora ut quadam per uiscera uiua per artus
sollicitata suis trepidant in sedibus intus,
inque locum quando remigrant, fit blanda uoluptas.*

Inoltre, poiché c'è *dolore* quando i corpi della materia, scossi da qualche forza per le viscere vive, per le membra, si agitano disordinatamente nel profondo delle proprie sedi, e, quando tornano a posto, nasce un carezzevole *piacere* (*DRN*, II, 963-966; testo latino stampato da Deufert, 2019, trad. Giancotti, corsivo mio).

Il contesto in cui si inserisce il passo è lo stesso che caratterizza l'intera sezione che va dal verso 865 al verso 990 del II libro, la quale ha lo scopo di preparare la dimostrazione fondamentale del III libro relativa alla mortalità dell'anima (Bailey, 1947, p. 35). Nei versi riportati, in particolare, Lucrezio è impegnato a mostrare come la sensibilità non appartenga all'atomo in quanto tale, analizzando il modo in cui essa viene meno o risulta lesionata.

²⁹ Questo dato risulta particolarmente significativo in quanto potrebbe costituire una conferma del fatto che delle due strade intraprese dall'epicureismo in Italia, quella di Lucrezio e quella di Filodemo di Gadara, era quella di Lucrezio a preferire le questioni di carattere fisico, laddove il "nuovo" Giardino di Ercolano prediligeva problematiche inerenti alla retorica, l'arte e la politica. In merito, si vedano gli studi di Sedley (2010); Maso (2012, p. 59); Dorandi (2017).

Non di rado, urti provenienti dall'esterno possono infatti risultare fatali per l'organizzazione di quel complesso atomico che è il nostro corpo; altre volte, invece, gli elementi riescono a ricomporsi grazie all'azione dei moti vitali, cosicché la morte è evitata e la sensibilità ricompare. In questi casi, se il dissesto della composizione atomica provocato dall'urto esterno ha prodotto dolore (*dolor*), quando gli atomi ritornano nel loro luogo naturale, sorge una *blanda uoluptas*. Dolore e piacere, perciò, che altro non sono se non la modalità di darsi della sensazione stessa, ci informano, per così dire, circa il grado e, soprattutto, la modalità di organizzazione propria degli elementi della materia di cui è costituito il nostro corpo.

In linea con il passo appena esaminato, merita segnalarne un altro che, pur non includendo i concetti di *uoluptas* e *dolor*, pare confermare in maniera piuttosto efficace le considerazioni appena svolte. Ci troviamo sempre nel II libro, nella sezione in cui Lucrezio prende in esame gli effetti prodotti dalla forma degli atomi sui nostri organi di senso, preoccupandosi in particolar modo di stabilire se siano piacevoli o dolorosi. Soffermandosi anzitutto sul gusto, il poeta conclude che le sostanze di gradevole contatto ai nostri sensi (*ea quae sensus iucunde tangere possunt*) sono composte da atomi rotondi e lisci, laddove quelle costituite da particelle adunche e ruvide, «sogliono lacerare le vie dei nostri sensi e penetrando far violenza al corpo» (*solere uias rescindere nostris / sensibus introituque suo perumpere corpus*) (II, 403-407; trad. Giancotti). Ora, non v'è dubbio che nei meccanismi che Lucrezio è qui impegnato a descrivere sia del tutto assente l'attività del λογισμός (*animus*), cui non si accenna minimamente. *Uoluptas* e *dolor* sono qui considerati in se stessi, ossia nel loro essere degli stati psicofisici irrazionali. Nonostante ciò, appare altrettanto indubbia, almeno a mio avviso, la legittimità di considerare, anche a questo livello, il piacere e il dolore come dei criteri di verità: essi, infatti, rappresentano un indice attendibile del grado di conformità posseduto dalla disposizione atomica che dà luogo ai nostri organi di senso rispetto a quella degli oggetti che ci impattano dall'esterno. Come già puntualizzato trattando dei πάθη in Epicuro, la sensazione (*sensus*) non è mai neutra, di modo che oltre a testimoniare l'esistenza di una realtà esterna (della quale, si badi bene, è impossibile conoscere l'identità anteriormente all'intervento della prolessi), essi ci informano altresì circa la rispondenza tra la nostra struttura atomica e quella dei corpi che continuamente ci colpiscono.

Già al loro grado "zero", perciò, ovvero prima di qualunque intervento dell'attività razionale, tanto i *uoluptas* e *dolor* lucreziani, quanto i πάθη (ἡδονή e ἀλγηδών) di Epicuro possono definirsi, a pieno titolo, criteri di verità, una verità, certo, anch'essa al grado "zero", una verità delle cose o "fattività", una verità non relativa ai giudizi, ma alla quale tien dietro pur sempre un indiscutibile valore gnoseologico.

Altra testimonianza che sembra muovere in questa direzione, ci proviene da un passaggio del IV libro del *DRN* in cui Lucrezio si confronta con la curiosa circostanza per cui i leoni non sono in grado di tollerare la vista del gallo, e «a null'altro pensano che a fuggirlo» (IV, 712-713). La ragione, ci spiega il poeta, risiede nel fatto che i leoni provano un dolore fisico immediato (*dolor*) alla vista del gallo, causato da *semina* che si dipartono da quest'ultimo, i quali presentano una conformazione tale da provocare dolore una volta giunti a impattare l'apparato visivo dei leoni (714-717). La reazione del leone è istintiva, non coinvolge alcun giudizio: il gallo, infatti, non costituisce alcuna reale minaccia per lui (Konstan, 2007, pp. 43-4)³⁰. Cionondimeno, è evidente che il dolore provato dall'animale risulta già provvisto di un qualche contenuto informativo, e dotato perciò di valore conoscitivo: esso ci dice quantomeno che la compagine atomica che caratterizza gli occhi del leone non è per nulla compiacente rispetto a quella dei simulacri emanati dal gallo³¹.

Qualora però la prospettiva che si sceglie di assumere sia quella etica, *uoluptas* e *dolor* non potranno che tradursi in due affetti dell'umano prettamente funzionali al “dischiudimento” della sfera pratica e, di conseguenza, al raggiungimento dell'εὐδαιμονία, e tali da rendere necessario l'apporto del λογισμός (come del resto già appurato in riferimento a Epicuro e a quanto si legge nell'*Epistola a Meneceo*). Paradigmatico, a tal riguardo, un passo del V libro, in cui Lucrezio, al culmine del suo racconto circa le origini dell'umanità e della civiltà, si occupa dell'origine del male:

³⁰ Circa l'aneddoto lucreziano del gallo e del leone, di particolare interesse si rivela un recente contributo di Verde (2018a), che ricollega le ultime parole di Socrate nel *Fedone* di Platone (118a7-9), con la richiesta a Critone di sacrificare un gallo ad Asclepio, a due artefatti tarantini in terracotta (reperiti in contesti funerari), rappresentanti dei galli. Il punto di partenza dell'analisi dell'Autore è la constatazione che il gallo simboleggia il passaggio dalla malattia alla salute, ma anche dalla morte alla vita o, in generale, a un'altra dimensione esistenziale. Sarebbe quindi interessante provare a intendere l'aneddoto alla luce di questo significato dell'animale. Più in generale, sulla questione dell'animalità nell'epicureismo si segnala Tutrone (2012, pp. 27-154), il quale, indagando il frequente ricorso da parte di Lucrezio a esempi provenienti dal mondo animale, sostiene che il poeta – al pari di Seneca – si faccia promotore di una teoria etica basata sulla prossimità biologica e cognitiva tra gli esseri umani e gli altri animali totalmente estranea alla propria scuola di appartenenza.

³¹ È interessante osservare, a mio giudizio, come la medesima posizione sembri potersi evincere da almeno due luoghi del Περί φύσεως, là dove Epicuro si occupa dei meccanismi di ricezione delle immagini da parte della διάνοια che hanno luogo sia durante la veglia (xxv libro, *PHerc.* 1191, 6, 2, 2, 3; *PHerc.* 1420, 2, 2 Laursen (1995) = T 2 Masi = 35,10 Arr.) che nei sogni (xxxiv libro, *PHerc.* 1431, col. xxiv, ll. 6-9 Leone; per la spiegazione del passo si rimanda a Leone, 2002, pp. 126-9). Risulta altresì altamente probabile, stando almeno alla ricostruzione proposta da Leone (2018, p. 24), che il medesimo legame tra i meccanismi percettivi degli organi sensori e quelli della mente venisse affermato e delineato anche nel *PHerc.* 1811/335 (III libro del Περί φύσεως?).

ergo hominum genus incassum frustraue laborat
 semper et <in> curis consumit inanibus aeuom,
 nimirum quia non cognouit quae sit habendi
 finis et omnino quoad crescat uera uoluptas;
 idque minutatim uitam prouexit in altum
 et belli magnos commouit funditus eastus.

Dunque il genere umano a vuoto e invano si travaglia sempre e consuma <in> affanni inutili la vita, certo perché *non conosce quale sia il limite del possesso* e generalmente fino a quale punto cresca *il vero piacere*. E questo a poco a poco ha sospinto la vita in alto mare e ha suscitato dal profondo grandi tempeste di guerra (DRN, V, 1430-1435; trad. Giancotti, corsivo mio).

Il male, dichiara Lucrezio, deriva dall'ignoranza dei limiti imposti dalla φύσις al piacere genuino, cui fa seguito un'incessante ed erronea ricerca di inutili capricci e dilette, che conduce, a poco a poco, a guerre e ostilità. Ora, la *vera uoluptas* di cui parla il poeta, evidentemente, non rappresenta più una risposta "automatica", e quindi ἄλογος, alla realtà esterna, ma uno stato essenzialmente connesso a un qualche "lavorio" della ragione³², la quale soltanto è in grado di cogliere quanto insegnato da Epicuro nella III *Massima Capitale*, ossia che «il limite di grandezza per i piaceri è la soppressione di qualsiasi dolore» (ὄρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντός τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις; trad. Arrighetti). L'espressione *uera uoluptas*, fra l'altro, sembra richiamare un'altra dicitura, assai problematica, rintracciabile in IV, 1081 (ma anche in III, 40), laddove Lucrezio spiega che l'amore ossessivo non può dar luogo a una *pura uoluptas*, a un «piacere puro». Anche in questo caso, a essere in gioco è una specie di *uoluptas* connessa all'operare dell'intelletto e non riducibile a mera affezione a-razionale.

A conferma di ciò, del resto, lo stesso Lucrezio, pochi versi prima, aveva affermato che «agli assennati viene un piacere più puro che ai malati d'amore» (*nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris*) (IV, 1075-1076; trad. Giancotti), alludendo verosimilmente al fatto che solamente un ponderato calcolo dei piaceri e dei dolori, capace di eleggere il piacere davvero autentico, può consentire l'accesso a una condizione di vera serenità e vero benessere, sia a livello del singolo individuo che dell'umanità tutta. A questo stadio, perciò, *uoluptas* e *dolor* si comportano come criteri del vero solo in quanto subordinati al *consilium* che ha sede nell'*animus* o *mens* (DRN, III, 95), poiché la verità in questione non è più la verità come fattività che è propria della conoscenza percettiva, ma

³² Ai versi 1432-1433 del IV libro riportati sopra, si fa riferimento, infatti, alla «conoscenza» della misura o del limite del possesso. Quest'espressione, a mio avviso, rimanda con buona probabilità a un qualche processo cognitivo, che valica i confini della sensazione, chiamando in causa l'operare dell'intelletto.

una verità legata alla capacità di giudizio, e, perciò, all'operare della parte razionale dell'anima.

Alla luce di questa breve analisi, ritengo ragionevole sostenere che, relativamente alla questione delle affezioni come criterio di verità al loro grado "zero", il dettato lucreziano si riveli maggiormente chiarificatore (grazie anche al suo carattere marcatamente esemplificativo) rispetto a quello dello stesso Epicuro. Prima di concludere, vale forse la pena osservare, fra l'altro, che la testimonianza lucreziana potrebbe costituire un ulteriore indizio dell'esistenza di una polemica tra Epicurei e Cirenaici sulla questione dei *πάθη*, e in particolare sulla portata epistemologica riconosciuta a quest'ultimi. Per i Cirenaici, i *πάθη* rappresentano dei messaggeri infallibili in riferimento alla nostra sfera interiore, laddove «il substrato esterno» è «inapprensibile (*ἀκατάληπτον*)» poiché «l'affezione che ci capita di subire non ci dà informazione di niente altro se non di se medesima» (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 191-200 = SSR IV A 213; trad. Russo). Il nostro provare piacere (o dolore), per i Cirenaici, è inscindibile dal nostro pensare razionalmente ciò che stiamo percependo (cfr. Plutarch., *Quaest. Conv.*, V 1, 2, 674A-B = IV A 206; Diog. Laert., II, 90 = SSR IV A 172). Gli Epicurei, invece, ritengono che i piaceri siano la risultante degli impatti provocati dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali del soggetto. In altri termini, uno dei motivi di disaccordo tra le due scuole risiede nella disputa intorno al ruolo giocato dall'intelletto nell'esperienza del piacere (si veda in special modo Warren, 2013, pp. 95-6). Per i Cirenaici, il modo in cui *concepiamo* gli oggetti che ci circondano è un elemento costitutivo dell'esperienza che facciamo di loro in quanto piacevoli o dolorosi. Di conseguenza, i *πάθη* non possiedono di per sé alcuna garanzia di corrispondenza con il modo in cui l'oggetto esperito effettivamente esiste. Gli Epicurei, dal canto loro, considerano i *πάθη* di piacere e dolore come criteri di verità relativi al mondo esterno: «it is important for them to insist that no matter how the subject conceives of the object that is the source of a pleasant experience, there is always some veridical pleasant experience on which we can rely» (Warren, 2013, p. 98). Riconoscendo ai *πάθη* una tale funzione, gli Epicurei sono però costretti ad ammettere che l'esperienza veritiera del piacere ci fornisce *esclusivamente* una verità assai circoscritta e qualificata. Solo in relazione a questo tipo di verità, i sensi non si ingannano (ivi, p. 99). L'esplicito riferimento agli oggetti esterni che troviamo nella posizione epicurea sposta il *focus* della questione dal *come* veniamo "impressionati" alla *causa* dell'impressione/affezione stessa, contribuendo, in questo modo, a ridurre l'incolmabile divario tra la nostra esperienza e la realtà esterna. E sono dell'avviso che, a tal riguardo, la trattazione lucreziana si riveli vantaggiosa al fine di una migliore e più chiara comprensione del dettato di Epicuro, poiché il poeta si preoccupa

di enfatizzare il contenuto veridico fornito dai *πάθη* anche là dove non v'è traccia di un qualche intervento della mente. Quest'ultima, infatti, interviene, nelle vesti di un *νήφων λογισμός*, *solo* in un secondo momento, permettendoci di valutare piaceri e dolori sul lungo termine, in opposizione, come suggerito sopra, al precetto cirenaico di porre al primo posto la scelta del piacere presente.

In un'ottica di più ampio respiro, concludo richiamando l'attenzione su due questioni che, spero, possano risultare interessanti, anche per i meno avvezzi alle specificità del pensiero lucreziano e, in generale, epicureo. Innanzitutto, come accennato in apertura della mia relazione, i passi analizzati, e specialmente le sezioni del *DRN*, contribuiscono, a mio avviso, a rimarcare il ruolo “fondativo” detenuto, in seno alla *αἴρεσις* epicurea, da quelle due passioni “elementari”, piacere e dolore, troppo spesso poste a margine negli studi inerenti alla dottrina del canone epicureo. In secondo luogo, ritengo che quanto emerso non possa che favorire e incoraggiare la lettura di un Lucrezio non (pienamente) “fondamentalista”³³; senza voler però addentrarmi nelle spinose questioni che quest'ultima affermazione inevitabilmente dischiuderebbe, ciò che indubbiamente vale la pena sottolineare è l'imprescindibilità di un attento e accurato esame dei versi lucreziani al fine di meglio comprendere il pensiero di Epicuro e l'evoluzione dello stesso nel corso della storia del *Κῆπος* a lui successiva.

Nota bibliografica

- ANNAS J. (ed.) (2001), *Cicero. On moral ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARRIGHETTI G. (1952), *Sul valore di epilogizomai, epilogismos, epilogisis nel sistema epicureo*, in “La parola del Passato”, 7, pp. 119-44.
- ID. (ed.) (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.
- ASMIS E. (1999), *Epicurean Epistemology*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 260-94.
- BAILEY C. (ed.) (1947), *Titus Lucreti Cari. De Rerum Natura*, 3 vols., Clarendon Press, Oxford.
- BOWN A. (2016), *Epicurus on Truth and Falsehood*, in “Phronesis”, 61, pp. 463-503.
- BRUNDSCHWIG J. (1986), *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 113-44.
- DEUFERT M. (ed.) (2019), *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*, De Gruyter, Berlin.
- DIANO C. (1974), *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze.

³³ Il richiamo è naturalmente al Lucrezio “fondamentalista” di Sedley (1998).

- DORANDI T. (2017), *La nuova cronologia della "Villa dei Papiri" a Ercolano e le sorti della biblioteca di Filodemo*, in "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft", 41, pp. 181-203.
- ERLER M. (2010), Νήφων λογισμός: *A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero greco*, in "Cronache Ercolanesi", 40, pp. 23-9.
- EVERSON S. (1990), *Epicurus on the truth of the senses*, in Id. (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 161-83.
- GIANCOTTI F. (ed.) (1994), *Tito Lucrezio Caro. La natura*, Garzanti, Milano.
- GLIDDEN D. K. (1979), *Epicurus on Self-Perception*, in "American Philosophical Quarterly", 16, pp. 297-306.
- GRILLI A. (2002), *Vita contemplativa*, Paideia, Brescia.
- HEßLER J. E. (Hrsg.) (2014), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Schwabe, Basel.
- INDELLI G., TSOUNA-MCKIRAHAN V. (eds.) (1995), [*Philodemus*], [*On Choices and Avoidances*], Bibliopolis, Napoli.
- ISNARDI PARENTE M. (ed.) (1980), *Speusippo. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli.
- KENNEDY G. A. (ed.) (2007), *Aristotle. On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, Oxford University Press, Oxford (1^a ed. 1991).
- KOENEN M. (1997), *Lucretius' Olfactory Theory in De rerum natura IV*, in K. Algra, M. Koenen, P. H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, pp. 163-77.
- KONSTAN D. (2006), *Epicurean Passions and the Good Life*, in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 194-205.
- ID. (2007), *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Vita e Pensiero, Milano.
- ID. (2008), *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens.
- ID. (2015), *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 151-8.
- LAURSEN S. (1995), *The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, in "Cronache Ercolanesi", 25, pp. 5-109.
- LAUTNER P. (1989), *Das Verhältnis von Πάθος und Aisthesis bei Epikur*, in "Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis", 25, pp. 23-7.
- LEONE G. (2002), *Epicuro, Della natura, Libro XXXIV (PHerc. 1431)*, in "Cronache Ercolanesi", 32, pp. 7-135.
- EAD. (2018), *Il PHerc. 1811/335: Epicuro, Sulla natura, libro III?*, in "Cronache Ercolanesi", 48, pp. 5-24.
- MASI F. G. (2006), *Epicuro e la filosofia della mente. Il xxv libro dell'opera Sulla Natura*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- MASO S. (2012), *Filosofia a Roma: dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma.
- MILOŠ A. G. (2015), *Epicurean Perceptual Content*, in "Prolegomena", 14/2, pp. 167-91.
- MITSIS P. (2018), *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, a cura di E. Piergiacomi, Carocci, Roma.

- MOREL P.-M. (2009), *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris.
- ID. (2015), *Esperienza e dimostrazione in Epicuro*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 131-47.
- NÉMETH A. (2017), *Epicurus on the Self*, Routledge, London-New York.
- PAPINI M. (2018), *Il Canone di Policleto*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 5-42.
- PROST F. (2012), *La mesure des affections dans l'épicurisme*, in “Pallas”, 88, pp. 71-81.
- PUGLIA E. (ed.) (1988), *Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012), Bibliopolis, Napoli.
- RUNIA D. T. (2018), *Epicurus and the Placita*, in J. Mansfeld, D. T. Runia (eds.), *Aëtiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Brill, Leiden-Boston, pp. 377-432.
- SCHOFIELD M. (1996), *Επιλογισμός: An Appraisal*, in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, pp. 221-37.
- SEADLEY D. N. (1973), *Epicurus, On Nature, Book XXVIII*, in “Cronache Ercolanesi”, 3, pp. 5-83.
- ID. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010), *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in A. Antonini, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensis*, vol. 1, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 63-8.
- ID. (2017), *Epicurean versus Cyrenaic Happiness*, in R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford University Press, Oxford, pp. 89-106.
- ID. (2018), *Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 105-22.
- SMITH M. F. (ed.) (1993), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli.
- SOLMSEN F. (1986), *Αισθησις in Aristotelian and Epicurean Thought*, in C. J. Classen (Hrsg.), *Probleme der Lukrezforschung*, Olms, Hildesheim, pp. 151-72.
- STRIKER G. (1974), *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in “Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen”, 2, pp. 48-110 (ristampato in Striker, 1996, pp. 22-76).
- ID. (1977), *Epicurus on the truth of sense-impressions*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 59, pp. 125-42 (ristampato in Striker, 1996, pp. 77-91).
- ID. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR C. C. W. (ed.) (1980), *All Perceptions Are True*, in M. Schofield, J. Barnes, N. Burnyeat (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 105-24.
- TSOUNA V. (1998), *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EAD. (2016), *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, pp. 113-49.

- TUTRONE F. (2012), *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Edizioni ETS, Pisa.
- VERDE F. (ed.) (2010), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma.
- ID. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- ID. (2016), *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio*, in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 335-68.
- ID. (2018a), *Ancora a proposito delle ultime parole di Socrate: Pl., Phd., 118a7-9*, in “RCCM”, 60/2, pp. 399-413.
- ID. (2018b), *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, in “Lexicon Philosophicum” (Special Issue 2018: *Hellenistic Theories of Knowledge*), pp. 79-104.
- ID. (2018c), *I πάθη di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in “Elenchos”, 39/2, pp. 205-30.
- VOGT E. (2016), *All Sense-Perceptions are True. Epicurean Responses to Skepticism and Relativism*, in J. Lezra, L. Blake (eds.), *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 125-43.
- WARREN J. (2006), *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2009), *Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 36, pp. 249-81.
- ID. (2013), *Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Πάθος*, in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 85-103.
- ID. (2014), *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- ID. (2019), *Epicurus on the false belief that sense-impressions conflict*, in “Philosophie antique”, 19, pp. 7-28.
- WHITE S. (2004), *Lyc0 and Hieronymus on the Good Life*, in W. W. Fortenbaugh, S. White (eds.), *Lyc0 of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities XII, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 389-409.

Sogno e follia.
Il problema delle alterazioni
della personalità nel
Cours de psychologie di Jules Lachelier*
di Denise Vincenti**

Abstract

In his *Cours de psychologie*, held at the École Normale Supérieure of Paris in 1865-66, Jules Lachelier devotes a lesson to the problem of dreams and madness. The choice to include this topic in a psychology course might seem surprising. Although the problem of dreams had already fascinated several French philosophers of the first half of the nineteenth century (e.g. Maine de Biran, Théodore Jouffroy, Albert Lemoine), it was quite unusual, at the time, to feature such an analysis in a university course. This becomes quite clear by looking at the French syllabus, which was defined by Victor Cousin in the 1840s and followed by the majority of professors and philosophers. The aim of this paper is thus to investigate why Lachelier decided to address the problem of dreams and madness in his course, and to show the theoretical reasons underlying this study. Indeed, the main question addressed by Lachelier's inquiry is: does a purely sensitive life exist? And what relations does it entertain with the personality of individuals?

Keywords: Jules Lachelier, Psychology, French Spiritualism, Dreams, Madness.

È il 1865 quando Jules Lachelier, da poco nominato *maître de conférences* all'École Normale Supérieure di Parigi, viene incaricato di tenere un corso di psicologia presso la prestigiosa accademia francese. L'assegnazione di un insegnamento di psicologia per il corso di studi filosofici era, al tempo, prassi ben consolidata. A partire dalle riforme universitarie promosse dal filosofo spiritualista Victor Cousin negli anni Quaranta dell'Ottocento, la psicologia aveva rappresentato la principale chiave di accesso alle questio-

* Ringrazio i revisori anonimi del "Bollettino della Società Filosofica Italiana" per i preziosi consigli e i suggerimenti bibliografici.

** Università degli Studi di Firenze; denise.vincenti@gmail.com.

ni di ordine filosofico e metafisico, in virtù dell'idea – propria dello spiritualismo di Cousin – che lo studio dei fatti di coscienza potesse rivelare quei princìpi generali e universali che stanno non solo al fondo dell'anima ma anche della realtà esterna (Cousin, 1826, pp. 242-52). In qualità di Ministro dell'Istruzione pubblica¹, Cousin aveva, infatti, definito minuziosamente le varie sezioni in cui i corsi di filosofia, tenuti presso i Licei e le Università francesi, dovevano articolarsi: accanto alla Logica, alla Morale e Teodicea, e alla Storia della filosofia figurava, nel nuovo programma di studi, una parte dedicata alla Psicologia (Cousin, 1841, pp. 76-9; cfr. Brooks, 1998, pp. 41-55). E tale parte doveva costituire, negli intenti del Ministro, la prima e fondamentale sezione di ogni insegnamento filosofico, giacché il suo oggetto d'analisi (i fatti di coscienza) riusciva ad apportare quel grado di «certezza» nella conoscenza dell'anima e del mondo che è il fine di ogni incedere speculativo (Cousin, 1841, p. 76).

Baluardo della corrente spiritualista e fedele custode della tradizione cousiniana, l'École Normale di Parigi si faceva, ancora negli anni Sessanta del XIX secolo, promotrice di questa riforma universitaria, continuando a modellare i propri corsi secondo i dettami di Cousin. Sotto questo punto di vista, l'incarico didattico affidato a Lachelier nel 1865 s'inserisce perfettamente nell'idea di "filosofia" che la scuola spiritualista aveva maturato nel corso dell'Ottocento. Il *Cours de psychologie* (Lachelier, 1865-66)², in particolare, rappresenta per il giovane Lachelier una delle prime occasioni d'insegnamento in ambito universitario. Conseguita l'*agrégation* in filosofia, Lachelier aveva avuto occasione di lavorare presso vari Licei francesi: dopo un'iniziale permanenza a Tolosa e Caen, era stato nominato nel 1861 professore di Logica al Liceo Imperiale d'Anger e di Letteratura francese all'École préparatoire à l'enseignement supérieur della medesima città, per poi fare ritorno a Parigi l'anno successivo come professore di Logica al Liceo Bonaparte (Lachelier, 1933a, pp. 11-3; cfr. Séailles, 1920). In questo periodo di peregrinazioni – che caratterizzava, peraltro, la fase di apprendistato di ogni *agrégé* –, cruciale per la sua formazione filosofica era stato l'incontro con Félix Ravaisson, al quale lo avrebbe legato una sincera amicizia, consolidata dalla passione per Platone e Aristotele, nonché una certa, comune insofferenza per il "credo" cousiniano (Lachelier, 1933a, pp. 8-10). Vale la pena ricordare che Ravaisson, sebbene rimasto sempre al di fuori dell'ambito universitario, rappresentava al tempo una delle principali voci di dissidenza contro la dottrina di Cousin; suo sarà, infatti, il

¹ Sul ruolo politico e istituzionale di Cousin, cfr. Vermeren (1995).

² Il manoscritto del corso di psicologia di Lachelier, ad oggi ancora inedito, è conservato presso la Bibliothèque Ulm-Lettres et Sciences Humaines dell'École Normale Supérieure di Parigi.

progetto di creazione di una nuova corrente spiritualista (Ravaisson, 1867, p. 275), alla quale aderiranno, in varia misura, pensatori come Émile Boutroux, Maurice Blondel, Henri Bergson e Lachelier stesso (Gouhier, 1942, p. 22)³. Non è allora un caso che, nel 1864, in qualità di commissario per l'abilitazione all'insegnamento di Lachelier, Ravaisson affermasse: «Quando si ascolta M. Lachelier, ci si accorge ben presto di avere a che fare non soltanto con un professore di filosofia, ma con uno spirito filosofico di prim'ordine» (Lachelier, 1933a, p. 13, trad. mia).

L'entrata all'École Normale avviene, dunque, sotto l'egida e i buoni auspici di Ravaisson, il quale verosimilmente seppe influenzare, in questa fase, le riflessioni filosofiche di Lachelier⁴. Sebbene nei primi articoli e corsi del filosofo possano già essere lette, in filigrana, le principali teorizzazioni della sua dottrina matura – quella, ossia, che troverà compimento nella tesi di dottorato su *Le Fondement de l'induction* del 1871 (Lachelier, 1933b) –, evidente è il debito con il pensiero ravaissoniano e la comunità di vedute tra i due pensatori. D'altronde, anche la riflessione successiva di Lachelier sarà caratterizzata da un continuo sforzo di sintesi tra l'idealismo kantiano – del quale riuscirà a dare una lettura più attenta e accurata rispetto alle semplificazioni dell'esegesi francese precedente⁵ – e lo spiritualismo di Maine de Biran e Ravaisson (Ragghianti, 2009, p. 6). Se, come si è detto, questa prossimità allo spiritualismo anti-cousiniano e “dissidente” di Ravaisson – che in altri autori, come Paul Janet, prenderà il nome di spiritualismo *liberale* (Parodi, 1920, pp. 28-9) – è individuabile in vari luoghi della produzione di Lachelier, pare non far difetto, sotto questo riguardo, anche il programma di studi del 1865-66. Il corso di psicologia di Lachelier presenta, infatti, una peculiarità: accanto alle tradizionali lezioni sulle facoltà dell'anima, sul pensiero, il giudizio, il ragionamento e la libertà, Lachelier decide di dedicare una lezione ai temi del sogno e della follia (Lachelier, 1865-66, ff. 38-41). La scelta di includere una simile sezione in un corso tenuto presso la celebre accademia parigina può, sotto vari punti di vista, destare un certo stupore. Sebbene, infatti, la questione del sogno – e, soprattutto, della parallela alterazione della personalità – avesse già catturato l'attenzione di molti filosofi spiritualisti della prima metà dell'Ottocento francese, assai poco diffusa era la pratica di dedicare parte di un insegnamento di psicologia a tale questione. Interessante pare

³ Riguardo all'influenza di Ravaisson sulle generazioni successive si vedano anche Janet (1873); Léger (1901); Parodi (1920); Benrubi (1933).

⁴ Fatto che si può evincere dalla fitta corrispondenza tra i due filosofi in quegli anni, cfr. Lachelier (1933a).

⁵ Sulla ricezione di Kant in Francia, cfr. Azouvi, Bourel (1991); Fedi (2018, pp. 343-74 su Lachelier e Kant).

allora domandarsi che cosa abbia spinto un pensatore come Lachelier a prendere parzialmente le distanze dal *syllabus* accademico e presentare ai suoi studenti una tematica dalle implicazioni certamente filosofico-psicologiche, ma anche, e soprattutto, medico-psichiatriche.

1. Il sogno e la follia nella filosofia del primo Ottocento

Prima di prendere in esame la lezione di Lachelier sul sogno e la follia, è bene rivolgere l'attenzione a due questioni fondamentali: quali rapporti sussistono tra i fenomeni del sogno e della follia; e in che termini la filosofia francese precedente aveva inteso darne spiegazione. Sebbene, come si avrà modo di specificare, la riflessione filosofica, e specificamente spiritualista, del primo Ottocento non fosse stata insensibile a questa interrogazione, profondendosi al contrario in varie disquisizioni sul tema, una simile analisi non penetrerà che con grande difficoltà nei corsi universitari, e solo in una fase successiva riuscirà a trasformare l'idea stessa di insegnamento psicologico.

Per comprendere questa transizione, una prima questione da analizzare è in che misura il sogno e il sonno si colleghino al problema dei disordini mentali. Benché il sonno non rappresenti, di per sé, un fenomeno morboso della mente o una complicazione dello stato di malattia, questo tema è stato in varie occasioni, e da più parti, utilizzato come principale chiave di lettura della follia. Le ragioni sono facili a determinarsi. Anzitutto, una delle sue varianti più caratteristiche, il *sonnambulismo*, era da molti medici considerata una nevrosi straordinaria, al pari della catalessia, dell'epilessia e dell'isteria, implicando che il sonno, per quanto dinamica naturale, fosse anche passibile di perversione morbosa (Cerise, 1843, pp. XXIII-XXV). Secondariamente, il sogno era spesso descritto come uno stato di assoluto dominio dell'*istintività*, la qual cosa lo rendeva assai simile al delirio allucinatorio della follia (Moreau de Tours, 1845, pp. 29-37, 146; Lélut, 1852; Maury, 1865). Già l'anatomista George Cuvier, a inizio Ottocento, sosteneva che, per farsi un'idea di che cosa fosse l'istinto, si dovesse dire che «gli animali hanno nel loro *sensorio* delle immagini e sensazioni innate e costanti che li determinano nell'azione, come le sensazioni ordinarie e accidentali li determinano comunemente. È una specie di sogno o di visione che li insegue sempre; e, per ciò che riguarda l'istinto, li si può considerare come delle specie di sonnambuli» (Cuvier, 1817, p. 54, trad. mia). Lo stretto rapporto tra sogni e istinto, promosso e avallato da più personalità del mondo medico e scientifico, faceva, dunque, sì che la fantasmagoria del sogno simulasse e rendesse accessibile alla coscienza di tutti quel fenomeno che stava alla base del delirio della follia: l'automatismo intellettuale. Così come il folle è incatenato a una sequenza d'immagini e idee automatiche dalle quali non può affrancarsi,

allo stesso modo l'uomo addormentato, e – ancor più – il sonnambulo, vive in sé l'ineffabilità della sua sfera istintiva. Il *rêve* diveniva, in altre parole, la principale via d'accesso all'interiorità del folle. E le considerazioni che potevano esser fatte su questa dinamica naturale dovevano valere, di riflesso, anche per gli stati di delirio allucinatorio.

Sancito lo stretto rapporto di familiarità tra sogno e follia, svariate erano le implicazioni teoriche che la filosofia poteva trarre da questo raffronto. Una delle prime, fondamentali riflessioni a riguardo è rappresentata dalla dottrina di Maine de Biran e dalla sua indagine sulla permanenza o meno della ragione nel dormiente (e, di riflesso, nel folle). Nelle sue *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, Biran giunge a sancire quanto segue:

1° Che il sonno non può che consistere nella sospensione dello stato di sforzo, ovvero dell'azione presente d'una volontà o forza motrice sugli organi a lei sottomessi;

2° Che tutte le cause secondarie capaci di produrre il sonno, non sono altro che quelle che possono interrompere tale sforzo, impedendo o sospendendo l'azione della volontà, portando la loro influenza sia sullo strumento o organo immediato per il quale tale forza si esercita, sia sulle parti subordinate alla sua azione, interrompendo le comunicazioni che legano la forza motrice con gli organi mobili;

3° Che tutte le circostanze accessorie del sonno, tutti i fenomeni che esso presenta, non possono che essere dedotti da questa interruzione o da un principio comune di sospensione dello sforzo e delle facoltà volontarie;

4° Che la causa del [sonno] non potrà partire immediatamente dalla vita organica né portare la sua influenza diretta sugli organi di questa vita, i quali, trovandosi posti al di fuori di ogni dipendenza assoluta della volontà, non sono in alcun modo affetti in maniera diretta dalla sua sospensione, per quanto possano esserlo in maniera indiretta (Maine de Biran, 1841, pp. 221-2; 1984, p. 87, trad. mia)⁶.

Analizzando le diverse cause che possono condurre al sonno, Biran (1841, p. 222; 1984, p. 88) mostra come queste siano le medesime che interdicono l'azione della volontà o che, quantomeno, ne sospendono il libero esercizio. Tra le cause passive si annoverano, infatti, la lassitudine, l'ebbrezza, i veleni e le malattie del sistema nervoso, mentre è causa attiva del sonno lo sforzo che compiamo per prolungare lo stato di veglia, il quale si presenta come una vera e propria legge dell'abitudine (ivi, 1841, p. 224; 1984, p. 89). Quel che resta, ad ogni modo, dell'analisi biraniana è che, quali che ne siano le cause scatenanti, il sonno traduce uno stato di totale assenza di

⁶ Per i testi biraniani, si citerà sia dall'edizione Cousin – per motivi filologici relativi alle fonti effettivamente consultate da Lachelier –, sia dall'edizione critica Azouvi. Si segnala, inoltre, che una prima edizione delle *Considérations* era stata pubblicata da Cousin nel 1837 (cfr. Maine de Biran, 1837).

volontà e coscienza nel dormiente. L'immaginazione, la memoria, il razziocinio sono sospesi e annullati. Al contrario, i movimenti oscuri e profondi della vita organica, come la circolazione sanguigna, la respirazione, la digestione, le diverse secrezioni, ecc., aumentano la loro energia (1841, p. 219; 1984, p. 87), mettendo in azione la sfera passiva della sensibilità e dell'immaginazione involontaria.

Simili osservazioni non avevano, a ben vedere, altro scopo che avvalorare la teoria biraniana della follia come assenza di ragione e di volontà: «Si noti – scrive il filosofo – che nella gradazione di questi fenomeni, la stessa causa che, portata all'eccesso, conduce a un sonno completo, a un grado inferiore produce l'esaltazione e il delirio. Questi due tipi di fenomeno sono dunque affatto congeneri; essi paiono dipendere dalle medesime cause, e si manifestano o caratterizzano per la stessa circostanza essenziale» (ivi, 1841, p. 223; 1984, p. 88, trad. mia). Sia il sonno sia la follia nascono, infatti, dal predominio della vita sensibile e passiva sulla volontà e la chiara coscienza. In una parola, dall'istinto. E poiché il dormiente e il folle paiono aver smarrito ogni capacità di tornare su se stessi, dominandosi e conoscendosi, la loro interiorità si assorbe, annullandosi, nella dimensione animale. Colui che non ha più potere sulla sua volizione è *ipso facto*, per Biran, comparabile all'animale e, alla stregua di quest'ultimo, preda dell'istinto e del cieco fatalismo organico.

Sulla scia delle riflessioni biraniane, ma con l'intento di superarne le implicazioni più marcatamente riduzioniste, lo spiritualismo di Cousin e discepoli tornerà a riflettere sul fenomeno del sogno, attenuandone, questa volta, i rapporti con la follia e cercando di mostrare il ruolo della ragione e dell'intelligenza nel *sommeil*. Un chiaro esempio di questa "reazione" è offerto dalla descrizione del sonno ad opera di Théodore Jouffroy. Il sonno, afferma il principale allievo della scuola di Cousin, è un fenomeno dell'anima, non del corpo, ed è pertanto possibile trarre, a seguito di molte esperienze, le seguenti conclusioni:

- 1° Che i sensi soltanto sono intorpiditi nel sonno, mentre lo spirito resta sveglio;
- 2° Che alcuni dei nostri sensi continuano a trasmettere allo spirito le sensazioni imperfette che ricevono;
- 3° Che lo spirito giudica queste sensazioni, e che è in virtù dei giudizi formulati su queste che esso risveglia o non risveglia i sensi;
- 4° Che la ragione per cui lo spirito risveglia i sensi è che la sensazione lo inquieta, poiché inusuale o penosa, o lo avverte di risvegliare i sensi, perché è il segno noto del momento in cui lo si deve fare;
- 5° Che l'anima ha il potere di risvegliare i sensi, ma che essa non vi riesce fino a che non supera con la sua azione l'intorpidimento che li incatena; e che tale intorpidimento è un ostacolo da vincere, che resiste di più o di meno a seconda che sia più o meno profondo (Jouffroy, 1901, p. 234, trad. mia).

Le conclusioni di Jouffroy paiono fare da contrappunto a quelle formulate da Biran nelle sue *Nouvelles considérations*. Abbandonato il fatalismo organico, lo spirito e l'anima restano attivi durante il sonno, accogliendo, organizzando e analizzando le sensazioni che alcuni sensi, non troppo intorpiditi, riescono a trasmettere loro. Ed è in virtù di questo infaticabile e continuo presidio dello spirito che il dormiente, secondo Jouffroy, può risvegliarsi all'ora prestabilita, sobbalzare di fronte a un rumore inaspettato e soprattutto fare, dormendo, dei ragionamenti assai giusti e pure delle piccole scoperte (Jouffroy, 1901, pp. 225-42).

Benché rifiutata dagli allievi della scuola di Cousin, interessati a rimarcare la natura *psicologica* di fenomeni "normali" come quello del sonno, la posizione biraniana, nella sua accentuazione del lato organico e sensibile, avrà invece grande impatto sull'ambiente medico e psichiatrico di metà Ottocento. Un convinto assertore dell'anti-spiritualismo in materia psichiatrica, Moreau de Tours, preferirà adottare – non senza scalpore – l'identità sogno-follia di Biran, anziché far ritorno alle vecchie concezioni anatomopatologiche⁷. Se, infatti, il sonno traduce uno stato di completo predominio delle funzioni organiche e passive, il dormiente è preda dell'attività involontaria della mente, e il folle delle disposizioni organiche della materia cerebrale (Moreau de Tours, 1855, pp. 361-408). I meriti del biranismo, almeno dal punto di vista degli organicisti più radicali, erano, d'altronde, molti e vari. Anzitutto, il connubio sogno-follia, sigillato attraverso il ricorso alla dimensione organico-involontaria, consentiva di affermare che l'alienazione mentale, come il sonnambulismo, non fosse altro che una malattia del sistema nervoso, al pari dell'isteria e dell'epilessia (Dubois d'Amiens, 1875, p. 550). In tutte queste manifestazioni, infatti, si trattava di valutare l'influenza, più o meno nefasta, della sfera organica sul pensiero e sulla volontà, e rilevare il grado di alterazione morbosa. Secondariamente, il folle, in questa prospettiva, risultava privo di ragione: i sogni, contrariamente a quanto sostenuto dai discepoli di Cousin, non celano significati o messaggi rivelatori; il sonno non è un ragionamento alternativo della mente (Dowbiggin, 1991, p. 60)⁸. E il folle, preda delle allucinazioni, non è più razionale o più intelligente del dormiente.

Nonostante la graduale penetrazione delle idee biraniane in ambiente medico, lo spiritualismo continuava a mostrare una certa insensibilità a

⁷ Tali concezioni avevano descritto la follia come il frutto di un difetto congenito dell'organo encefalico (Bichat, 1825), il risultato di stati infiammatori degli organi addominali o sessuali (Cabanis, 1956, pp. 89, 122) o una malattia apiretica del cervello (Broussais, 1828).

⁸ A credere invece nell'importanza della ragione nel sonno e nella follia era lo psichiatra François Leuret (1834, p. 85).

simili declinazioni. Lo stesso concorso emesso, su proposta di Cousin, dall'Académie des Sciences morales et politiques nel 1851 sulla psicologia del *sommeil* pareva non avere altro obiettivo che promuovere un'immagine diametralmente opposta a quella offerta da Biran. Se, infatti, uno psichiatra moderato come Laurent Cerise poteva insorgere contro il bando dell'Accademia, era proprio a causa del suo esclusivismo e della sua vocazione dichiaratamente anti-medica (Cerise, 1857, p. xx). Gli psichiatri, detto altrimenti, non dovevano aver nulla a che fare con le domande messe a concorso: il corpo e l'anima dormono nel sonno completo? Qual è l'influenza del corpo addormentato sull'anima e viceversa? Qual è la differenza tra il sonno e la veglia? Lo psicologo François Lélut proporrà, a riguardo, delle conclusioni assai vaghe e prudenti (Lélut, 1852, pp. 361-91). Il filosofo spiritualista Albert Lemoine ne uscirà, invece, vittorioso. E questo perché la sua idea che l'anima non fosse affatto colpita dal sonno e che continuasse a svolgere interamente la sua funzione, sia nel dormiente sia nel folle, pareva meglio adattarsi all'esigenza di restituire alla filosofia il suo diritto (esclusivo) di parola (Lemoine, 1855, p. 3).

2. Il *Cours de psychologie* di Lachelier e la lezione sul sogno e la follia

In un simile clima di progressivo rifiuto delle derive organiciste della dottrina di Biran, non sorprende notare come i corsi di psicologia tenuti presso le principali università parigine tendessero a evitare un confronto circostanziato con il problema del sogno e della follia. Vero è che già Jouffroy aveva incluso, nei suoi *Mélanges philosophiques*, e segnatamente nella sezione di Psicologia, un capitolo sul sogno (Jouffroy, 1901, pp. 225-42). Tuttavia, come abbiamo visto, il sogno doveva per lui essere inteso come «un fenomeno psicologico, non fisiologico» (ivi, p. 229, trad. mia); ed era, pertanto, superfluo cimentarsi in un qualsivoglia raffronto con un fenomeno organico come la follia. L'inclusione di una simile indagine non era, d'altra parte, prevista neppure dalla riforma di Cousin del 1840. Oltre alle varie branche di cui doveva comporsi la filosofia, Cousin aveva specificato, con dovizia di particolari, i temi che l'insegnante di psicologia avrebbe dovuto affrontare nelle sue lezioni: facoltà dell'anima, idee, sensibilità – purché distinta da tutte le altre facoltà superiori –, ragione, percezione, giudizio, astrazione, memoria, libertà, identità dell'Io e, infine, distinzione dell'anima dal corpo (Cousin, 1841, pp. 76-7).

A questo dettagliato programma avevano aderito e continuavano ad aderire la maggior parte dei professori dei Licei e Università francesi. Nel suo *Cours de philosophie (section Psychologie)* del 1831, il cousiniano Jean-Philibert Damiron non accenna che in poche occasioni al sonno e alla fol-

lia (Damiron, 1831); similamente, lo psicologo spiritualista Adolphe Garnier, nel suo *Précis d'un cours de psychologie* dello stesso anno, non dedica spazio al rapporto sogno-follia (Garnier, 1831). Questa scelta, oltre a ricalcare il modello cousiniano, trova radicamento in uno dei principali assunti dello spiritualismo filosofico: la sostanziale separazione tra anima e corpo e, di riflesso, tra psicologia e fisiologia (Cousin, 1826; Jouffroy, 1872, pp. 165-207). Il dualismo di Cousin e discepoli porta a una progressiva espulsione dell'indagine fisiologica dal discorso filosofico – scelta che nasce, peraltro, come reazione al sensismo di Condillac e alla psicologia oggettiva degli *Idéologues* di fine Settecento. Solo i fatti di coscienza, considerati in purezza, ossia a prescindere dal loro legame con il corpo, possono cadere sotto la lente della filosofia e, più in particolare, della psicologia. Da ciò si comprende la scarsa attenzione dedicata al tema del sogno: lo studio del sogno nei suoi rapporti con la follia non può, infatti, che aprire a una sintesi tra il fisiologico e lo psicologico – sintesi che era già stata tentata, nel 1838, da Ravaisson nel suo studio sull'abitudine (Ravaisson, 1838)⁹ e che sarà poi avvertita come un'urgenza teorica nella sua *Philosophie en France au XIX^e siècle* (Ravaisson, 1867, pp. 176-7).

Alla luce di tali dinamiche, l'eccezionalità del *Cours de psychologie* di Lachelier non può che imporsi all'attenzione. Suddiviso in trentadue lezioni, il corso di psicologia passa dall'analisi della vita sensibile (*vie sensitive*) – e dei relativi limiti della coscienza – e dal problema del sogno-follia, ai temi della percezione, del giudizio, della libertà e dell'immortalità dell'anima, secondo uno schema ascensionale che molto ricorda il progetto filosofico dell'amico e mentore Ravaisson, più che il rigido dualismo "orizzontale" della dottrina di Cousin. In questo ampio programma, l'ottava lezione è consacrata interamente al tema *Du rêve et de la folie* (Lachelier, 1865-66, ff. 38-41). Lachelier informa da subito gli studenti che questa indagine deve essere concepita come una prosecuzione della precedente lezione sulla vita puramente sensibile (ivi, ff. 34-8). Se, infatti, in quell'occasione si era avuto modo di provare la possibilità di una simile vita, diviene ora necessario stabilirne l'esistenza in alcuni uomini o in tutti (ivi, f. 38). L'analisi del sogno e della follia è, dunque, intesa come un'esplorazione delle condizioni effettive e, diremmo, *empiriche* delle ipotesi teoriche di partenza.

Un primo passo verso la dimostrazione dell'esistenza di una *vie sensitive* nell'uomo consiste nell'individuazione ed elencazione degli stati puramente sensibili. Tali stati sono presentati da Lachelier in un rappor-

⁹ Sull'interesse di Ravaisson per i punti di contatto tra psicologia e fisiologia, si vedano Cazeneuve (1958); Contini (2012, pp. 111-34); Piazza (2015, pp. 162-74); mi permetto di rinviare anche al mio Vincenti (2019).

to di continuità, sul quale avremo modo di tornare a breve. Parlando di stati sensibili, afferma Lachelier, si deve anzitutto menzionare la *rêverie* dell'uomo sveglio; in seguito l'allucinazione ipnagogica, ossia quell'allucinazione «che precede il sonno, e in cui si percepiscono gli oggetti con grande chiarezza» (ivi, f. 38, trad. mia); segue il sogno vero e proprio, «nel quale il sentimento della realtà è interamente scomparso» (*ibid.*, trad. mia), e che si compone di vari gradi (sogni vaghi e sogni lucidi, cui vanno aggiunti i fenomeni di sonnambulismo); poi il delirio della febbre; e, infine, il delirio permanente della follia con allucinazione (*ibid.*). La disposizione di questi stati sensibili è, come si è detto, di tipo progressivo – o regressivo, in realtà, se si considera che essa delinea una graduale caduta nella patologia. Il che rivela già una precisa presa di posizione da parte di Lachelier. Contrariamente a quanto sostenuto dalla scuola di Cousin, non si dà qui una separazione netta tra fenomeni puramente psicologici e fenomeni puramente fisiologici, ma una loro continuità fondamentale.

Molti sono, infatti, i caratteri che rendono possibile l'analogia tra il sonno e la follia. *In primis*, la presenza di stati di anestesia o iperestesia. Il dormiente «non vuole, né sente», e tuttavia «il cervello si trova in uno stato di eccitazione assai notevole, poiché ridipinge gli oggetti con una vivacità ben più grande di quella della veglia» (*ibid.*, trad. mia). È così, allora, che alcune sensazioni – come la pesantezza allo stomaco – possono presentarsi con estrema intensità durante il sonno. Parimenti, molti sonnambuli possono dar prova di capacità sensoriali eccezionali, riuscendo a leggere in condizioni di scarsa luce o persuadendosi che il liquido bevuto sia alcolico, quando invece è semplice acqua (ivi, f. 39). Le stesse esperienze si riscontrano nel caso della follia, laddove il folle confonde l'immaginato con il reale: alcuni folli credono, ad esempio, di avere un corpo di ferro o immerso nell'acqua, altri di avere un'escrescenza sulla testa (*ibid.*). L'analogia tra sogno e follia ha, dunque, una sua prima ragion d'essere nella dimensione *fisiologica* e, segnatamente, nei fenomeni di anestesia e iperestesia. Ciò vale, tuttavia, anche dal punto di vista *psicologico*, giacché entrambe le esperienze comportano una sostituzione degli oggetti reali con oggetti immaginari, con la sola differenza che, se nella *rêverie* questa sostituzione avviene per poco tempo e nel sogno si percepiscono oggetti immaginari al posto di quelli reali, nella follia, pur percependo oggetti reali, li si trasforma in immaginari (*ibid.*). Sogno e follia si distinguono, allora, per intensità, ma non per natura. Lunghi dall'appartenere a dimensioni opposte – psicologica l'una, fisiologica l'altra –, essi rappresentano gradi differenti di una medesima dinamica¹⁰.

¹⁰ Lachelier pare qui aderire implicitamente al cosiddetto “principio di Broussais”, per il quale la patologia non è che l'acutizzazione di un fenomeno normale (Broussais, 1828; cfr. Canguilhem, 2013).

Sino a questo punto dell'analisi la prospettiva tracciata da Lachelier pare ricalcare da vicino il continuismo filosofico di Félix Ravaisson, il quale aveva inteso mostrare lo stretto rapporto tra vita sensibile, animale e intellettuale dell'uomo, sciogliendo così la distinzione tra fisiologico e psicologico (Ravaisson, 1838). Il progetto di Ravaisson non si era, tuttavia, fermato a questo. L'individuazione di una continuità essenziale tra sensibilità, animalità e intellettualità aveva comportato anche una parallela estensione dei limiti della *coscienza*: sebbene il termine "coscienza" debba essere applicato precipuamente alla dimensione dell'io e della personalità umana, secondo Ravaisson vi sono ragioni per affermare che un certo grado di coscienza sia rintracciabile anche nelle piante e negli animali, sotto forma di principio direttivo e sintetico del movimento (ivi, trad. it. p. 70). Secondo questa prospettiva, anche il dormiente e il folle, seppur immersi nella vita sensibile e alla mercé della fatalità organica, possiedono ancora una coscienza e possono, in una certa misura, costituirsi come soggetti – contrariamente a quanto affermato da Biran che tendeva a considerarli alla stregua di meri automi (Maine de Biran, 1834, p. 59; 1990, pp. 32-3). Al fondo, allora, dell'indagine sul sogno e la follia dimora anzitutto una preoccupazione di tipo teorico: quali rapporti intrattiene la vita sensibile con la personalità umana?

Una simile domanda compare anche nella lezione di Lachelier sul sogno e la follia: «l'uomo che sogna, ossia che sostituisce percezioni immaginarie a percezioni reali, quest'uomo può essere cosciente della sua personalità?» (Lachelier, 1865-66, f. 39, trad. mia). Su questo interrogativo, le prospettive di Lachelier e Ravaisson divergono profondamente. Secondo Lachelier, infatti, la risposta non può che essere negativa; e non può che esserlo perché la coscienza si esercita solo e soltanto attraverso le altre funzioni intellettuali e, in particolare, attraverso la percezione esteriore. Se, infatti, si è portati a credere che l'attività coscienziale possa darsi anche in assenza di tali condizioni è solo perché l'immaginazione, riducendo l'anima a un oggetto – al pari di quelli della realtà esteriore –, astrae la coscienza dal suo rapporto effettivo con il mondo (*ibid.*). Al contrario, afferma Lachelier, l'uomo sa di essere un io solo perché pensa determinate cose, e ciò che lo distingue dagli altri uomini è il fatto di avere tale o tal'altra percezione. Ne deriva, allora, che la coscienza dell'io non è separata dalla percezione del non-io e che l'io è un elemento della conoscenza delle cose esterne (*ibid.*). D'altronde, come mostrato da Kant, le due autentiche condizioni della conoscenza sono la presenza dell'oggetto, nella sua collocazione spazio-temporale, e la nostra capacità di legare tra loro le percezioni e vedere negli eventi delle relazioni di causalità ed effetto (ivi, f. 40). «Così l'uomo che pensa sussume le cose che percepisce a delle leggi. Ecco ciò che costituisce il pensiero: sopprimete le leggi, niente

più pensieri; sopprimere i pensieri, niente più io» (*ibid.*, trad. mia). Colui che ha perso la capacità di distinguere il vero dal falso e di unire le percezioni in leggi costanti ha perso, secondo Lachelier, il sentimento della propria personalità. Tale è, infatti, il caso del dormiente e del folle, i quali, sganciati da ogni rapporto conoscitivo con la realtà, risultano, per questo stesso motivo, privati del loro io e della loro identità personale. Rifiutare una simile conclusione significa abbracciare lo scetticismo radicale. Vi è personalità solo quando si è in grado di distinguere il vero dal falso, il reale dall'immaginato, la veglia dal sonno (*ibid.*).

La soluzione profilata da Lachelier riprende i termini della dottrina ravaissoniana, sovvertendone però le conclusioni – con un originale ritorno alla dottrina di Biran, attraverso la mediazione di Kant¹¹. La lezione sul sogno e la follia si conclude, infatti, con l'affermazione che non solo non vi è dubbio che «uno stato sensibile nella coscienza sia possibile, ma che esso esista realmente nel sogno, nella follia e negli stati che vi si rapportano» (ivi, f. 41, trad. mia). Similmente a quanto sostenuto da Biran, la vita dell'anima ha, per Lachelier, più piani e regioni: essa può abbassarsi al livello degli organi, trasformandosi in spontaneità immanente al meccanismo naturale – e così il pensiero si aliena da se stesso, diventando natura –, oppure innalzarsi sino alle più alte sfere spirituali. Nella vita sensibile, l'essere però non conosce lo stato che subisce, non lo rapporta a una causa esterna, né a un io. Sensazioni, immagini, tendenze, piaceri e pene si sviluppano senza che l'essere le leghi tra loro e opponga loro un'azione sintetica in grado di dominarle (cfr. Séailles, 1920, pp. 96-7). In una parola, la coscienza è qui annullata o reificata, al punto che l'uomo non può più, a rigore, dirsi tale. L'idea di coscienza proposta da Lachelier, grazie anche alla sua lettura di Kant, è, infatti, strettamente connessa al piano conoscitivo. Qui la coscienza più che spirito è *pensiero*. E, in quanto tale, per esercitarsi, richiede un costante rapporto con la realtà esterna. In Ravaisson, invece, l'idea di coscienza presentava confini molto ampi, arrivando a identificarsi con una nozione, alquanto generica, di *razionalità*. Una razionalità, si noti bene, che non coincide con il semplice ragionamento, ma che indica un adattamento – anche istintivo, intuitivo o spontaneo – dei mezzi ai fini. Così concepita, allora, la coscienza ravaissoniana poteva applicarsi alle piante, agli animali, ai dormienti e ai folli, poiché i loro pensieri e gesti, per quanto apparentemente incoerenti, presentano sempre degli scopi e delle finalità. Una simile conclusione non poteva certo trovare risonanza nell'idealismo di Lachelier. E non sorprende, infatti, che qualche anno dopo, pur nella sua indiscussa adesione allo spiritualismo di

¹¹ Non pare, invece, esserci un richiamo, da parte di Lachelier, alla dottrina di Hegel, che pure aveva considerato il rapporto sogno-follia (Hegel, 1986).

Ravaisson, egli denunciasse a Secrétan «gli aspetti e soprattutto le parvenze *naturaliste*» di questa dottrina (Millet, 1959, p. 173, trad. mia).

Conclusioni

La lezione di Lachelier sul sogno e la follia presenta tratti di indubbia originalità e offre un'occasione di rilettura dei principali dibattiti psicologici e filosofici della seconda metà dell'Ottocento. Recuperando un tema che era già stato caro a Maine de Biran e applicando a questa indagine una torsione teorica interessante – grazie anche alla mediazione kantiana –, Lachelier riporta all'interno dei corsi universitari una questione che aveva appassionato soprattutto il discorso filosofico extra-accademico.

In discontinuità rispetto ai programmi di studio fissati da Cousin, Lachelier indaga i complessi rapporti tra psicologia e fisiologia, tra coscienza e vita sensibile, cercando di mostrare come tra questi due estremi sussistano degli elementi di sutura, ma anche delle differenze qualitative che non devono rimanere sottotraccia. Sebbene risulti difficile attribuire a questo corso una portata rivoluzionaria, in termini di effettive conseguenze sul sistema universitario, resta innegabile la sua capacità di immortalare quel periodo di vivacità culturale e di rinnovamento che stava al tempo caratterizzando la filosofia spiritualista. Venuto gradualmente meno il potere politico di Cousin, vari autori iniziavano ad auspicare un rinnovamento di questa corrente di pensiero e una presa di distanza dalle vedute spesso troppo restrittive del suo iniziatore. Una di queste spinte riformatrici sarà quella che porterà, negli anni Settanta dell'Ottocento – e in risposta alla nascita di una concezione sperimentale della psicologia (Carroy, Plas, 1996; Nicolas, 2016) –, all'apertura della filosofia al sapere scientifico e medico. Nel 1879, infatti, Paul Janet, principale responsabile dei corsi di psicologia alla Sorbonne, deciderà di includere per la prima volta in un manuale di filosofia un capitolo dedicato agli studi fisiologici (Janet, 1879); e, nel 1896, di proporre la creazione di un corso di Psicologia sperimentale alla Sorbonne – sulla scia di quello tenuto da Théodule-Armand Ribot al Collège de France (Janet, 1888; cfr. Nicolas, 1999; 2000).

Lo studio di Lachelier si pone, dunque, all'intersezione tra due fasi dello spiritualismo francese: la fase della dottrina cousiniana, restia a ogni connubio con discipline che non fossero strettamente connesse alla dimensione filosofica, e quella dello spiritualismo del secondo Ottocento, animata da desideri di rinnovamento e posta di fronte alle sfide provenienti dal mondo scientifico e all'emersione di nuovi approcci sperimentali in materia psicologica. Se Lachelier sarà ricordato soprattutto per il suo recupero della dottrina kantiana e meno per il suo impegno nella riforma della psicologia accademica, non bisogna tuttavia dimenticare che sarà proprio a lui che

Henri Bergson dedicherà la sua tesi di dottorato su *Les données immédiates de la conscience* (Bergson, 1963, p. 2), sancendo così l'inizio di una nuova stagione della riflessione francese in cui fisiologia, psicologia e metafisica s'intrecciano per dare forma a originali e inattese soluzioni teoriche.

Nota bibliografica

- AZOUVI F., BOUREL D. (1991), *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, Paris.
- BENRUBI J. (1933), *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 voll., Alcan, Paris, vol. II.
- BERGSON H. (1963), *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], in Id., *Cœuvres*, éd. A. Robinet, PUF, Paris (2^a ed.), pp. 1-157 (nuova edizione: a cura di F. Worms, PUF, Paris 2013).
- BICHAT M. F. X. (1825), *Anatomie pathologique: dernier cours de Xavier Bichat*, éd. P.-A. Béclard, F.-G. Boisseau, Baillière, Paris, cap. XV, *Maladies du système nerveux*, art. III, *De la Folie*.
- BROOKS J. I. (1998), *The Eclectic Legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, University of Delaware Press, Newark.
- BROUSSAIS F.-J.-V. (1828), *De l'Irritation et de la Folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris.
- CABANIS P. J. G. (1956), *Rapports du physique et du moral de l'homme* [1802], in Id., *Cœuvres philosophiques de Cabanis*, 2 voll., éd. C. Lehec, J. Cazeneuve, PUF, Paris, vol. I, pp. 105-631.
- CANGUILHEM G. (2013), *Le normal et le pathologique* [1966], PUF, Paris, cap. I, par. II, *Auguste Comte et le "principe de Broussais"*.
- CARROY J., PLAS, R. (1996), *The Origin of French Experimental Psychology, Experiment and Experimentation*, in "History of the Human Sciences", 9, pp. 73-84.
- CAZENEUVE J. (1958), *La philosophie médicale de Ravaisson*, PUF, Paris.
- CERISE L. (1843), *Introduction*, in "Annales médico-psychologiques", 1, pp. I-V.
- ID. (1857), *Introduction*, in M. Macario, *Du Sommeil, des Rêves, et du Somnambulisme dans l'état de santé et de maladie*, Perisse frères, Paris, pp. VII-XXV.
- CONTINI A. (2012), *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano-Udine.
- COUSIN V. (1826), *Fragments philosophiques*, Ladrangé, Paris.
- ID. (1841), *Recueil des principaux actes du Ministère de l'Instruction publique du 1^{er} mars au 28 octobre 1840*, Langlois et Leclercq, Paris.
- CUVIER G. (1817), *Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et introduction à l'anatomie comparée*, 4 voll., vol. I: *Introduction, les mammifères, les oiseaux*, Deterville, Paris.
- DAMIRON J.-P. (1831), *Cours de philosophie*, 3 voll., vol. I: *Psychologie*, Hachette, Paris.
- DOWBIGGIN I. (1991), *Inheriting Madness: Professionalization and Psychiatric Knowledge in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

- DUBOIS D'AMIENS F. (1875), *Folie*, in *Dictionnaire des Sciences philosophiques, par une société de Professeurs et de Savants* [1844], éd. A. Franck, Hachette, Paris (2^e ed.).
- FEDI L. (2018), *Kant, une passion française 1795-1940*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- GARNIER A. (1831), *Précis d'un cours de psychologie*, Hachette, Paris.
- GOUHIER H. (1942), *Introduction*, in Maine de Biran, *Œuvres choisies*, Aubier, Paris, pp. 5-32.
- HEGEL G. W. F. (1986), *Werke*, 20 voll., vol. X: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], parte terza: *Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- JANET P. (1873), *Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste, d'après le Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle de F. Ravaisson*, *Le Fondement de l'induction de J. Lachelier et La Liberté et le Déterminisme de A. Fouillée*, in "Revue des Deux Mondes", 108, pp. 363-88.
- ID. (1879), *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Delagrave, Paris.
- ID. (1888), *Une Chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France*, in "Revue des Deux Mondes", 86/58, pp. 518-49.
- JOUFFROY T. (1872), *De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, in Id., *Nouveaux mélanges philosophiques* [1842], Hachette, Paris (3^e ed.), pp. 165-205.
- ID. (1901), *Mélanges philosophiques* [1833], Hachette, Paris (7^e ed.).
- LACHELIER J. (1865-66), *Cours de Psychologie à l'École Normale Supérieure, en première année 1865-1866*, Manuscrit 193, DM de M. Gilbert Ouy, conservé à la Bibliothèque Ulm-Lettres et Sciences Humaines.
- ID. (1933a), *Lettres (1856-1918)*, Girard, Paris.
- ID. (1933b), *Du Fondement de l'induction* [1871], in Id., *Œuvres*, 2 voll., Alcan, Paris, vol. I, pp. 19-92 (trad. it. *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2009).
- LÉGER L. (1901), *La vie et les travaux de M. Ravaisson-Mollien*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 3, pp. 347-72.
- LÉLUT L. F. (1852), *Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, in "Annales médico-psychologiques", 4, pp. 331-63.
- LEMOINE A. (1855), *Du Sommeil au point de vue physiologique et psychologique*, Baillière, Paris.
- LEURET F. (1834), *Fragments psychologiques sur la folie*, Crochard, Paris.
- MAINE DE BIRAN (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820], éd. V. Cousin, Ladrance, Paris.
- ID. (1837), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in *Mémoires de l'Académie des sciences morales*, t. I, Paris, pp. 7-77.
- ID. (1841), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in Id., *Œuvres philosophiques*, 4 voll., éd. V. Cousin, Ladrance, Paris, vol. II, pp. 211-295.
- ID. (1984), *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* [1809], in Id., *Œuvres*, 19 voll., éd. F. Azouvi, Vrin, Paris, vol. V, pp. 82-123.
- ID. (1990), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820], in Id., *Œuvres*, 19 voll., éd. F. Azouvi, Vrin, Paris, vol. IX.

- MAURY A. (1865), *Le Sommeil et les Rêves, études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies des recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec les phénomènes du sommeil* [1861], Didier, Paris (3^a ed.).
- MILLET L. (1959), *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, Paris.
- MOREAU DE TOURS J.-J. (1845), *Du Hachisch et de l'Aliénation mentale. Études psychologiques*, Masson, Paris.
- ID. (1855), *De l'Identité de l'état de rêve et de la folie*, in "Annales médico-psychologiques", 1, pp. 361-408.
- NICOLAS S. (1999), *L'Hérédité psychologique d'après Théodule Ribot (1873): la première thèse française de "psychologie scientifique"*, in "L'Année psychologique", 99/2, pp. 295-348.
- ID. (2000), *L'Introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France: Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885)*, in "L'Année Psychologique", 100, pp. 285-331.
- ID. (2016), *Histoire de la psychologie*, Dunod, Paris.
- PARODI D. (1920), *La philosophie contemporaine en France: essai de classification des doctrines* [1919], Alcan, Paris (2^a ed.).
- PIAZZA M. (2015), *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine.
- RAGGHIANI R. (2009), *Introduzione*, in J. Lachelier, *Sul fondamento dell'induzione e altri scritti*, Scuola Normale Superiore, Pisa, pp. 1-28.
- RAVAISSON F. (1838), *De l'habitude*, H. Fournier & Cie, Paris (trad. it. *L'abitudine*, Ananke, Torino 2009).
- ID. (1867), *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, Hachette, Paris.
- SÉAILLES G. (1920), *La philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, Paris.
- VERMEREN P. (1995), *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris.
- VINCENTI D. (2019), *La spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, ETS, Pisa.

L'interpretazione heideggeriana di Platone attraverso Aristotele

di *Claudia Lo Casto**

Abstract

In this contribution we will try to illustrate the Heideggerian process and, therefore, its hermeneutic movement, and above all to highlight its possible limits. In his commentary on Plato's *Sophist*, Heidegger states that, in order to understand the most authentic core of an author's thought, it is necessary to start precisely from what he does not say. Heidegger identified Aristotle as the philosopher capable of clarifying Plato's "dark" thought; in this way he ended up over-interpreting it by applying Aristotelian categories to it.

Keywords: Interpretation, Being, Truth, Fenomenology, Plato.

Nel commento al *Sofista* di Platone, oggetto del corso che tenne a Marburgo tra il 1924 e il 1925, Heidegger afferma che, al fine di comprendere il nucleo più autentico del pensiero di un autore, occorre partire proprio da ciò che egli non dice (Heidegger, 1992, p. 8., trad. it. p. 90). Egli individua in Aristotele il filosofo in grado di chiarire il pensiero "oscuro" di Platone e, da questo punto di vista, per interpretarne la dottrina, diventa necessario misurarsi con lo Stagirita stesso; questi avrebbe, infatti, già compiuto quel percorso di superamento del testo platonico per coglierne il senso più autentico (Bianchi, 2017, pp. 47-135, in part. p. 50)¹. In questo contributo si cercherà di fare emergere il procedimento heideggeriano e, quindi, il suo movimento ermeneutico e soprattutto di evidenziarne i possibili limiti.

* Università degli Studi di Salerno; clocasto@unisa.it.

¹ Sul confronto di Heidegger con Platone si vedano anche Gonzalez (2009) e De Brasi, Fuchs (2016); in particolare, per quanto concerne la lettura heideggeriana del *Sofista*, si veda il saggio introduttivo al volume *Introduction. Heidegger's Lectures on Plato's Sophist and Their Importance for Modern Plato Scholarship* (pp. 1-26).

Heidegger, all'inizio del commento al *Sofista*, partendo dall'assunto che i posteri comprendono i loro predecessori sempre meglio di quanto essi abbiano potuto comprendere sé stessi, afferma, infatti:

Noi partiamo dal presupposto che Aristotele abbia compreso Platone. Anche chi conosca solo superficialmente Aristotele potrà vedere, dalla qualità del suo lavoro, che non è un azzardo attribuirgli la comprensione di Platone (Heidegger, 1992, p. 11, trad. it. p. 57).

L'interesse per il pensiero aristotelico viene immediatamente dichiarato, e ciò non è sorprendente se si pensa che il confronto con Aristotele² ha caratterizzato sin dai primi anni la sua formazione filosofica, proprio a partire dalla lettura dell'opera di Brentano³.

Aristotele non soltanto avrebbe compreso Platone, ma sarebbe stato anche in grado di illuminarne il pensiero. Una conferma di ciò sarebbe individuabile nella stessa struttura del commento al *Sofista*, la cui prima parte è dedicata proprio a una esposizione dei concetti fondamentali degli scritti aristotelici, che darebbero prova di maggiore chiarezza rispetto agli scritti platonici, definiti «oscuri e avviluppati» (Heidegger, 1992, p. 16, trad. mia).

Heidegger respinge l'interpretazione neokantiana di Platone (Le Moli, 2012, pp. 7-26; Trabattoni, 2012, pp. 165-91) e tutte le critiche che Cohen, Natorp e in generale la scuola neo-kantiana di Marburgo rivolgono ad Aristotele e alla sua interpretazione della celebre dottrina platonica delle idee (Natorp, 1994, p. 151). Secondo la tesi di Cohen, e poi di Natorp (ivi, p. 275)⁴, ci sarebbe stato un vero e proprio fraintendimento della concezione delle idee platoniche; l'idea platonica diviene una realtà sostanziale e oggettiva, perdendo il suo carattere relazionale con le cose empiriche (Cohen, 1928, pp. 336-66)⁵. Le idee, nell'interpretazione di Aristotele, che attribuisce a Platone la separazione tra mondo intelligibile e mondo sensi-

² Il primo confronto vero e proprio con Aristotele, intrapreso da Heidegger nel 1919, durante il primo insegnamento a Friburgo, ha infatti come oggetto lo studio di testi aristotelici, in particolare il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, il terzo libro del *De Anima*, i libri I (1-2), VII-IX della *Metafisica* e il primo libro della *Fisica*.

³ Franz Brentano ne *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* affronta la dottrina aristotelica della plurivocità dell'ente a partire dai quattro significati di quest'ultimo (Brentano, 1995).

⁴ In questo luogo si afferma che Aristotele avrebbe dato un'immagine distorta della dottrina platonica delle idee, non essendo stato così consapevole della ricchezza spirituale del pensiero del suo maestro.

⁵ Come ha messo in luce Francesco Fronterotta, secondo Cohen, proprio il *Sofista* di Platone confermerebbe il significato originario dell'idea platonica nel senso di un essere relazionale (Fronterotta, 2017, p. 22, in part. n. 20).

bile, si ridurrebbero a degli enti separati, perdendo così il loro significato originario di essere (Cammarota, 2018, pp. 55-8).

Heidegger, invece, ritiene che proprio l'interpretazione aristotelica del pensiero di Platone sull'essere dell'ente possa evitare quel processo di occultamento del pensiero platonico di cui è responsabile la tradizione. Solo arrivando a Platone attraverso Aristotele, si potrà fornire una giusta direzione alla ricerca e sarà possibile riappropriarsi dei significati più autentici che ne sostanziano l'opera. L'obiettivo heideggeriano sembrerebbe quello di portare alla luce il passato, in questo caso il pensiero platonico, attivando un processo di demolizione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica. La metafisica, infatti, figura determinante della filosofia occidentale, sarebbe responsabile dell'oblio dell'essere.

Proprio a partire da Platone e, in particolare, dalla sua interpretazione, il pensiero, lungi dall'essere rammemorante, dimentica la domanda fondamentale sul "che cos'è l'essere" e si limita al superficiale interrogativo sull'essenza dell'ente. Ne deriverebbe una valorizzazione della dimensione temporale della presenza e, di conseguenza, un primato del piano teoretico, *θεωρεῖν*, inteso come il raggiungimento visivo di ciò che è presente. Secondo Heidegger, con Platone prima e con Aristotele poi, l'uomo perviene alla «realizzazione del padroneggiamento conoscitivo dell'ente» e al primato del pensiero e del soggetto sull'essere, la cui manifestazione dovrebbe, invece, accadere da sé (Volpi, 1992, pp. 242-3).

Noi scorgiamo soltanto ciò da cui noi stessi siamo guardati. Affinché questo rapporto tra sguardo e scorgere possa imporsi in modo puro dobbiamo avere abbandonato la posizione nell'uomo come soggetto (Heidegger, 1994, trad. it. p. 133).

La tradizione, pertanto, avrebbe soffocato l'idea stessa di ricerca, il cui scopo sarebbe quello di andare alle cose stesse, come prevede l'autentica tendenza della fenomenologia. Ne deriva, infatti, che il pensiero a partire dal quale Heidegger organizza la propria filosofia, sia costituito innanzitutto da Platone e da Aristotele e poi dalla filosofia husserliana.

In una prima fase della attività svolta a Marburgo, Heidegger è influenzato, infatti, dalla lettura del *Fedro* e del *Sofista*, condotta attraverso la lente di un'analisi fenomenologica. Nel corso che egli tiene sul *Sofista* dichiara di voler aderire al motto husserliano *zur Sache selbst*, poiché ciò che gli interessa è la cosa stessa; procedere fenomenologicamente significa porsi di fronte alla complessa attività dell'affrontare le cose stesse, cercando di comprenderle: «sulla scorta della discussione dei concetti, intendiamo infatti inoltrarci in questo tipo di ricerca gradualmente – e sempre in rapporto, a contatto con le cose stesse» (Heidegger, 1992, p. 8, trad. it. p. 54).

La fenomenologia, in quanto «lasciar vedere da sé stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da sé», aprirebbe in tal modo la strada dell'ontologia.

Il λόγος della fenomenologia, infatti, assume il carattere dell'*Auslegung*, cioè dell'interpretare (ἐρμηνεύειν), attraverso il quale vengono chiariti il senso autentico dell'essere e le sue strutture fondamentali per la comprensione dell'essere che è propria dell'Esserci (Heidegger, 1977, trad. it. p. 53). L'interesse per la fenomenologia, che Heidegger matura in seguito all'incontro con Husserl e alla lettura delle *Ricerche logiche*, manifesto fenomenologico dell'autore, si traduce nel tentativo di risolvere i problemi filosofici sorti dalla lettura della dissertazione di Brentano su *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (1862):

Dalle ricerche filosofiche di Husserl mi aspettavo un aiuto decisivo nell'affrontare le questioni sollevate dalla dissertazione di Brentano. Ma il mio sforzo fu vano, perché – me ne accorsi più tardi – non cercavo nel modo giusto. Rimasi tuttavia così colpito dall'opera di Husserl che negli anni successivi la rilessi continuamente, pur senza comprendere a sufficienza ciò che mi affascinava (Heidegger, 1969, trad. it. p. 82).

In una prima fase, Heidegger compie i suoi primi studi universitari alla scuola neokantiana di Heinrich Rickert a Friburgo. Le opere antecedenti a *Essere e Tempo*, sono, infatti, in riferimento alla scelta dei temi, neokantiane⁶.

In questo periodo egli si preoccupa di ribadire la validità della logica contro la tendenza psicologista a ridurre le leggi logiche a leggi psicologiche. Nel distinguere la sfera logica, caratterizzata dall'immutabilità, dal mondo psichico, soggetto al mutamento, Heidegger prova a connettere i due ambiti – logico e psicologico –, mostrando interesse a riconoscere il carattere di storicità dello spirito. Lo scopo è cogliere la vita nella sua dimensione storica, al fine di liberarla dal «frintendimento teoristico che la riduce ad oggetto da osservare e descrivere, a cose tra cose» (Volpi, 2005, pp. 6-7); si rivolge così alla fenomenologia, in quanto questa lascia vedere qualcosa che non si manifesta, che ama nascondersi, ma che, al contempo, si svela come il fenomeno originario, l'essere dell'ente (Esposito, 2003, pp. 80-1).

Tuttavia, la fenomenologia di Husserl, secondo Heidegger, è una scienza rigorosa basata sul primato assoluto della coscienza e non si pone il problema dell'essere. Essa, pertanto, va rifondata, dal momento che non

⁶ Tra le opere antecedenti, si può fare riferimento a: la dissertazione di laurea su *La teoria del giudizio nello psicologismo* (1913), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916) e, dello stesso anno, *Concetto di tempo nella storiografia*.

riesce a distinguersi dallo psicologismo. Solo scegliendo come campo tematico l'essere, la fenomenologia potrà essere distinta dalla psicologia, liberandosi dal $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ ⁷. Heidegger finisce per opporsi non soltanto al neo-kantismo ma anche alla stessa fenomenologia husserliana, ponendo al centro della sua ricerca l'esperienza effettiva della vita (Strube, 2006, pp. 249-58). Quest'ultima è connessa al termine "*Faktizität*" che indica l'esistenza fattuale del *Dasein*, ossia il modo in cui egli vive, le modalità pratiche della sua esistenza (sul concetto di *Faktizität* si vedano Fabris, 2008, pp. 59-111 e Kiesel, 1986-87, pp. 91-120). L'oggetto della ricerca, afferma Heidegger nella *Fenomenologia della vita religiosa*, viene definito «come ciò a cui (*Worauf*) mira il riferimento conoscitivo» (Heidegger, 1995, trad. it. p. 97).

L'uomo, nella sua esperienza di vita, si trova a *essere gettato* nel mondo, come ciò *verso cui* l'uomo si rivolge, al fine di comprenderlo e di interpretarlo. La vita è quindi caratterizzata dal tentativo di avere il mondo, di impossessarsene con azioni di denominazione (Mazzarella, 2006, p. 44). Per questo motivo, l'interrogazione filosofica deve avere al centro l'esserci umano, e non più concetti astratti o trascendentali. Non è un caso che nel testo inviato da Heidegger a Paul Natorp, dal titolo, *Natorp-Bericht*, che precede il *Sofista*, venga istituita una relazione tra fatticità ed esistenza, con la definizione di quel primato che l'essere rivela su di essa. Il concetto di vita fattiva ha origine dalla lettura heideggeriana dell'*Etica Nicomachea*, e, più precisamente, dal concetto di $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, che viene definito come la disposizione a guidare la vita, a indirizzarla verso il bene (Heidegger, 1992, p. 135, trad. it. p. 170). Soltanto a partire dall'esperienza della vita effettiva diviene possibile accedere a ciò che si dà fenomenicamente.

Di qui si comprende il motivo per il quale Heidegger, animato dal desiderio di aderire alla fenomenologia, abbia dedicato un corso all'interpretazione del *Sofista* di Platone (Bianchi, Fronterotta, 2017, p. 48), analizzando la figura del sofista, che ha come scopo l'occultamento dell'ente, in contrapposizione a quella del filosofo, che invece vuole giungere alla comprensione della cosa in sé. L'interpretazione heideggeriana del *Sofista* di Platone mostrerebbe la capacità di un essere che è in sé differenza, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, possibilità e disponibilità all'incontro con l'altro, possibilità di relazione, $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$.

Nel *Sofista* la forma più rilevante di $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ è quella tra i generi sommi, cui appartengono, oltre all'essere e alla quiete, il movimento, la $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ e l'alterità: «il non essere più se stesso da parte dell'essere, "l'essere

⁷ La fenomenologia husserliana che si è mossa, secondo la lettura heideggeriana, all'interno della tradizione antica, ha dimenticato intenzionalmente la domanda sul significato dell'essere posta da Platone nel *Sofista* (Mora, 2000, pp. 115-9).

diverso”» (Le Moli, 2002, p. 24). Platone sottolinea come la peculiarità di quest’ultimo genere sia quella di rivelarsi come un termine relazionale e di manifestarsi soltanto attraverso la relazione con l’altro da sé o con se stesso in quanto altro (ivi, p. 25):

E diremo che essa [la natura del diverso, ἕτερον] passa attraverso tutte; ciascuna singolarmente, infatti, è diversa dalle altre non per la propria natura (οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), ma per il fatto che partecipa dell’idea del diverso (Platone, *Sofista*, 255e3-6; trad. Centrone, 2008).

È proprio l’alterità, quindi, a permettere la comunicazione o mescolanza dei generi sommi, in quanto ogni singolo γένος distinto da un altro, si determina in funzione di questa distinzione, e anche rispetto a sé stesso. Tale struttura dell’alterità è propria del λόγος, non più inteso soltanto come λόγος ἀποφαντικός, soggetto a verità e falsità, ma come struttura originaria, δύναμις che, come capacità di relazionarsi propria dell’*Esserci* (*Dasein*) con sé stesso o con il mondo, si conferma principio di movimento⁸. Il λόγος costituisce, allora, l’espressione della potenzialità (δύναμις) dell’esserci, intesa come la possibilità, da parte dell’uomo, di entrare in relazione con tutto ciò che è in quanto *altro*, e con sé stesso in quanto secondo termine della relazione di identità (Le Moli, 2002, p. 49).

La presenza dell’uomo nel mondo avviene “entro dei limiti conosciuti”, in quanto esso non si presenta del tutto e immediatamente dischiuso. Il mondo è aperto, inizialmente, come mondo-ambiente, in quanto l’uomo gli si rivolge guidato, soltanto, dai propri bisogni naturali. Ed è da questo orientamento naturale dell’uomo nel suo mondo, infatti, che prende vita qualcosa che assomiglia alla scienza; la coscienza, in un primo momento, non può fare altro che prendere il mondo come appare e come si mostra (*sich zeigt*). Il *Dasein* naturale dell’uomo, nel momento in cui vede, interpreta ciò che è già lì presente, scoperto, come mondo-ambiente, «senza consacrarsi alla scienza, dispone di una ontologia originaria e naturale» (Heidegger, 1992, pp. 270-1, trad. it. p. 299).

Il *Dasein* riesce a farsi delle opinioni (*die Meinungen*) sulla vita e sul suo senso. Queste, tuttavia, non possono ancora definirsi come una conoscenza scientifica, in grado di condurre alla comprensione dell’essere dell’ente. L’essere assume il significato di “essere prodotto” (*Her-gestellt-sein*), in sintonia con il senso originario di οὐσία, ossia ciò che “si tiene lì a disposizione” (*Zur-Verfügung-Stehen*). Il compito della ricerca scientifica è allora di seguire un percorso che, attraversando e oltrepassando le opinio-

⁸ «Potenza, in primo luogo, significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra» (Aristotele, *Metafisica*, Δ 1019a15; trad. it. Reale, 2004).

ni e i giudizi “provvisori”, che il *Dasein* “quotidiano” ha formulato nell’incontro con il mondo, permetta di giungere alle “cose stesse”, svelandone l’essenza originaria. La conoscenza (*die Erkenntnis*), infatti è l’“accesso” (*Zugang*) che libera (*erschliessen*) l’ente dal suo essere nascosto e lo dice come “il vero”. Secondo Heidegger è dalla tradizione della logica che si è compreso che il primo ad avere determinato l’essenza di verità sia stato Aristotele, affermando che vero è solo il giudizio (*Wahr ist ein Urteil*) e che, appartenendo le determinazioni di verità e falsità al giudizio, la verità è una verità di giudizio (*Wabreit ist Urteilswabreit*).

Ciononostante, nella definizione del concetto di verità, occorre fare una distinzione tra un significato logico dell’“essere-vero” (*Wabrsein*), e uno ontologico, fondamento originario della verità (*Wabrheit*). Il primo significato di verità non è quello costituito dalla dimensione apofantica del discorso – propria del discorso dichiarativo, l’unico di cui si può predicare verità o falsità – ma quello fondato ontologicamente, poiché si trova nella capacità insita nell’ente stesso. *L’ἀλήθεια*, in questo senso, è un carattere ontologico dell’ente stesso ed è una determinazione «antepredicativa», posta a fondamento dell’essere vero o falso della predicazione (Volpi, 2006, pp. 240-3).

Rimanere legati alla definizione predicativa di verità (Heidegger, 1992, p. 15, trad. it. p. 60), così come è stata trasmessa dalla tradizione, e fondata su un «[...] riferimento ad Aristotele basato su un’interpretazione insufficiente» (Heidegger, 1976, trad. it. p. 86), sarebbe superficiale (*oberflaechlich*)⁹. Un tale concetto di verità fondato sull’accordo della determinazione psichica (*die Bestimmung des Seelischen*), proposizione o giudizio, con l’oggettivo (*mit dem Objektivem*), diventa però un nonsenso (*ist ein Widersinn*), dal momento che la verità del giudizio prescriverebbe una preconsoscenza del fatto oggettivo: non potrebbero mai essere valutati, infatti, i giudizi pronunciati in assenza dell’ente rappresentato, in quanto oggetto del discorso.

⁹ Le tre tesi tradizionali sull’essenza della verità: la prima che afferma che il luogo della verità è la proposizione, la seconda che afferma che la verità è la adeguazione di pensiero ed essere, di rappresentazione e cosa e la terza invece che attribuisce entrambe le tesi ad Aristotele, sono state diffuse dalla tradizione. La definizione della verità come *adaequatio intellectus et rei* appartiene a Tommaso d’Aquino. Heidegger in *Essere e Tempo* sostiene che la definizione della verità come «adeguazione» è «generica e vuota» e lo dimostra sottolineando che se la verità è una adeguazione, allora ogni adeguazione è una relazione, ma non ogni relazione è una adeguazione. Inoltre il significare è una relazione, non è una adeguazione del segno al significato, infatti che una asserzione è vera significa che essa «scopre l’ente in sé stesso», la verità quindi «non ha la struttura dell’adeguazione del conoscere all’oggetto nel senso dell’assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l’oggetto)»; si veda Heidegger (1971, p. 264).

Tale concetto di verità non può corrispondere allo svelamento autentico, ma può rappresentare solo un primo modo di accesso alle cose, che si esprime ancora sul piano del διαλέγεσθαι, ma che non dispone del giusto e vero mezzo per arrivare alle cose, come il θεωρεῖν (Heidegger, 1992, pp. 196-7). Heidegger precisa subito il significato autentico di verità nel senso «di scoprire o svelare l'ente che ci viene incontro», e quindi la sua relazione originaria con l'essere, poiché ne rappresenta il suo «carattere ontologico» (ivi, p. 17). Il chiarimento del λόγος, infatti, è sempre stato un «compito fondamentale per i Greci, al quale essi hanno avuto accesso con difficoltà e lentamente» (ivi, pp. 252-3).

Il λόγος è stato tramandato dalla tradizione come logica aristotelica e, dal momento che lo spazio della sua elaborazione è quello teoretico, «il fenomeno primordiale del λόγος» (*ibid.*) è stato rappresentato dalla proposizione o «enunciato teoretico in funzione di qualcosa». Esso, quindi, si trova sempre in relazione: λέγειν significa λέγειν τι κατά τίνος, ovvero parlare di qualcosa in quanto qualcosa o in riferimento a qualche cosa. In tal modo la logica seguente è stata definita in funzione di questo significato di λόγος, come logica proposizionale.

La logica, per Heidegger, va concepita in maniera più radicale e nel suo senso originario, poiché ciò che di solito si definisce tale è il prodotto di una ricerca elaborata condotta nella filosofia greca (*ibid.*). Se l'asserzione non è il luogo primario della verità, ma la verità è un modo dell'essere-nel mondo, in relazione all'attività scoprente dell'Esserci (Heidegger, 1977, trad. it. pp. 272-3), i Greci utilizzavano l'espressione negativa ἀλήθεια, per definire ciò che comprendevano positivamente, che una volta sottratto al nascondimento «non può essere più occultato (*nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*)» (Heidegger, 1992, p. 16). Per questo l'ἀλήθεια rappresenta l'oggetto del conoscere, e viene definita in riferimento alla sua attività svelante, l'ἀληθεύειν, grazie alla quale è possibile sottrarre il mondo alla sua dissimulazione (ivi, p. 17, trad. it. p. 62).

Per delineare le diverse modalità che l'ἀληθεύειν può assumere per i Greci Heidegger ancora una volta si serve di Aristotele che nell'*Etica Nicomachea* ne enumera cinque: ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, e νοῦς. Heidegger sottolinea come tutte queste virtù dianoetiche, tranne il νοῦς, siano μετὰ λόγου, poiché l'uomo si serve fisiologicamente del λόγος, sua determinazione fondamentale. L'essere scoprente del *Dasein* trova la sua manifestazione più immediata nel λέγειν (ivi, p. 27), in cui l'uomo dice di sé e del mondo, e si pone in relazione con una alterità che comunica e viene comunicata agli altri:

Il λόγος, anche come λεγόμενον, nel senso dei Greci è sempre imperniato sul fatto che è un λόγος comunicato, espresso per altri, in modo che altri siano in grado di vedere anche lui (ivi, p. 505, trad. mia).

Nell'analisi fenomenologica di questo termine che è il λόγος, Heidegger cerca di coglierne la genesi a partire dal significato che esso assume non tanto nella storia del pensiero, quanto nella realtà quotidiana, in cui è strumento del vivere più che del pensare. In questo ambito λόγος è *Kunstdschaft*, ciò sulla cui base «l'uomo è informato sulle cose, possiede notizie su di esse, e nel contempo è però informato sulle proprie possibilità e necessità» (Heidegger, 1981, trad. it. p. 92).

Il λόγος afferma la sua attività disvelante in due modi: l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις), lo “scoprimento che si dà a vedere”, in quanto soltanto mostrando la cosa stessa, si può rifiutare di attribuirle una determinazione. La parola, dunque, non è un semplice suono, ψόφος, ma uno ψόφος σημαντικός, che indica e significa qualcosa, per cui l'uomo si distingue dall'animale; questi, dotato di suoni inarticolati (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), non può possedere λόγος, poiché non ha neanche la voce, la materia predisposta a diventare linguaggio (Lo Piparo, 2003, p. 153), «il corpo necessario del linguaggio». L'aver mondo dell'animale, pertanto, si limita al suo rapporto con ciò che lo circonda, al suo vivere in un ambiente che non è in grado di cogliere in quanto tale. L'animale è “povero di mondo” (*Weltarm*) e, pur possedendo αἴσθησις, è privo di λόγος e non può esprimersi sul mondo, ma può avere con esso solo un rapporto necessario perché determinato dagli istinti.

Al contrario, l'uomo “ha mondo”, vive in esso, è libero di incontrare qualcosa e di lasciarla essere, di affermare e negare, di cacciare e fuggire, secondo un λόγος che può vincolarlo al mondo ma anche permettergli, in quanto *Vermögen*, di aprirsi. In quanto animale che ha λόγος, ζῆλον λόγον ἔχον, si avvale dell'anima (ψυχή), οὐσία ζωῆς, non in modo istintivo, ma in virtù del λόγος che, come δύναμις, è sia capacità di entrambi i contrari, sia principio di movimento¹⁰. La vita stessa è determinata come movimento¹¹ (*Bewegung*), che non è compreso nel senso di uno spostamento, di un movimento locale, ma definendo tutti i tipi di movimento (μεταβολῆ), è da intendersi come un «venire alla presenza di un cambiamento (*Anwesenensein des Umschlagens*)» (Heidegger, 1992, p. 18, trad. mia).

Heidegger, per la prima volta, attribuisce all'essere il significato di *Bewegtheit*, rifacendosi ancora una volta ad Aristotele, e in particolare alla *Fisica* aristotelica, superando la concezione metafisica tradizionale

¹⁰ Aristotele nel *De Anima*, precisa Heidegger, definisce l'anima «come ciò che, nel vivente, costituisce in proprio il dispiegamento della sua presenza, in questo ente che è vivente in potenza» (Heidegger, 1992, p. 18, trad. mia).

¹¹ Il vivente, infatti, è caratterizzato dall'esser-in movimento, e il movimento è sempre quello di chi fugge (φυγή) o di chi insegue (δίωξις) qualcosa; cfr. Aristotele, *De Anima*, Γ 9, 432b28-30.

dell'essere, inteso come semplice presenza, e sostituendola con l'idea di un essere in movimento, la cui dimensione più autentica si trova nella possibilità (δύναμις) e, in particolare, nella δύναμις κατά κίνησιν¹². Trovandosi l'esistenza nella possibilità, «ogni πράξις, ogni νοεῖν è movimento (*so ist jede praxis, jedes noein Bewegung*)» (Heidegger, 1992, p. 18), l'Esserci è aperto, è un essere-in-un-mondo, e può, scegliendosi, perdersi o ritrovarsi, ma non può uscire dal mondo. L'esistenza per l'esserci non è una proprietà, ma una possibilità: «l'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile» (Heidegger, 1977, trad. it. p. 177).

Pertanto, la parola non può che appartenere a un essere vivente, e si rivela un modo caratteristico di essere della vita, che fa del *Dasein* l'unico essere in grado di procedere secondo determinazioni dette. Il discorso, il λόγος ἀποφαντικός, chiama sempre qualcosa al di fuori di sé, al fine di mettere in atto la sua attività “disvelante” della cosa. Ciò non implica che la *relazionalità* di cui è costituito l'essere sia esclusivamente logica, ma esprime la caratteristica propria dell'esistenza, che non può darsi se non come *rapporto* con il mondo; ed è proprio nel λόγος e, attraverso esso, che ἄληθεύειν, modalità propria dell'essere del *Dasein*, si rivela.

La “vocalizzazione della parola”, il λόγος, quindi, si presenta come “un modo d'essere del vivente” (*eine Seinsweise des Lebenden*), una modalità della ψυχή, ritenuta da Aristotele come ἄληθεύειν, un'attività che è la possibilità della vita umana, nel suo essere «parola e anima», di interpretare (Heidegger, 1992, pp. 18-9). Heidegger sembra affrontare il *Sofista* con la stessa δύναμις, attraverso la quale Platone tenta una definizione dell'essere¹³, e per interpretarlo, però, si serve di categorie aristoteliche. Il filosofo tedesco espone il suo metodo, procedendo all'indietro, a partire da ciò che ci è più vicino: «Se vogliamo penetrare nella filosofia platonica,

¹² Aristotele, nell'ambito della δύναμις κατά κίνησιν, distingue le potenze razionali o condotte dal discorso (δυνάμεις μετὰ λόγου) da quelle irrazionali o prive di discorso (δυνάμεις ἄλογοι) e lo fa a partire dalla differenziazione tra esseri animati (ἔμψυχα) e inanimati (ἄψυχα) e poiché c'è λόγος dove c'è anima (ψυχή), le potenze con discorso si troveranno solo negli esseri animati. In *Metafisica* Θ 5 viene precisato che l'ambito dell'ἄλογον si amplia anche all'ἔμψυχον, cosa che implica che il λόγον ἔχον è necessariamente un ἔμψυχον, mentre ogni ἔμψυχον non è necessariamente un λόγον ἔχον. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ 5, 1048a1-5: «Alcuni esseri sono capaci di muovere secondo ragione e le loro potenze sono razionali, mentre altri esseri sono privi di ragione e le loro potenze sono irrazionali (le prime devono necessariamente trovarsi in esseri animati, le seconde possono trovarsi sia negli esseri animati sia negli esseri inanimati)» (trad. Reale, 2004).

¹³ «Affermo dunque che ciò che possiede per la sua costituzione naturale una capacità di qualunque tipo, riguardante o l'agire su una qualunque altra cosa o il patire anche qualcosa di minimo da parte della cosa più insignificante [...], tutto questo, realmente, è» (Platone, *Sofista*, 247e; trad. Centrone, 2008).

lo faremo prendendo come filo conduttore la filosofia di Aristotele» (Heidegger, 1992, p. 11, trad. mia).

La filosofia, in quanto fenomenologia, si identifica quindi con il movimento della storia ripetuto in senso regressivo: solo mantenendo il rapporto con l'origine, si può proseguire ogni ricerca in ogni ambito del sapere (Ugazio, 1996, p. 116). Per Heidegger è dunque Aristotele che può aiutarci ad accogliere e a comprendere la filosofia, indicando la direzione che conduce alla problematica specifica del pensiero platonico e, in particolare, del *Sofista*, ovvero, la questione del λόγος in quanto ἀληθεύειν: «è così che, grazie ad Aristotele, ci metteremo nella buona posizione, troveremo il modo migliore di vedere, per porre la questione dell'ente dell'essere» (Heidegger, 1992, p. 14).

Il passaggio da Aristotele (*im Ausgang von Aristoteles*) permetterebbe a Heidegger di mettere in evidenza la dimensione “autentica” dell'ἀληθεύειν, che non risiede nel λόγος, bensì nel νοῦς, i cui modi di svelamento dell'ente sono il θιγεῖν e il φάναι: «Der λόγος ist nicht die Stätte, in der das ἀληθεύειν zu Hause, bodenständig ist» (ivi, p. 182).

Se la verità si trovasse nella proposizione, il λόγος svelerebbe la cosa a partire “da qualcosa di altro”, grazie a *un predicato* differente da essa e quindi non dalla cosa stessa; al contrario, solo attraverso il νοῦς, un puro vedere, un ὄρᾶν, si può pervenire alla cosa attraverso sé stessa, senza ricorrere alla mediazione di un termine “altro”. Tuttavia il λόγος, anche quando dice la cosa servendosi di un predicato, quando cioè è *dialettico*, conserva in sé una tendenza a dirigersi verso la cosa stessa: «Così si verifica che la dialettica non è un procedimento puramente formale, ma essa ha, al contrario per senso – almeno come tendenza – di chiarire le cose stesse in ciò che esse sono» (Schüßler, 1996, p. 95, trad. mia).

Il procedimento dialettico, impiegando le definizioni diairetiche, è lo strumento attraverso cui “svelare” il modo di apparire del sofista, lasciando apparire nello sfondo il filosofo. Di questo stesso λόγος Heidegger si serve per svelare il piano della possibilità del λέγειν (*ibid.*). Il διαλέγεσθαι, sottolinea Heidegger nel commento al *Sofista*, anche se non riesce a svelare l'ente, svolge un'attività non trascurabile, in quanto avrebbe la funzione di condurre le cose discusse, attraverso la parola, a una prima manifestazione, o meglio, «a una prima indicazione che rivela la loro evidenza più immediata» (Heidegger, 1992, p. 197, trad. mia).

Per Heidegger, però, è Aristotele a rappresentare il giusto accesso alla questione dell'essere dell'ente e alla comprensione del pensiero platonico. Aristotele avrebbe il merito secondo Heidegger di avere esplicitato il pensiero platonico, svelandone i contenuti nascosti; proprio in riferimento alla dialettica platonica, essa se interpretata nel senso di una sorta di livello superiore, o potenziamento del pensiero, non è colta nel suo autentico

significato; essa sarebbe piuttosto una prima forma più immediata di accesso alla pratica disvelante propria dell'uomo. Il διαλέγεσθαι è subordinato al vedere, ὁρᾶν, all'autentica originaria visione (ivi, p. 229) e questo Aristotele lo avrebbe compreso. Bisogna a questo punto chiedersi se il procedimento heideggeriano di interpretare Platone attraverso Aristotele sia virtuoso e se Heidegger riesca a restituire il pensiero platonico alla sua autenticità, sottraendolo quindi all'occultamento.

In verità l'intento heideggeriano di restituire il pensiero platonico al suo senso originario si rivela fallimentare fin da subito, nel momento in cui il filosofo tedesco dichiara il suo modo di procedere: interpretare la filosofia di Platone a partire da quella di Aristotele.

Il filosofo tedesco procede da un assunto fondamentale, ossia dal fatto che Aristotele godrebbe di quella posizione privilegiata rispetto a Platone, in quanto essendo il suo successore avrebbe avuto la possibilità di guardare più attentamente alla filosofia del suo predecessore comprendendola. Questa scelta mostra degli aspetti problematici nella misura in cui parte dal presupposto secondo il quale:

1. Aristotele abbia realmente compreso il pensiero platonico senza sovrainterpretarlo;
2. Heidegger sia in grado di applicare il procedimento fenomenologico al testo platonico, lasciando che si mostri nella sua autenticità, nonostante però venga interpretato facendo ricorso a concetti di matrice aristotelica.

In verità, la scelta esegetica di Heidegger ha come effetto principale quello di applicare le categorie aristoteliche a quelle platoniche, e quindi di assimilare l'ontologia di Aristotele a quella del suo maestro (Trabattoni, 2012, pp. 120-1). In questo senso, lo stesso concetto di idea espresso da Platone verrebbe completamente travisato, poiché l'idea viene assimilata al linguaggio, perdendo il suo carattere trascendentale.

Il filosofo tedesco finisce per iper-interpretare il dialogo platonico e diventa protagonista egli stesso di quell'occultamento dell'essere di cui la metafisica era stata ritenuta responsabile.

Nota bibliografica

Testi

- BRENTANO F. (1995), *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- CENTRONE B. (2008), *Platone. Sofista*, Einaudi, Torino.
- COHEN H. (1928), *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, in A. Görland, E. Casirer (Hrsg.), *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1928, pp. 336-66; trad. it. in G. Gigliotti, *Hermann Cohen, la dottrina*

- platonica delle idee*, in "Rivista di Storia della filosofia", Supplemento al vol. 68 (2013).
- HEIDEGGER M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen (trad. it. *Tempo e Essere*, Guida, Napoli 1980).
- ID. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925-26, GA 21] (trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986).
- ID. (1977), *Sein und Zeit* [1927], Hrsg. F. W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1998).
- ID. (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Aristotele: Metafisica Θ 1-3: sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992).
- ID. (1992), *Platon. Sophistes*, Hrsg. von Ingeborg Schüßler (Gesamtausgabe. II), Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Il Sofista di Platone*, Adelphi, Milano 2013).
- ID. (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge* [1949-1957], Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002).
- ID. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens* [WS 1920-21, SS 1921, appunti 1918-19], Hrsg. M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003).
- NATORP P. (1994), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg (trad. it. *Dottrina platonica delle idee*, Vita e Pensiero, Milano 1999).
- REALE G. (2004), *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano.

Studi

- BIANCHI M. L. (2017), *Platone in Heidegger*, in M. Bianchi, F. Fronterotta, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neo-kantismo*, Martin Heidegger, Mimesis, Milano-Udine.
- CAMMAROTA G. P. (2018), *Esperienza morale e conoscenza. Per una critica dell'esperienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- DE BRASI D., FUCHS M. J. (2016), *Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-1925)*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- ESPOSITO C. (2003), *Heidegger storia e fenomenologia del possibile*, Levante Editori, Bari.
- FABRIS A. (2008), *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, pp. 59-111.
- FRONTEROTTA F. (2017), *Dopo Hegel: Platone dal logicismo al neo-kantismo*, in M. Bianchi, F. Fronterotta, *Due immagini di Platone in età contemporanea. Il neo-kantismo*, Martin Heidegger, Mimesis, Milano-Udine.
- GONZALEZ F. J. (2009), *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- KIESEL T. (1986-87), *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers*, in "Dilthey-Jahrbuch", 4, pp. 91-120.

- LE MOLI A. (2002), *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza, Vita e Pensiero*, Milano.
- ID. (2012), *Platone e la scuola di Marburgo. Ontologia e Metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann*, in "Epekeina", 1/1-2, pp. 7-26.
- LO PIPARO F. (2003), *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- MAZZARELLA E. (2006), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova.
- MORA F. (2000), *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova.
- SCHÜSSLER I. (1996), *Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de M. Heidegger*, in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris.
- STRUBE C. (2006), *La sfida di Heidegger per un ritorno dietro la teorizzazione. Un confronto con l'ideale di scienza di Husserl e del neokantismo della scuola di Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova, pp. 249-58.
- TRABATTONI F. (2012), *La dottrina platonica delle idee come fondamento epistemologico dell'impresa scientifica? Un percorso da Kant a Natorp*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il Platonismo e le scienze*, Carocci, Roma, pp. 165-91.
- UGAZIO U. (1996), *Il ritorno del possibile*, Silvio Zamorani Editore, Torino.
- VOLPI F. (1992), *Platonismo e Aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano.
- ID. (2005), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2006), *L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto con i Greci*, in G. Pöltnerand, M. Flatscher (eds.), *Heidegger und die Antike*, Verlag C. H. Beck, München.

Il *Cogito* «ferito».

Il lungo cammino del soggetto nell'ermeneutica di Paul Ricoeur

di *Federica Pazzelli**

Abstract

This paper examines Descartes' *Cogito* in Paul Ricoeur's hermeneutics. It recalls some outstanding passages, mostly from Ricoeur's works of the 1960s, in which the *Cogito* is variously outlined in terms of an expropriated, "wounded" subjectivity, which does not possess itself in a certain and immediate way, but is constantly searching for itself. In this way we wish to bring out an intrinsic and multifaceted relationship between *Cogito* and interpretation, reflection and hermeneutics, which are indeed both distinct and intrinsically connected.

Keywords: Paul Ricoeur, *Cogito*, Hermeneutics, Reflection, Subjectivity.

1. Alcune considerazioni introduttive

Nel presente contributo vorrei fermare qualche considerazione sul ruolo rivestito dal *Cogito*¹ cartesiano nell'ermeneutica di Paul Ricoeur. Mi concentrerò in particolar modo sugli anni Sessanta del Novecento, perché a mio parere è proprio in questo decennio, dunque nel cuore della sua riflessione ermeneutica, che Ricoeur porta a piena maturazione la questione del *Cogito*, sviluppando aspetti che nei decenni successivi, *mutatis mutandis*, si limiterà perlopiù a riprendere². Da questo punto di vista, il

* Sapienza Università di Roma; federica.pazzelli@uniroma1.it.

¹ Adotto la dicitura con l'iniziale maiuscola per rimanere in linea con gli intenti dell'autore.

² Orientamento, questo, che ho trovato condiviso da D. Jervolino (1993), il quale sottolinea diffusamente come la questione del *Cogito* cartesiano, pur attraversando trasversalmente tutta la riflessione di Ricoeur, sin dagli anni Cinquanta (con i testi sulla *Filosofia della volontà*, ovvero in una fase che Jervolino definisce «pre-ermeneutica»),

perimetro testuale che scelgo per circoscrivere queste considerazioni è rappresentato da quattro saggi, composti tra il 1962 e il 1968: *L'acte et le signe selon Jean Nabert* (Ricoeur, 1962); *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger* (Ricoeur, 1968a); *New Developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of Language* (Ricoeur, 1967) e *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt* (Ricoeur, 1968b). Questi testi sarebbero successivamente confluiti nell'antologia *Il conflitto delle interpretazioni*, edita nel 1969, in una sezione comune intitolata *Ermeneutica e fenomenologia*³. Per praticità, e poiché ciò mi consente di riportare l'edizione italiana dei testi, sarà proprio al *Conflitto delle interpretazioni* che farò riferimento.

All'interno di questo perimetro, ripercorrerò alcuni luoghi salienti in cui il *Cogito* è variamente tratteggiato nei termini di una soggettività espropriata, lacerata o, meglio, «ferita» (Ricoeur, 2007, p. 258), che non si possiede in modo certo e immediato ma, al contrario, si cerca, compiendo un vero e proprio percorso per riuscire a giungere a sé. Si tratta della «via lunga» (così a più riprese la definisce Ricoeur) proposta dall'ermeneutica che, dal momento in cui diviene disciplina propriamente filosofica, costituisce e accompagna questa soggettività frantumata nelle varie tappe della propria ricerca di sé.

In tal modo, vorrei far emergere un rapporto intrinseco e allo stesso tempo poliedrico tra *Cogito* e interpretazione, tra riflessione ed ermeneutica, che se per un verso si sfaccettano reciprocamente, per altro solo proprio in virtù di tale pluralizzazione possono autenticamente compenetrarsi. Se da un lato, infatti, è proprio la via ermeneutica a «ferire» il *Cogito*, frammentandolo in una molteplicità di approcci interpretativi distinti, dall'altro tuttavia è solo mediatamente a tale molteplicità di ermeneutiche, a questo «conflitto di interpretazioni», che si può autenticamente dar conto della soggettività.

2. Un *Cogito* “in viaggio”

J.-R. Armogathe, in un contributo dedicato al panorama delle interpretazioni novecentesche delle *Meditazioni metafisiche* (Armogathe, 1994),

e sicuramente almeno fino agli anni Ottanta (penso ad esempio a *Dal testo all'azione*, del 1986), rinvenga un proprio nucleo teoretico importante proprio all'interno di questa cornice temporale.

³ P. Ricoeur, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*; Id., *Heidegger e la questione del soggetto*; Id., *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in Id. (2007, pp. 225-37; 239-50; 251-81). Quest'ultimo saggio riunisce i testi *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt* e *New developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of language*. Per l'edizione originale del *Conflitto delle interpretazioni*, cfr. Id. (1969).

utilizza la suggestiva immagine di una «odissea», di un vero e proprio viaggio che l'opera di Descartes avrebbe compiuto, nel corso del xx secolo, attraversando molteplici approcci interpretativi distinti che vengono di volta in volta ricondotti dall'autore a un particolare personaggio del poema omerico.

A mio parere, questa immagine risulta particolarmente efficace nel caso specifico di Ricoeur, che legge il *Cogito* cartesiano nei termini di un vero e proprio cammino alla ricerca di sé.

Si tratta di un percorso, in un certo senso, omologo a quello fenomenologico compiuto dallo spirito hegeliano⁴. Il momento della riflessione immediata dell'*io penso* risulta infatti, per Ricoeur, una verità vuota, astratta, che necessita di uscire fuori di sé, realizzandosi nella concretezza dell'esistenza, per potersi provare a cogliere autenticamente nei termini di un *io sono*. Per prendere coscienza di sé il *Cogito* affronta allora una serie di momenti, di «tappe», che possiamo considerare da un certo punto di vista analoghe alle figure di manifestazione dello spirito nella *Fenomenologia* di Hegel, che lo colgono nell'esistenza, ma frantumato in una molteplicità poliedrica di letture. In tal senso la proposta di Ricoeur è proprio quella di pervenire a una «riflessione concreta», ovvero a un «*Cogito* mediato da tutto l'universo dei segni» (Ricoeur, 2007, p. 279). Questa mediazione è offerta, per l'appunto, proprio dal cammino «tortuoso e faticoso» (ivi, p. 20) dell'ermeneutica.

⁴ Specifico “in un certo senso” per porre un *caveat* a questa lettura del *Cogito* ricoeuriano. Da un lato infatti indubbiamente il legame tra l'ermeneutica, intesa come «discernimento di un senso nascosto in un senso apparente» (Ricoeur, 2007, p. 279), e la fenomenologia hegeliana, specialmente in ordine alla dialettica, è esplicitamente riconosciuto da Ricoeur (cfr. ad esempio ivi, p. 19 ma, più ancora, Id., 1975). Si tratta del resto di un'influenza che va inserita nel clima degli studi hegeliani condotti in Francia per opera di autori come Kojève, Hyppolite, Weil. Da questo punto di vista si potrebbe dire, con C. Castiglioni (2012, p. 11), che «la filosofia ermeneutica di Ricoeur può essere considerata una sorta di felice realizzazione della celebre frase gadameriana “La dialettica deve essere ripresa nell'ermeneutica”». E tuttavia, occorre dall'altro lato sottolineare che Ricoeur è particolarmente refrattario a qualsiasi ottica sistematica e assolutistica di identificazione tra pensiero ed essere, soggettività ed esistenza, pur nei termini della significazione. La realtà conserva sempre un *quid* di irriducibile opacità, di eccedenza semantica che ne rende impossibile la piena appropriazione da parte del pensiero. Da questo punto di vista, esempio privilegiato è costituito dalla «simbolica del male», cui Ricoeur dedica numerose riflessioni: l'esistenza del male, della *macchia* prima ancora che della *colpa*, ricorda all'essere umano che non tutto il reale può essere ricondotto alla propria intenzionalità, che “il Vero non è l'intero”, per parafrasare Hegel. Per un approfondimento della simbolica del male, rinvio al terzo degli studi sulla filosofia della volontà (Ricoeur, 1960) e alla Parte quarta de *Il conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007, pp. 285-390). Alcuni studi utili possono rivelarsi Faessler (2009); Piscione (1988); Brezzi (2006, spec. pp. 16-50).

3. Il momento della riflessione astratta: l'*ego cogito* come verità vuota e inutile

Se volessimo individuare il momento in cui l'ermeneutica, da semplice tecnica di esegesi di testi (perlopiù religiosi), diviene propriamente disciplina filosofica, dovremmo risalire a due elementi: (1) l'articolazione linguistica del problema della comprensione e della significazione; (2) lo sviluppo delle scienze storiche, tra XVIII e XIX secolo (cfr. *ivi*, p. 18)⁵. La questione riguarda propriamente la possibilità, da parte del soggetto, di comprendere e interpretare un testo, un fenomeno storico, un'azione umana, pur essendo egli stesso un individuo storico, un essere umano; la possibilità di "dire" il mondo e investirlo di significato, pur essendo immerso in esso.

Ecco allora che la teoria dell'interpretazione è già da subito volta in modo duplice e paradossale alla coscienza, come problema ermeneutico e come condizione di possibilità dello stesso interpretare⁶. E nell'atto stesso di volgersi alle filosofie della coscienza, l'ermeneutica ne incontra il paradigma: l'*ego cogito*, *ergo sum* di Descartes⁷.

⁵ È con F. Schleiermacher e W. Dilthey che, propriamente, il problema ermeneutico diviene problema filosofico. Siamo in un'epoca dominata dal positivismo e dal metodo delle scienze naturali, in cui per legittimare la validità delle scienze dello spirito occorre *criticarle* (nel senso kantiano del termine), fondarle da un punto di vista epistemologico. L'esegesi testuale diviene problema filosofico nel momento in cui appare ovvio che non possa competere con il rigore e l'esattezza delle scienze della natura: la comprensione di un testo è sempre soggetta alla possibilità di fraintendimento, rappresenta un compito mai portato a termine una volta per tutte (Schleiermacher) perché non procede obiettivamente, per nessi causali, come la spiegazione scientifica ma, al contrario, è a sua volta condizionata dal proprio oggetto di studio (Dilthey). Ecco allora che occorre indagare i molteplici livelli di significazione del proprio contenuto interpretativo. Tra le fonti indispensabili a un approfondimento del rapporto tra ermeneutica, filosofia e linguaggio, sicuramente: Dilthey (1934); Von Humboldt (1960); Schleiermacher (1959). Tra gli studi, utile la consultazione di Thouard (2005). Per una panoramica più generale, rimando invece a Bianco (1988) e Ferraris (1997).

⁶ «Comprendere significa, per un essere finito, trasportarsi dentro un'altra vita. La comprensione storica mette così in gioco tutti i paradossi della storicità: come può un essere storico comprendere storicamente la storia? [...] Come può la vita, esprimendosi, oggettivarsi? [...] Ecco posto un problema di somma importanza [...]: quello del rapporto tra la forza ed il senso, tra la vita portatrice di significati e lo spirito capace di connetterli in una successione coerente» (Ricoeur, 2007, p. 19).

⁷ Questa, la formulazione più conosciuta della proposizione, contenuta nei *Principia philosophiae* (AT, vol. VIII, I, § 7, v. 8, p. 7) e che riprende quella contenuta nel *Discours de la méthode* («je pense, donc je suis», AT, vol. VI, IV, v. 19, p. 32). Rodano sottolinea come invece, nella formulazione che compare nella seconda delle *Meditationes de prima philosophia*, la forma logica sia assente o, perlomeno, implicita: «*ego sum, ego existo*» (AT, vol. VII, v. 12, p. 25), «io sono, io esisto» e questo, ad avviso dell'autrice, in virtù del fatto che, per Descartes, tra *ego cogito* ed *ego sum* non sussista una connessione di tipo meramente sillogistico (cfr. Rodano, 1995, pp. 176 e ss.).

Il rapporto tra riflessione ed ermeneutica è così esplicitato da Ricoeur:

[...] il famoso *Cogito* cartesiano, che si coglie direttamente nella prova del dubbio, è una verità tanto invincibile quanto inutile. Non nego affatto che sia una verità. È una verità che si pone da se stessa. E a questo titolo essa non può essere né verificata né dedotta. È il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. Io sono, io penso; esistere, per me, è pensare; io esisto in quanto io penso. Ma questa verità è una verità vana, è come un primo passo che non può essere seguito da alcun altro passo, fintantoché l'*ego* dell'*ego Cogito* non ha affatto recuperato se stesso nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni e finalmente dei suoi atti (ivi, pp. 30-1).

Ciò che l'ermeneutica, per Ricoeur, mette in questione non è l'apoditticità dell'atto mediante il quale il *Cogito* pone se stesso; ci si muove piuttosto a un livello sottostante, quello in cui l'atto performativo e indubitabile del *Cogito* prova a determinarsi ulteriormente. L'ermeneutica interviene propriamente nello scarto tra la serena apoditticità dell'affermazione: «io sono» – nella misura in cui e fintantoché penso –, e il tormentoso dubbio: «*chi* sono io?»⁸. Compito della teoria dell'interpretazione è proprio quello di far compiere al *Cogito* quel secondo «passo» in virtù di cui esso possa autenticamente investire di significato, comprendersi non soltanto *come* esistenza, ma *nell'*esistenza.

Da questo punto di vista, nell'immergere il *Cogito* nel mondo della significazione e della storia interviene in particolar modo l'apporto di due orizzonti di pensiero, appoggiandosi ai quali l'ermeneutica può porre in luce la costitutiva vuotezza e astrattezza dell'«io penso» cartesiano, fintantoché concepito quale verità prima e atemporale: la fenomenologia di Edmund Husserl⁹ e l'on-

⁸ Nella *Questione del soggetto: la sfida della semiologia*, il problema viene formulato nei termini di una distinzione tra un «momento dell'apoditticità» (della posizione assoluta d'esistenza) e un «momento dell'adeguazione» (del giudizio che concerne l'esser ciò che si è): «Secondo il momento dell'apoditticità, l'*io penso-io sono* è *veramente* implicato persino nel dubbio, nell'errore e nell'illusione: anche se un genio maligno mi ingannasse in tutte le mie asserzioni, è necessario *che* io che penso, sia. Il momento di apoditticità, inespugnabile, tende però a confondersi col momento di adeguazione, per il quale io sono *così come* mi vedo. [...] Io sono, ma che sono io che sono? Ecco quello che non so più. Detto in altre parole: la riflessione ha perduto la sicurezza della coscienza. *Ciò che io sono* è problematico esattamente come è apodittico *che io sono*» (Ricoeur, 2007, p. 256).

⁹ Già dalla metà degli anni Trenta Ricoeur ha occasione di confrontarsi con la fenomenologia husserliana: grazie all'amico Maxime Chastaing ha infatti modo di maneggiare una traduzione inglese delle *Idee*, opera di cui una decina d'anni dopo curerà una traduzione dal tedesco (Gallimard, Paris 1950). È lungo la scia di questo lavoro che vedrà poi la luce *À l'école de la phénoménologie* (Vrin, Paris 1986), raccolta di saggi dedicati a Husserl; cfr. in merito Ricoeur (1988, pp. 27 e ss). Per un approfondimento del ruolo e dell'apporto della fenomenologia di Husserl nella trattazione ricoeuriana del *Cogito*, rimando a Jervolino (1993, spec. il cap. *Fenomenologia ermeneutica*, pp. 97-114). Per una rapida ma efficace ricognizione, utile Cinquetti (2007, pp. 346-8).

tologia di Martin Heidegger¹⁰. Il rapporto che Ricoeur instaura con questi pensatori è piuttosto interessante, perché riesce a farne compenetrare le rispettive prospettive, facendole giocare tra loro in un modo che si potrebbe definire, ancora una volta hegelianamente, “dialettico”, e lasciando che solo nella loro reciproca dinamicità fungano da strumento di rottura della certezza immediata del *Cogito*¹¹.

Merito del primo Husserl¹², ad avviso di Ricoeur, è quello di portare alle estreme conseguenze la critica all’oggettivismo delle scienze positive (già avviata, sul versante ermeneutico, da Dilthey), che pretendevano di estendere il proprio metodo epistemologico alle scienze umane. Nel far ciò, tuttavia, egli ricadrebbe nel lato opposto della dinamica tra soggetto e oggetto, scivolando in una sorta di «nuovo idealismo» (ivi, p. 22) che riconduce qualsiasi orizzonte di significazione del mondo all’atto di intenzionalità della coscienza trascendentale (cfr. *ibid.* e ancora, a proposito dell’interpretazione idealista dell’*ego Cogito* delle *Meditazioni cartesiane*, ivi, p. 261).

Da questo punto di vista, Heidegger compirebbe un passo ulteriore, spostando definitivamente l’accento sulla questione ontologica, sul problema dell’essere, ponendo in luce la storicità di quell’*ego* che intenziona il mondo e lo investe di significati, la temporalità di quel *Dasein* che si interroga sull’essere per comprenderlo. Heidegger capovolge in tal modo il rapporto tra *ego cogito* ed *ego sum*, conferendo all’essere il primato ontologico prima spettante al *Cogito* e privandolo dunque del proprio scettro

¹⁰ A Heidegger Ricoeur si avvicina probabilmente sotto l’influenza del maestro Gabriel Marcel. Le riflessioni di Ricoeur si concentrano soprattutto sul cosiddetto “primo” Heidegger, con particolare riferimento a *Essere e tempo* (1927) e al saggio *L’epoca dell’immagine del mondo* (1938). Egli individua tuttavia una non trascurabile linea di continuità tra il primo e il secondo Heidegger, quello successivo alla *Kehe* linguistica, e ciò poiché in entrambi i casi la riflessione riguarda, *mutatis mutandis*, la medesima questione, ovvero l’emergenza dell’«io sono» anteriormente e costitutivamente rispetto all’«io penso». Questo aspetto è programmaticamente approfondito nel saggio dedicato a Heidegger, del quale rinvio in particolar modo alle pp. 248-50 nel *Conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007).

¹¹ Scrive infatti Ricoeur: «è necessario portarsi d’un balzo al termine dello sviluppo che va dalle *Logische Untersuchungen* di Husserl, a *Sein und Zeit* di Heidegger, salvo domandarsi poi che cosa, nella fenomenologia di Husserl, appaia significativo rispetto a questa rivoluzione di pensiero» (ivi, p. 21).

¹² Quello del periodo che comprende le *Ricerche logiche* e le *Idee*, per culminare con le *Meditazioni cartesiane*, che rappresentano l’apice della deriva idealista della fenomenologia husserliana, come Ricoeur ha brevemente modo di esplicitare. In questa sede infatti Ricoeur non approfondisce il confronto con le *Meditazioni cartesiane*. Questo probabilmente perché alla questione egli aveva già dedicato uno studio negli anni Cinquanta (cfr. Ricoeur, 1954), nel quale identificava le *Meditazioni* di Husserl come il punto culminante delle filosofie del soggetto, laddove l’*ego cogito* vi figurava come principio fondante una filosofia intesa a un tempo come scienza e come fondamento di tutte le scienze.

di verità prima, apodittica e atemporale. Il pensiero si scopre in tal modo immerso nelle acque della storia, e solo da qui può “sporgere la testa” a contemplarne, da un angolo, la vastità.

E tuttavia, nel realizzare tale rovesciamento Heidegger non compie il passaggio ulteriore, ovvero non si sofferma a indagare le modalità di comprensione di quel soggetto storico, che pure nel comprendere rinviene il proprio modo d'essere costitutivo. Egli, pur conferendo all'essere un primato sul pensiero, si limiterebbe infatti a ribaltare la questione della necessità di un incontro tra *ego cogito* ed *ego sum*, mantenendo tuttavia i due poli in un rapporto di immediatezza, semplicemente rovesciato¹³. Quella di Heidegger è, ad avviso di Ricoeur, una «via corta» (ivi, p. 20) che si limita a capovolgere il rapporto tra riflessione e ontologia, senza con ciò però riuscire a retrocedere rispetto alla circolarità tra i due poli.

Ecco la prima «ferita» inferta al *Cogito*: l'ontologia ne lede l'incontaminata astrattezza, sferzandolo con una sorta di “zampata” che lo lascia, per così dire, a testa in giù, e tuttavia sempre in certa misura integro nell'immediatezza del suo rapporto con l'essere.

Occorre allora, a parere di Ricoeur, «risalire» da Heidegger nuovamente a Husserl, allo Husserl però della *Krisis* il quale, mediante la nozione di *Lebenswelt*, non soltanto porta a compimento quella presa di distanza dall'obiettivismo positivista già avviata a partire dai primi anni del Novecento – senza declinare tuttavia in alcuna assolutizzazione idealistica del soggetto né, per contro, traducendo tale assunto in un semplice capovolgimento del rapporto tra Io e mondo (cfr. ivi, pp. 21-2) –, ma consente inoltre, in quanto «stato dell'esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto», di collocarsi alle spalle del «cerchio incantato» (ivi, p. 21) tra i due termini.

E tuttavia, la stessa *Lebenswelt* rappresenta necessariamente solo un punto di partenza, un primo momento di quel processo di comprensione di sé da parte dell'*ego*, giacché nulla ancora viene detto di questo «mondo della vita» in cui la stessa relazione tra pensiero ed essere è immersa. Ecco allora affiorare l'esigenza di determinare ulteriormente la *Lebenswelt*, di comprendere l'orizzonte stesso di comprensione. L'ermeneutica non è allora solamente una scienza umana tra le altre, ma il *metodo* mediante cui l'essere umano può cogliere se stesso nel mondo e nella storia.

Intraprendere il «cammino più tortuoso e faticoso» (ivi, p. 20) proposto da Ricoeur consiste allora nel passare attraverso «le discipline che

¹³ Non è più l'atto del mio pensare che si traduce immediatamente e inconfutabilmente nell'esistenza di me che penso, nella misura in cui e fintantoché penso; ma, viceversa, è la mia esistenza a costituirsi quale originaria condizione di possibilità del mio comprendermi quale ente che pensa.

cercano di praticare l'interpretazione in modo metodico» (ivi, p. 24), sì da mostrare che è soltanto mediante le molteplici espressioni simboliche di sé che il soggetto può autenticamente comprendersi: «la riflessione non è una intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere una ermeneutica» (ivi, p. 237).

Ed è precisamente questa la strada che Ricoeur invita a battere, una «via lunga» che non connetta la riflessione all'ontologia in modo immediato, ma passando per l'interpretazione o, meglio, per *le* interpretazioni. È nello scarto tra fenomenologia e ontologia che si situa il percorso ermeneutico o, per dire altrimenti: l'ermeneutica interviene a stemperare la riflessione astratta del pensiero su di sé nell'incontro dialettico con la fenomenologia da un lato e con l'ontologia dall'altro.

Ecco in che senso l'ermeneutica rappresenta una *greffe*, un «innesto» (ivi, p. 20) sulla fenomenologia e, allo stesso tempo, precede l'ontologia della comprensione heideggeriana: è partendo dalle acquisizioni di queste prospettive che il soggetto moderno, di cui il *Cogito* cartesiano è paradigma, può uscire dalla fortezza della propria egoità per mettersi ermeneuticamente in discussione, per perdersi e, solamente nello spossessamento di sé, provare a riconquistarsi¹⁴.

4. La necessità di “mettersi in cammino”: *conatus* e desiderio di sé del *Cogito*

Se il primo momento di questa panoramica ha evidenziato la frammentazione della soggettività alla luce della sua storicità, il confronto con l'ermeneutica di Jean Nabert, di cui Ricoeur si riconosce esplicitamente debitore¹⁵, sottolinea la frattura dell'«io penso» cartesiano a un livello ulteriore, sottostante: nell'atto stesso di cercarsi nel mondo, di comprendersi nel proprio esistere, il *Cogito* si lacera, si «ferisce». Per ritrovarsi nell'esistenza, per comprendersi autenticamente come sé, il *Cogito* deve perdersi.

¹⁴ «Bisogna allora dire del soggetto della riflessione ciò che il Vangelo dice dell'anima: bisogna perderla per salvarla» (Ricoeur, 2007, p. 33); o, per dire altrimenti: «se il soggetto non è quello che io credo che sia, allora bisogna perdere la coscienza per trovare il soggetto» (ivi, p. 257).

¹⁵ A più riprese e in più d'una sede Ricoeur esprime infatti la propria gratitudine intellettuale nei confronti di Jean Nabert, uno dei suoi primi maestri. Nabert aveva in effetti già messo a tema la difficoltà di conciliare l'atto di auto-posizione della coscienza con i *segni* che, depositandosi alle spalle del soggetto, lo occultano e ne inibiscono qualsiasi pretesa meramente contemplativa. Cfr. ad esempio Nabert (1923) e, più ancora, Id. (1962), con *Prefazione* dello stesso Ricoeur. Sulla rilevanza del contributo di Nabert nelle riflessioni di Ricoeur, rimando a Colin (1991). Per un confronto tra Ricoeur e Nabert, utile invece la consultazione di Nebuloni (1980).

La verità del *cogito ergo sum* allora, lungi dall'essere quell'intuizione immediata e vuota da cui Ricoeur prende le distanze, appare piuttosto una riflessione mediata, un cammino di «appropriazione» che è allo stesso tempo un vero e proprio percorso di «decifrazione» (ivi, p. 31) dell'identità applicata a quei documenti, quelle opere che rappresentano i segni e le testimonianze dell'atto di auto-posizione del *Cogito*.

Ora, tale posizione implica per se stessa la rinuncia a qualsiasi pretesa che l'ermeneutica della soggettività possa darsi in modo univoco. In parte, questo aspetto era già emerso dalla restituzione del confronto con Heidegger: se chi interpreta la storia è egli stesso soggetto storico, ecco allora che un medesimo fenomeno, un testo, un accadimento saranno suscettibili di molteplici interpretazioni diverse, discordanti, talvolta confliggenti. In questo momento, emerge piuttosto l'altro polo della questione: il soggetto che si cerca nel mondo e nella storia si può comprendere soltanto *simbolicamente*, ovvero non in modo obiettivo e univoco, ma costitutivamente opaco, poliedrico¹⁶.

In questo momento il *Cogito* viene non soltanto ulteriormente «ferito» quanto, radicalmente, «fatto esplodere» (ivi, p. 30). Non solo infatti si crea una lacerazione tra *ego cogito* ed *ego sum*, uno spazio di incertezza tra «io» che mi penso e *come* sono «io» che mi penso, ma l'apertura stessa di questo scarto frantuma il movimento di appropriazione di sé del *Cogito* destituendo, nell'atto stesso di avanzarla, ogni pretesa che *ego* si dia in modo incontrovertibile.

Del *Cogito* si troveranno schegge solo parzialmente svelate, e la ricomposizione unitaria di questi frammenti è già da subito destinata a essere sempre e nuovamente riveduta, corretta, modificata, perché il soggetto che si cerca nella storia è da essa plurivocamente condizionato e non potrà dunque mai comprendersi due volte allo stesso modo. La coscienza è sin dall'inizio condannata a possedersi sempre in modo parziale, ambiguo, provvisorio.

Ecco in che senso Ricoeur afferma che «la riflessione è l'appropriazione del nostro *sforzo* di esistere e del nostro *desiderio* di essere, attraverso

¹⁶ Così chiarisce l'autore l'intimo rapporto tra simbolo ed ermeneutica: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. Questa delimitazione delle espressioni a senso duplice costituisce propriamente il campo ermeneutico. Di rimando, il concetto di interpretazione riceve anch'esso una accezione determinata. Propongo di dargli uguale estensione che al simbolo: diremo che *l'interpretazione è il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale*. Mantengo così il riferimento [...] all'esegesi, cioè all'interpretazione dei sensi nascosti. Simbolo ed interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta» (Ricoeur, 2007, p. 26).

le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza» (*ibid.*, corsivi aggiunti): il *Cogito* è intimamente e dialetticamente lacerato tra lo sforzo – che è un vero e proprio *conatus* nel senso spinoziano del termine¹⁷ – di possedersi e il desiderio di sé, tra attività e passività, in una tensione sempre rinnovantesi e mai destinata a essere pienamente appagata, perché il soggetto che si cerca nell'esistenza è un soggetto mai eguale a se stesso, che si trova in segni e testimonianze di sé mai univocamente interpretabili, e quello che potremmo definire il “punto di fuga” della sua ricerca è dunque già da subito perduto¹⁸.

Se pertanto l'apporto di Heidegger ha avuto il merito di evidenziare l'astrattezza della verità del *Cogito*, è richiamandosi a Nabert che Ricoeur ne può mettere in luce l'immediatezza. A suo avviso il *cogito ergo sum* dovrebbe viceversa costituirsi nei termini di una riflessione, vale a dire di un che di mediato e non ciecamente intuitivo. Come emerso dalle brevi ricognizioni qui svolte, il percorso che dalla riflessione astratta dovrebbe condurre alla riflessione concreta passa attraverso i segni. Si tratta di quella che Ricoeur definisce la «sfida semiologica» avanzata contro le filosofie del *Cogito*.

5. La tappa semantica: il «falso Cogito» e l'annullamento semiologico del soggetto

Il viaggio della soggettività ricoeuriana non può che attraversare allora i sentieri dell'interpretazione dei segni. Si tratta di quella che Ricoeur de-

¹⁷ Scrive infatti Ricoeur: «la questione del rapporto tra significazione e desiderio [...] era già il problema [...] di Spinoza nell'*Etica*, al terzo libro: come i gradi di adeguamento dell'idea esprimono i gradi del *conatus*, dello sforzo che ci costituisce? [...] Come è incluso l'ordine delle significazioni nell'ordine della vita?» (ivi, p. 34); e ancora: «tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato questo problema, a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del *conatus* i gradi di chiarezza dell'idea» (ivi, p. 278).

¹⁸ Richiamo in tale prospettiva la suggestiva espressione di Altieri (2004), che parla di un «*Cogito itinerante*». Di estrema chiarezza la sua restituzione del rapporto tra *io penso* e *io sono*, tra il percorso del soggetto ricoeuriano alla ricerca del proprio sé, disperso tra i segni del mondo, e l'ermeneutica, nel conseguimento di un orizzonte ontologico: «L'interpretazione è questo viaggio che ognuno di noi compie attraverso le cose e attraverso la vita alla ricerca di un'identità e di una coscienza che sembrano inevitabilmente perdute. In questo senso pregnante l'ermeneutica di Ricoeur ha uno spessore *esistenziale* e una ricaduta *ontologica* – laddove l'esistenza è sempre finita, opaca, incompiuta, e l'ontologia, di conseguenza, terra promessa, approdo ipotetico, meta invisibile. Per questo abbiamo pensato all'immagine del *Cogito itinerante* per definire il soggetto ricoeuriano: un soggetto espropriato, ferito, spezzato – ma nondimeno attivo, creativo, “poetico”, che parte sempre alla ricerca della propria *nostalgia: malinconia* della perdita ma anche *ritorno* a se stesso, avvertimento doloroso di una mancanza ma anche sforzo gioioso di ritrovarsi» (p. 31).

nomina la «tappa semantica» (ivi, p. 25), momento necessario all'ermeneutica che voglia cogliere l'«io sono» nelle sue testimonianze presenti nel mondo.

In questo senso, approcci ermeneutici privilegiati sono rappresentati dalla psicoanalisi freudiana¹⁹ e dall'analisi strutturale²⁰, entrambe ricondotte a quella che Ricoeur definisce la «sfida della semiologia» (ivi, p. 251) alle filosofie della coscienza, perché entrambe concorrono alla lacerazione del soggetto auto-fondantesi nella molteplicità opaca e contraddittoria della sua comprensione di sé.

¹⁹ Le suggestioni della psicoanalisi freudiana accompagnano le riflessioni del Ricoeur degli anni Sessanta in modo piuttosto costante. Come è lo stesso autore a dichiarare nella propria autobiografia (Ricoeur, 1988, p. 47), è proprio in questo decennio che egli si dedica allo studio delle opere di Freud, in parte perché guidatovi dal suo primo maestro di filosofia, Roland Dalbiez, in parte perché attratto dal tema freudiano della colpa, cui egli stesso si era dedicato nelle riflessioni sulla simbolica del male. Tra il 1960 e il 1965, più d'uno dei corsi tenuti da Ricoeur alla Sorbona è dedicato alla psicoanalisi. Al 1965 risale invece il saggio esplicitamente dedicato a Freud: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Ricoeur, 1965), uno dei primi del filosofo francese a essere tradotti in Italia nel secolo scorso (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, a cura di E. Renzi ed edito per i tipi de Il Saggiatore di Milano nel 1967, a soli due anni di distanza dall'edizione originale, in un periodo in cui la cultura italiana iniziava appena a guardare con maggiore apertura alla possibilità di un apporto della psicoanalisi alla riflessione filosofica). In aggiunta a questo, numerosi i saggi raccolti ne *Il conflitto delle interpretazioni*: oltre naturalmente a *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, cui è confinata la presente esposizione, la disamina della psicoanalisi trova sede specialmente nella Parte seconda del testo (pp. 115-222); presenti non sporadiche incursioni anche in altri dei contributi qui collezionati. Per una disamina del ruolo della psicoanalisi nell'ermeneutica di Ricoeur rinvio, oltre alla già menzionata monografia di Jervolino e al saggio di Cinquetti, alla monografia di Altieri (2004, spec. capp. IV e V, pp. 149-249); al testo di Bügaité (2002, cfr. spec. cap. II, pp. 25-86) e, in misura minore ma seguendo una linea interpretativa che ben evidenzia il ruolo dei «*maîtres du soupçon*» (Nietzsche, Marx e lo stesso Freud) nella scoperta di uno «*pseudo-cogito*» e nella giustificazione della nozione di «*cogito blessé*», a Greisch (1989, spec. pp. 540 e ss.). Per un approfondimento del dibattito intorno al rilievo filosofico della psicoanalisi, rimando invece al saggio di Pagnini (1988).

²⁰ L'interesse di Ricoeur per lo strutturalismo è probabilmente da iscriversi, in generale, all'interno del clima culturale francese del Novecento (cfr. in proposito nuovamente l'autobiografia intellettuale dell'autore: Ricoeur, 1988, p. 52) che, a mio avviso specialmente attraverso la mediazione della ricezione del *Corso di linguistica generale* di F. de Saussure, si rivela un terreno particolarmente permeabile all'analisi strutturale in special modo a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta. La maggior parte delle riflessioni ricoeuriane sullo strutturalismo confluisce nei saggi raccolti nella Parte prima de *Il conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007, pp. 41-112). Per un approfondimento della trattazione ricoeuriana dell'analisi strutturale rinvio, su tutti, a Brugiatielli (2009, cfr. spec. capp. II e VIII, pp. 59-92 e 327-78); nuovamente ad Altieri (2004, spec. cap. V, pp. 233-313); e, ancora una volta, a Cinquetti (2007, spec. pp. 354 e ss.). Per un approfondimento sulla ricezione francese di F. de Saussure, rimando a Puech (2004). Più in generale, per una efficace ricognizione sul rapporto tra strutturalismo ed ermeneutica, può essere utile la consultazione di Bianco (1991).

Da questo punto di vista, il merito di quelli che Ricoeur a più riprese denomina i «maestri del sospetto» – ovvero Nietzsche, Marx e Freud – consiste nella scoperta del cosiddetto «pseudo-*Cogito*» (*ibid.*)²¹, vale a dire dell'illusorietà dello statuto originario dell'«io penso». In questo senso è in particolare l'approccio psicoanalitico, «archeologico»²² in quanto si rivolge «alle spalle» della coscienza, a smascherare la «falsità» (ivi, p. 253) e il «narcisismo» (ivi, p. 256)²³ del paradigma cartesiano, riconducendo la razionalità a un processo di sublimazione che però muove da una dimensione più originaria, inconscia, di cui si propone di portare allo scoperto la radice pulsionale.

Non a caso è proprio nella disamina della psicoanalisi freudiana che Ricoeur introduce la suggestiva espressione di «*Cogito blessé*»: il *Cogito* è «ferito» in quanto «pone se stesso ma non si possiede», «non comprende la propria verità originaria altrimenti che dentro e per mezzo della ammissione dell'inadeguatezza, dell'illusione, della menzogna della coscienza immediata» (ivi, p. 258). La coscienza si comprende, ma si comprende nella lacerazione e nella mancanza di sé.

La «lunga deviazione» (ivi, p. 256) del sospetto operata dalla psicoanalisi non elimina dunque il soggetto²⁴, ma lo sposta «in avanti», sradicandone ogni narcisistica pretesa di immediatezza²⁵.

²¹ È questo, ad avviso di Greisch (1989, p. 544), il punto di maggiore originalità dell'ermeneutica di Ricoeur.

²² Così variamente lo definisce Ricoeur.

²³ Narciso è l'emblema dell'Io delle filosofie della coscienza. Così chiarisce Altieri: «Narciso è l'*ego cogito* cartesiano, il giudizio teticco fichtiano, lo Spirito assoluto hegeliano [...]. Narciso è la coscienza già data, con-chiusa in se stessa, ammirata dalla propria immagine limpida e astratta, senza increspature; Narciso è l'Io che guarda il Sé e si contempla nello specchio convesso di un'identità che è puro riflesso senza riflessione, dunque senza mediazione interpretativa e senza travaglio filosofico. Per Ricoeur Narciso è l'auto-posizione di una verità vana, in fondo inutile, poiché astratta, immediata, traslucida, non calata nella dimensione opaca dell'esistenza e dei segni. Narciso è il *sub-jectum* che i «maestri del sospetto» hanno violentemente attaccato: Marx, Nietzsche, Freud – ma anche Darwin, Einstein, Heisenberg – si sono dedicati ad una lunga decostruzione della pretesa (o presunta) compiutezza della coscienza e delle sue illusioni» (Altieri, 2004, pp. 31-2).

²⁴ «[...] la psicoanalisi non ha per niente eliminato la coscienza e l'Io; essa non ha sostituito, ma soltanto spostato il soggetto. [...] Lo spostamento della problematica consiste in questo: né la coscienza né l'Io sono ancora nella posizione del principio o dell'origine» (Ricoeur, 2007, p. 256); e ancora: «Certamente, non è che la coscienza sia nulla [...]; essa è almeno il luogo di tutti gli effetti di senso cui si applica l'analisi, ma non è né il principio, né il giudice, né la misura di tutte le cose. È questa contestazione che conta per una filosofia del *Cogito*» (ivi, p. 257). La coscienza non viene eliminata, ma ridotta a «sintomo», a «sistema tra gli altri», ovvero «il sistema percettivo che regola il nostro accesso alla realtà» (ivi, p. 253).

²⁵ Da questo punto di vista il confronto con Freud ha a mio modo di vedere un duplice

Per comprendere la rilevanza che Ricoeur conferisce alla psicoanalisi all'interno del momento semantico, occorre tuttavia attraversare un ulteriore ambito di indagine, quello dell'analisi strutturale, a partire da cui soltanto sarà possibile collocare la psicoanalisi lungo l'itinerario di interpretazione dei segni che il *Cogito* compie per giungere a sé.

Se la critica heideggeriana, la proposta di Nabert e la psicoanalisi, pur deponendo il *Cogito* dal proprio statuto fondativo e smascherando la menzogna della coscienza immediata, garantiscono tuttavia un ruolo al soggetto, viceversa lo strutturalismo non ne ha più alcun bisogno, giacché postula un sistema linguistico interamente chiuso in sé, autoreferenziale, in cui ogni relazione è puramente formale – “strutturale”, appunto – e indipendente da colui che attua il linguaggio: i significati non vengono allora conferiti da un soggetto parlante, ma dai rapporti interni vigenti tra i singoli elementi linguistici²⁶.

La «sfida» che la linguistica strutturale lancia alle filosofie del *Cogito* consiste proprio in questo, ovvero nel porre la nozione di significazione in un campo diverso da quello delle mire intenzionali del soggetto. Il pronome personale “io” acquista allora un senso nella sua relazione agli altri pronomi, ai verbi e a ulteriori elementi linguistici, ma prescindendo da qualsiasi riferimento esterno. Poiché il rapporto tra significante e significato è dato interamente a livello semiologico, non v'è più alcun bisogno di

statuto: anzitutto, esso attesta l'esigenza di un approccio ermeneutico pluridirezionale alla soggettività, e in tal senso è agevolmente collocato, assieme alla disamina dello strutturalismo, nella «tappa semantica», momento propedeutico al conseguimento di una ontologia della comprensione. Oltre a ciò, tuttavia, e in modo più radicale, il confronto con la psicoanalisi rivela il proprio apporto non esclusivamente a livello metodologico, ma anche filosofico, nella misura in cui «ferisce» il *Cogito* non solo accostandosi ad altre prospettive ermeneutiche, quanto decostruendone a monte la razionalità intrinseca e rinvenendone il livello di significazione in un punto precedente e più originario rispetto a quello della coscienza: l'inconscio, un inconscio pulsionale di cui la coscienza che si crede certezza immediata di sé rappresenta solo una sublimazione, una rimozione.

²⁶ In un saggio del 1967, intitolato *La struttura, la parola, l'avvenimento* (in Ricoeur, 2007, pp. 93-111) Ricoeur, riprendendo in modo schematico l'illustrazione data da Hjelmslev dei cinque presupposti dell'analisi strutturale, afferma infatti che «il linguista può avanzare l'osservazione che il sistema da lui analizzato non ha un di fuori, ma è fatto di relazioni interne. Infatti è così che Hjelmslev definiva la struttura: *un'entità autonoma di dipendenze interne*» (ivi, p. 96). Questo complesso gioco di relazioni tra elementi linguistici è realizzato dalla lingua (*langue*), l'elemento stabile, universale e necessario del linguaggio, composta di leggi e regole oggettive. Oltre alla *langue*, elemento costitutivo del linguaggio è la parola, il discorso (*parole*), che viceversa rappresenta la componente linguistica variabile e contingente, che nasce dalla libera contaminazione delle regole della lingua tra loro. Poiché è all'interno della lingua che si estrinsecano la struttura del linguaggio e la sua sistematicità autoreferenziale, ecco allora che a essa viene conferito un primato sul discorso e, pertanto, sul coinvolgimento del soggetto parlante.

un soggetto parlante che investa di significato un certo elemento linguistico riportandolo alla realtà, ovvero sul piano semantico.

L'operazione compiuta dallo strutturalismo è quindi la più radicale: esso non «ferisce» il *Cogito* ma, potremmo dire, lo “uccide”, ne elimina qualsiasi collocazione all'interno del linguaggio. Con lo strutturalismo, «la crisi della filosofia del soggetto raggiunge il suo punto estremo» (ivi, p. 272).

Solo a questo livello di indagine è possibile comprendere pienamente in che senso la psicoanalisi costituisca a sua volta una «sfida semiologica» per le filosofie della coscienza: il processo di retrocessione del piano di significazione dalla coscienza all'inconscio è a sua volta reso possibile solamente laddove l'analisi sulle funzioni linguistiche condotta dallo strutturalismo ne crei le condizioni di apertura. La psicoanalisi ritrova la propria funzionalità terapeutica proprio in quanto «opera di parola» (ivi, p. 278) che si realizza nella dimensione del discorso, nel «duello» (*ibid.*) linguistico tra chi parla, comunicando sé, e chi ascolta, interpretando i segni che rinviene sul piano della coscienza in chiave *archeologica*, ovvero riconducendoli al piano dell'inconscio. Lo scarto tra la percezione di sé del soggetto parlante e l'ulteriore livello di significazione fatto emergere dalla terapia è aperto dall'analisi strutturale del linguaggio, che conferendo un ruolo semiologico al pronome personale “io” rende possibile interpretarne l'attribuzione e l'incidenza in ogni istanza di discorso, conferirgli significato nell'istante in cui colui che parla se ne appropria per designare se stesso.

I due momenti della «sfida semiologica» sono dunque correlati in modo intimo, ancora una volta dialettico: due approcci ermeneutici, due momenti del tortuoso cammino del *Cogito*, che guardano al medesimo contenuto interpretativo («io») da angolazioni distanti, contribuendo a sfaccettarlo e ricomporlo indefinitamente.

Quel che occorre allora chiederci è se possa la più ampia prospettiva ermeneutica, radunando i risultati sparsi delle varie scienze umane, consentire di ricostituire l'«io sono» al di qua e al di là dell'«io penso».

6. Verso una ricomposizione del *Cogito*? **Alcune considerazioni conclusive**

Se volessimo tendere fino alle sue estreme conseguenze l'analogia con la *Fenomenologia dello spirito*, al momento dell'espropriazione di sé del soggetto dovremmo poter far seguire quello della riappropriazione, della presa di coscienza, della definizione dell'identità nella sua concretezza. Questo però, se rimaniamo fedeli alla prospettiva di Ricoeur, è un passaggio che non possiamo compiere: l'*ego cogito* non si ritrova in modo pieno nel reale. Non dobbiamo aspettarci dall'ermeneutica il rigore e l'obiettivi-

tà delle scienze della natura, e ciò perché ogni interpretazione di sé e della realtà è a sua volta inevitabilmente condizionata dall'angolo di storia da cui si guarda al mondo. Un *Cogito* lacerato nella storia è un *Cogito* ridotto a segni, testimonianze, simboli. E un simbolo, in quanto tale, residua sempre parzialmente a qualsiasi tentativo di interpretazione.

Lo spazio ermeneutico che, aprendosi tra le astratte filosofie della riflessione e un'ontologia della comprensione, dovrebbe consentire alla soggettività di ritrovarsi nel mondo, si rivela quindi esso stesso frantumato. Ecco perché il «conflitto delle interpretazioni» non solamente non inficia il metodo di comprensione, né è indice di una deficienza dell'intelletto umano quanto, piuttosto, rappresenta una componente ineliminabile del procedere stesso dell'attività ermeneutica nei confronti di una identità sfuggente, mutevole, mai eguale a sé²⁷. E questo è un grande punto di discriminazione tra la lettura di Ricoeur e quella di Hegel: dal punto di vista del primo, infatti, la coscienza non addiverrà mai a un sapere assoluto in cui ogni elemento del reale acquisti pieno significato razionale; non vi sarà mai un culmine escatologico in cui ogni fenomeno storico sia interamente comprensibile e interpretabile²⁸.

Vorrei allora, in chiusura, fare due ordini di considerazioni.

Anzitutto, il *Cogito* non può essere integralmente distrutto, annientato. Questo aspetto emerge pienamente dal confronto con l'analisi strutturale: se i segni frammentano l'interpretazione del soggetto, non per ciò lo escludono da ogni significazione, giacché è solamente ove vi sia un Io che investe di significato un aspetto della realtà che quello diviene segno di altro. *L'ego cogito* è la condizione stessa di possibilità dell'ermeneutica, di ogni attività interpretativa. È l'«io penso» kantiano, cui ogni rappresentazione è ricondotta; l'*ego* husserliano che, mediante la riduzione, intenziona il mondo; il *Dasein* heideggeriano che, ponendo la domanda sull'essere, consente di interrogarsi su di esso²⁹.

D'altro canto, tuttavia, il *Cogito* è «ferito», ed è paradossalmente l'ermeneutica stessa, che pure esso rende possibile, a compiere tale lacerazione³⁰.

²⁷ «I problemi posti dal simbolo si riflettono di conseguenza nella metodologia dell'interpretazione. Infatti è di grandissimo rilievo che l'interpretazione dia luogo a metodi i più disparati, e persino opposti. [...] Ciò non ha nulla di sorprendente: l'interpretazione parte dalla determinazione molteplice dei simboli, dalla loro sovradeterminazione, [...] ma ogni interpretazione, per definizione, riduce questa ricchezza, questa multivocità, e “traduce” il simbolo secondo una griglia di lettura che gli è propria» (ivi, p. 27).

²⁸ “Il Vero non è l'intero”, per riprendere quanto chiosato in n. 4.

²⁹ Ecco in che senso «il nucleo di apoditticità dell'“io penso” è anche il trascendentale della funzione simbolica [...], crea lo scarto per il quale il segno è possibile: è la possibilità di essere legato in modo significante, e non solo causale, a tutte le cose» (Ricoeur, 2007, p. 277).

³⁰ Del resto, si è visto come la critica heideggeriana, che non consentiva alcuna apertura

Il rapporto tra *Cogito* e interpretazione, tra riflessione ed ermeneutica si rivela pertanto, a mio parere, in termini di intima connessione e, ancora una volta, dialettica reciprocità. Se da un lato infatti è proprio l'ermeneutica a «ferire» il *Cogito*, a sfaccettarlo in una molteplicità di approcci interpretativi distinti e talvolta confliggenti, dall'altro è proprio in tal modo che, dell'identità del soggetto, può darsi un quadro il più completo possibile³¹.

Si ricompone allora unitariamente questo *Cogito* apolide, espropriato, che si cerca nel mondo? O, per dire altrimenti: conduce la «via lunga» dell'ermeneutica a una soluzione unitaria, consentendo di raccordare le varie interpretazioni, contemplando il *Cogito* nella sua poliedrica totalità?

A mio avviso, la risposta a tale interrogativo rimane negativa. La «ferita» del *Cogito* ricoeuriano non si cicatrizza. La soggettività non si possiede ma, internamente lacerata tra *conatus* e desiderio di sé, si sfalda in una tensione dialettica mai conciliabile, in un «conflitto di interpretazioni» disgregante ma ineludibile. Il *Cogito* cartesiano, spezzato dall'ermeneutica, è ormai perduto. Ciò che residua è una soggettività spinoziana, freudiana, che si ama, si desidera, ma non si possiede. E l'ermeneutica non può superare tale aporia, anzi vive in essa.

Ecco perché la “fenomenologia del *Cogito*” mostrata da Ricoeur non si chiude in una riconciliazione finale tra *ego* e mondo, tra pensiero ed essere. Vi sarà sempre qualcosa che eccederà le pretese contemplative del soggetto rimettendone l'identità sempre nuovamente in questione, ed è solo nello spazio aperto dall'interpretazione di queste tracce di sé che può realizzarsi

all'ermeneutica, si limitasse a “capovolgere” il *Cogito*, senza propriamente «ferirlo»: l'immediatezza tra *ego cogito* ed *ego sum* era rovesciata, ma preservata. È nel momento in cui il legame primordiale tra pensiero ed essere viene spezzato e l'Io, specchiandosi nelle torbide acque dell'esistenza, si coglie in modo nebuloso, opaco, frammentario (in una parola: ermeneutico), che il *Cogito* viene «ferito», anzi radicalmente «fatto esplodere» e disseminato nella storia e nell'incontro conflittuale delle interpretazioni.

³¹ Questa mia ipotesi ha trovato sostegno dalla lettura di Greisch (1989). In ordine al rapporto tra ermeneutica e “momento cartesiano” in Ricoeur, Greisch ritiene infatti che la prima sia, al contempo, la “sommità” (*sommet*) e un “momento” (*moment*) del *Cogito*, e ciò perché se per un verso la certezza indubitabile dell'«io penso», la sua performatività, è condizione di possibilità per iniziare qualsiasi riflessione ermeneutica, per altro all'atto stesso di porsi, questa certezza entra da subito in crisi, divenendo essa stessa oggetto di riflessione e interpretazione: il sé si rivela solamente attraverso i segni e le opere che produce. Il luogo precipuo di questa crisi, di questa sorta di diallele (il *Cogito* quale condizione di possibilità dell'ermeneutica, che a sua volta si volge a interpretare il *Cogito*) è, prosegue Greisch, la *Terza Meditazione* di Descartes, in cui per la prima volta l'*ego cogito*, aprendosi a un'alterità (l'idea di Dio, che sa di non poter produrre da sé), viene deposto dal proprio statuto di verità prima e si ritrova in posizione subordinata: «Le sujet qui se découvre habité, investi par une idée dont il sait qu'il n'a pas pu la produire, ne peut plus oublier qu'il n'est pas *capax ideae Dei*. Au terme de la troisième *Méditation métaphysique*, l'ordre cartésien des raisons n'apparaît plus comme une chaîne linéaire, mais comme une *boucle*» (p. 543, ultimo corsivo aggiunto).

una seppur effimera presa di coscienza. Il soggetto di Ricoeur è un soggetto *costitutivamente* ermeneutico. La «via corta» è ormai definitivamente sbarrata: alla domanda «chi sono io?» può darsi risposta solamente nella frattura creata e alimentata dalla teoria delle molteplici interpretazioni.

Il pensiero ferito dall'esperienza di sé non può infine ricomporsi. Quella del *Cogito* «militante» (Ricoeur, 1988, p. 52), questo misero Ulisse che si mette in viaggio per ritrovarsi nel mondo, è allora, inesorabilmente, una «odissea senza ritorno» (Altieri, 2004, p. 31).

Nota bibliografica

- ALTIERI L. (2004), *La metamorfosi di Narciso: il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli.
- ARMOGATHE J.-R. (1994), *L'odissea delle Meditazioni nel Novecento*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 3-13.
- BIANCO F. (1988), *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1991), *L'ermeneutica in Italia dal 1945 a oggi*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, il Mulino, Bologna, pp. 253-81.
- BREZZI F. (2006), *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari.
- BRUGIATELLI V. (2009), *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, UNI Service Editrice, Trento.
- BUGAITÉ E. (2002), *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- CASTIGLIONI C. (2012), *Tra estraneità e riconoscimento: il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine.
- CINQUETTI M. (2007), *Paul Ricœur e il decentramento del Cogito. La «questione del soggetto» in Le conflit des interprétations*, in M. Meletti Bertolini (a cura di), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, Franco Angeli, Milano, pp. 343-64.
- COLIN P. (1991), *Herméneutique et Philosophie réflexive*, in J. Greisch, R. Kearney (éds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1.-11 août 1988*, Cerf, Paris, pp. 15-35.
- DILTHEY W. (1934), *Die Entstehung der Hermeneutik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin (trad. it. *La nascita dell'ermeneutica*, Il Melangolo, Genova 2013).
- FAESSLER M. (2009), *Le défi du mal: la méditation philosophique de Ricoeur à l'épreuve du tragique*, in "Laval théologique et philosophique", 65/3, pp. 431-50.
- FERRARIS M. (1997), *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano.
- GREISCH J. (1989), *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger, et Paul Ricoeur*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 73/4, pp. 529-48.
- VON HUMBOLDT W. (1960), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmlers, Bonn (trad. it. *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991).

- JERVOLINO D. (1993), *Il cogito e l'ermeneutica: la questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova.
- NABERT J. (1923), *L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, Paris.
- ID. (1962), *Éléments pour une éthique*, PUF, Paris.
- NEBULONI R. (1980), *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 72/1, pp. 80-107.
- PAGNINI A. (1988), *La psicoanalisi e i fantasmi del naturalismo*, in "Rivista di Filosofia", 79, pp. 413-31.
- PISCIONE E. (1988), *La simbolica del male in Ricoeur come riscoperta del sacro*, in "Per la filosofia", 5/13, pp. III-5.
- PUECH C. (2004), *Saussure and structuralist linguistics in Europe*, in C. Sanders (ed.), *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-38.
- RICOEUR P. (1954), *Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl*, in "Revue de philosophie de Louvain", 52, pp. 75-125.
- ID. (1960), *Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal*, Aubier, Paris (trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970).
- ID. (1962), *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in "Études philosophiques", 3, PUF, Paris, pp. 339-49.
- ID. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967).
- ID. (1967), *New Developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of Language*, in "Social Research", 1, pp. 1-30.
- ID. (1968a), *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*, in M. S. Frings, *Heidegger and the Quest for Truth*, Quadrangle Books, Chicago, pp. 62-75.
- ID. (1968b), *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in AA.VV., *Die Zukunft der Philosophie*, Walter-Verlag, Olten u. Freiburg i. B., pp. 128-65.
- ID. (1969), *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris.
- ID. (1975), *Le «lieu» de la dialectique*, in AA.VV., *Dialectics. Dialectique*, Nijhoff, La Haye, pp. 92-108.
- ID. (1988), *Riflession fatta: autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- ID. (2007), *Il conflitto delle interpretazioni [1969]*, a cura di A. Rigobello, Jaca Book, Milano.
- RODANO P. (1995), *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli.
- SCHLEIERMACHER F. (1959), *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle, Winter, Heidelberg (trad. it. *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996).
- THOUARD D. (2005), *Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde: Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik*, in J. Schönert, F. Vollhardt (Hrsg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 265-80.

I Recooperanti, esploratori del mondo: un'esperienza a tonalità filosofica nella scuola di base

di *Isabella Bottazzi, Antonella Chiusaroli,
Paola Scorcella**

Abstract

This is a philosophical exercise conducted with a first and a second-year class from a secondary school in the context of a cooperative educational project. A philosophical journey was made from the awakening of wonder at the surrounding world to the exercising of peer cooperation to achieve a common goal, based on the exercising of different kinds of thought: imaginative and creative; introspective, autobiographical and narrative; critical and logical-argumentative.

Keywords: Wonder, Alterity, Cohesion, Cooperation, Common Aim.

1. Dentro la ricerca azione: la situazione-problema e le ipotesi di ricerca

L'esperienza, di cui nei paragrafi seguenti sono ricostruiti gli aspetti salienti, è stata svolta nell'anno scolastico 2017-18 come realizzazione territoriale del progetto di educazione cooperativa *Crescere nella cooperazione*¹, attivo dal 2006 nelle scuole delle Marche di ogni ordine e grado e tutt'ora in corso. Il progetto ha acquisito nel tempo l'identità e le modalità di svolgimento della ricerca azione. La progettazione delle attività d'aula è scaturita dall'individuazione della seguente *situazione-problema*: il disagio crescente che il clima smisuratamente competitivo genera nelle nuove generazioni, sempre più ansiose, fragili e insicure di fronte a ogni prova della vita. Dopo aver condiviso tale situazione-problema, i docenti del territorio regionale, aderenti al progetto, hanno lavorato a una comune ipotesi di

* Docenti presso l'ICS "Badaloni" di Recanati, membri del Gruppo di ricerca educativa "Crescere nella cooperazione"; bottazzi.isabella@gmail.com; antonella.chiusaroli@icbadaloni.edu.it; paola.scorcella@icbadaloni.edu.it.

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

ricerca: la necessità di intervenire precocemente e sistematicamente sulla dialettica cooperazione-competizione inscritta in ogni essere umano, allo scopo di contenere le spinte competitive e sviluppare/potenziare gli atteggiamenti collaborativi e solidali. Il lavoro insieme è diventato, dunque, il cuore dell'esperienza, caratterizzata da una forte centratura sul fare, perché è l'azione che genera legami, suscita il reciproco aiuto, facilita il convergere dell'impegno personale di ciascuno verso un obiettivo comune, dà riscontri concreti al lavoro svolto attraverso la realizzazione di un prodotto. Il fare, però, ha bisogno di consapevolezza, di motivazioni forti e fondate (cfr. Ventura, 2015). La ricerca si è arricchita, allora, di un'attività *a latere*, denominata *Pensare la cooperazione*, a intensa tonalità filosofica, fondata su di una seconda ipotesi di ricerca: la "vita pensata" si realizza attraverso un costante esercizio del pensiero nella pluralità delle sue forme, che vanno coltivate sin dai primi segmenti di scolarità in modo sistematico e continuo, a partire dalla sua prima manifestazione: la meraviglia.

Il primo passo per tutte le scuole partecipanti alla ricerca è stata la progettazione di classe e/o di interclasse che ha consentito la personalizzazione degli interventi educativi e didattici in base alle caratteristiche dei soggetti collettivi (gruppi classe) e individuali (le singole alunne e i singoli alunni). Le condizioni iniziali dei vari gruppi classe sono risultate molto diverse tra loro e, dunque, diverso è stato anche il risultato ipotizzato in fase di progettazione e atteso a conclusione del percorso. L'esame dei risultati, svolto attraverso gli strumenti della ricerca educativa, ha costituito la verifica delle due ipotesi di ricerca. La valutazione degli apprendimenti, sia disciplinari, sia comportamentali, si è svolta attraverso l'utilizzo e l'incrocio degli strumenti dell'auto ed eterovalutazione e ha riguardato il progresso delle alunne e degli alunni nell'acquisizione e nel potenziamento di conoscenze e competenze. Il compito unitario per tutti è stato la promozione di un'esperienza cooperativa centrata sul fare e sull'esercizio sistematico del ripensamento critico sul proprio vissuto, nell'orizzonte dell'autovalutazione come consapevolezza di sé. I fondamenti culturali che hanno ispirato i percorsi attivati in tutti i territori regionali sono stati: *l'antropologia relazionale, la cultura della solidarietà, l'etica della responsabilità e la pedagogia della speranza*.

2. I Recooperanti: l'identità di gruppo e la missione comune

Lo svolgimento del compito unitario è iniziato con la progettazione delle attività svolte dal *team* docenti di ogni classe, d'intesa con gli alunni. A questo punto, dunque, la nostra narrazione si concentra su di una realtà circoscritta, quella dell'ics "Badaloni" di Recanati, con particolare rife-

rimento alle classi I B, I D, 2 B della scuola secondaria di primo grado. Come prima scelta personale, gli alunni e le alunne delle tre classi si sono dati una nuova identità gruppale cui hanno dato nome *I Recooperanti*², a voler significare una reiterata volontà di agire insieme, cooperando. La costruzione dell'identità gruppale ha rappresentato un importante cambiamento all'interno dell'interclasse, perché ha segnato la differenza tra un *far parte* di una classe per decisioni altrui (la formazione delle classi) e *partecipare alla vita di un gruppo* autonomamente scelta. La partecipazione concreta di ognuno alla vita di gruppo è iniziata con il darsi un obiettivo comune nella forma della "missione da compiere": trasformare la diffidenza e la paura nei confronti dell'alterità in curiosità esplorativa e in azione solidale. È, dunque, iniziato il percorso a fondamento del quale si sono assunti i seguenti criteri dell'andare: *la riscoperta della meraviglia nei confronti dell'intorno e di se stessi; la correzione degli atteggiamenti dell'incanto in quelli della domanda e della ricerca; l'incontro con se stessi, con gli altri, con le cose della vita quotidiana.*

3. Primo passo: come diventare esploratori del mondo? La custodia della meraviglia

Una nuova impegnativa identità *I Recooperanti* si sono dati da subito: quella di esploratori del mondo e custodi della meraviglia. Ma come si diventa esploratori del mondo, quali sono gli atteggiamenti da coltivare dentro di sé, profondi e motivati? Quali i comportamenti? Questi gli obiettivi che si sono dati, dopo aver ascoltato a questo proposito un grande maestro (Smith, 2011):

- osservare con continuità;
- considerare ogni cosa degna di interesse, di sguardi lunghi, ravvicinati e attenti;
- osservare il movimento;
- cambiare spesso i percorsi;
- usare tutti i sensi;
- fare attenzione alle storie che si nascondono intorno a sé;
- fare le connessioni e documentare le scoperte in tanti modi diversi;
- instaurare un dialogo personale con l'ambiente;
- scoprire l'origine delle cose.

Gli obiettivi dell'andare hanno costituito per loro anche le regole da seguire per non perdersi prima di aver raggiunto la meta. Realizzando un intreccio fecondo tra il pensare e il fare, hanno fissato le regole dell'andare in segnalibri ideati e prodotti da loro, attraverso un lavoro cooperativo e

² Cfr. <http://recooperanti.altervista.org/>.

inclusivo condotto per piccoli gruppi. Il segnalibro è stato assunto anche come *medium* di relazione, strumento di condivisione di una regola vagliata e assunta come propria. Il loro primo oggetto di osservazione è stata la quotidianità, quella che tanto spesso si attraversa senza guardare, senza fare attenzione a nulla. La scoperta è stata sorprendente: a chi esercita la meraviglia il quotidiano regala le sue meraviglie. Anche questa scoperta è stata fissata in un prodotto a più mani: il calendario 2018 che come tema aveva *Le meraviglie del quotidiano in città*. Nel progettarlo, *I Recooperanti* avevano in mente le letture stimolo realizzate sul tema (Calvino, 2016). Nella quarta di copertina del calendario scrivono:

Possiamo meravigliarci di ciò che è tutti i giorni sotto i nostri occhi? [...] Certamente sì [...]. Le immagini ideate per il nostro calendario focalizzano l'attenzione proprio sulla nostra città, sugli edifici i luoghi che ci circondano e che spesso guardiamo solo per abitudine senza coglierne il mistero e la poesia. Li abbiamo guardati con occhi nuovi e fissati in immagini. Abbiamo utilizzato tecniche tradizionali (collages) e programmi di grafica che ci hanno permesso di creare fotomontaggi. Abbiamo preso spunto dalle opere degli artisti del Novecento, in particolare dai Surrealisti, i quali accostavano in modo insolito immagini di oggetti comuni e di luoghi, rappresentando situazioni imprevedute ed inattese attraverso modalità creative come cambiamenti di proporzione, di funzione, di materiale, metafore e similitudini visive [...]. Questa è [...] la nostra sfida: guardare e far guardare la città in cui viviamo con gli occhi curiosi della scoperta [...] perché, come ci suggerisce Italo Calvino, di una città non si godono le sette o settantasette meraviglie, ma la risposta che dà alle nostre domande.

Di qui l'impegno culturale di trasformare la curiosità e lo stupore in domanda e ricerca. Il primo ambito in cui si è esercitata la meraviglia del quotidiano è stato quello dell'attenzione all'altro, con particolare riferimento ai pregiudizi legati alla percezione della diversità, soprattutto quando essa assume i tratti della diversa abilità. Ecco alcuni stralci della narrazione con cui *I Recooperanti* ripensano e danno conto del laboratorio di creatività presso la cooperativa sociale *Terra e vita*³ di Recanati:

All'inizio era un foglio bianco... Insieme ai ragazzi e alle ragazze della Cooperativa sociale *Terra e Vita* abbiamo partecipato attivamente ad un laboratorio creativo di pittura. L'insegnante di Arte ha messo a disposizione di ognuno un foglio bianco, un flaconcino di vinavil, del sale fino ed i colori ad acquarello. Non è stato necessario dare tante spiegazioni di ciò che avremmo dovuto fare; in un attimo abbiamo

³ *Terra e vita* è una cooperativa sociale e agricola la cui principale caratteristica è il coinvolgimento dei diversamente abili nella gestione delle attività. L'incontro con la disabilità, attraverso un concreto "fare comune" ha consentito a *I Recooperanti* l'esercizio della meraviglia attraverso l'esperienza diretta con le molteplici forme del reale, sulle quali il pensiero è stato attivato nella forma del *ripensamento critico*, della narrazione-argomentazione.

capito che con la colla ed il sale si può trasformare la normale superficie di un foglio da disegno in una base porosa ed assorbente. Il risultato era sorprendente. Anche i ragazzi e le ragazze della cooperativa *Terra e Vita* hanno provato la stessa sorpresa, bastava guardare i loro volti. Questo stupore ci ha accompagnati per tutta la durata del laboratorio (Matilde).

Il laboratorio si è trasformato, infatti, nel gioco della creatività che, come è stato definito da *I Recooperanti* stessi, è risultato per loro semplice e contemporaneamente magico perché ha permesso loro di fondere insieme realtà e fantasia, di meravigliarsi della duttilità del reale e di se stessi impegnati a dare forma a questo reale. Continua così la loro narrazione:

Sotto ai nostri occhi si sono formate figure geometriche e figure spontanee che sembravano danzare al suono di uno strumento musicale, linee, percorsi colorati, scritte, trame di colore, semplici disegni a forma di cuore, di pesci, di fiori; insomma, delle vere e proprie composizioni astratte (Elena).

Hanno scoperto che il lavoro creativo ha la capacità di aggregare le risorse personali di ciascuno. Scrive uno de *I Recooperanti*:

Io penso che l'arte e la creatività in generale riescano a legare le persone che sono in grado di provare emozioni positive. Insieme ai ragazzi e alle ragazze della Cooperativa sociale *Terra e Vita* abbiamo subito stabilito un'armonia vitale; ne sono testimonianza i dipinti liberi e spontanei che abbiamo realizzato. La magia della creatività ci ha messi tutti nello stesso piano, nessuno era più bravo o meno bravo, eravamo tutti ugualmente capaci di esprimere ciò che avevamo dentro, di trasformare un foglio bianco in una realtà altra rispetto a quella che aveva mosso i nostri pensieri e le nostre emozioni (Guglielmo).

Un altro de *I Recooperanti*, nel ripensare alla propria esperienza, mette in luce aspetti della meraviglia quotidiana che insorge di fronte alle molte possibilità del reale e, soprattutto, di fronte alle possibilità dell'azione umana:

La curiosità e la meraviglia, nel vedere le strisce di sale assorbire il colore diluito e colato con il pennello, ci hanno accompagnato per tutta la durata del laboratorio. Anche i ragazzi e le ragazze della Cooperativa hanno provato sorpresa e stupore, bastava guardare i loro volti, dalle espressioni intense e concentrate, per capire che avevano trovato la loro nuvola felice proprio lì, in quelle macchie di colore nate quasi per caso; bastava vedere quanto impegno ci mettevano per rendersi conto di come l'attività fosse per loro di un'importanza indefinita. I ragazzi della Cooperativa riuscivano a fare quello che facevamo noi, forse anche meglio. Vedere il sorriso nei loro volti rincuorava l'animo e lo riempiva di gioia; quel sorriso era il segno che il creare insieme ci aveva messi tutti e tutte sullo stesso piano (Miriam).

4. Secondo passo: la meraviglia si fa “incontro e racconto”

Dall'incontro con la diversità, dalla condivisione dell'esperienza della creatività, *I Recooperanti* hanno tratto una grande lezione: affinché la meraviglia diventi conoscenza e si faccia storia per noi, occorrono impegno costante e responsabilità. Da questa scoperta sono scaturite le seguenti attività teorico-esperienziali:

1. riflessione guidata sulla *resilienza*: *I Recooperanti* hanno analizzato a questo proposito il potere del pensiero immaginifico e creativo nell'immaginare mondi possibili e migliori rispetto a quelli attuali. Hanno analizzato come lo stupore suscita indignazione per situazioni di indigenza personale e collettiva, come ad esempio, le deportazioni, la vita dei campi di concentramento, lungi da esitare nella disperazione, siano esitati nel pensiero utopico e nell'idea di come dovrebbe essere il mondo per essere a misura d'uomo ed eticamente sostenibile;
2. *laboratorio teatrale* svolto settimanalmente (ogni venerdì pomeriggio) presso il Centro di riabilitazione *Villaggio delle Ginestre*⁴ con ragazze e ragazzi disabili;
3. *laboratorio di trasformazione*, nel corso del quale si è concretamente sperimentato, attraverso il lavoro personale, la capacità delle cose di trasformarsi a seguito e per effetto delle azioni umane. Queste le fasi del laboratorio:
 - a) *individuazione degli ingredienti per la trasformazione*: un sacchetto di carta, fogli bianchi e colorati, colla, forbici, pennarelli; osservazione, senso della realtà e immaginazione;
 - b) *costruzione della risposta alla domanda: che cos'altro può diventare?*, attraverso il personale lavoro di trasformazione del sacchetto in qualche cosa d'altro e la comparazione del proprio prodotto con quello dei compagni e delle compagne; riflessione sulla diversità dei prodotti;
 - c) *risposta alla domanda: a che cosa potrebbe servire il tuo prodotto?*, a partire dalla riflessione, personale e cooperativa, sul testo stimolo: «si tratta di considerare le cose non soltanto per quelle che sono ma anche per quello che potrebbero essere» (De Bono, 1999);
 - d) *riflessione guidata sul valore simbolico della trasformazione*, a partire dallo slogan-stimolo: «tutti uguali, tutti diversi»;

⁴ Il Centro di Riabilitazione Polivalente *Villaggio delle Ginestre* di Recanati è attivo dal 1971 ed eroga prestazioni riabilitative nei confronti di persone, minori e non, con disabilità fisica, psichica e psicofisica. L'intento è quello dello sviluppo globale della persona, al fine di valorizzare ogni capacità residuale, cognitiva, linguistica, emotivo-relazionale, fisico-motoria, e delle autonomie.

4. *Esperienza narrativa*: I *Recooperanti* hanno accettato la sfida lanciata loro dal territorio: partecipare al concorso per le scuole primarie e secondarie di Recanati, dallo strano titolo *Minestrone e Macedonia*. Non si è trattato di ideare un nuovo menù ma di raccontare come l'armonia sia frutto di buone relazioni tra le diversità, esattamente come i buoni sapori del minestrone e della macedonia. Il tema sul quale I *Recooperanti* hanno lavorato è: *Come condividere e crescere assieme in una Società complessa e piena di diversità*. L'esperienza narrativa si è conclusa per loro con importanti riconoscimenti:

a) categoria video, per la narrazione a tema: *Minestrone e macedonia: ricetta di vita. Tutti uguali, tutti diversi, la creatività che unisce*;

b) categoria racconti, per *La metamorfosi di Molly*, racconto ispirato al laboratorio di ergoterapia.

La partecipazione al concorso è stata significativa per I *Recooperanti* non tanto per i premi ottenuti, che pure sono stati fonte di gratificazione, ma soprattutto per aver personalmente sperimentato la fecondità del lavoro cooperativo in fase ideativa e operativa, per avere infine condiviso la gioia di essere stati tutti autori di un video e di un libro, segni concreti della bontà del loro percorso.

5. Terzo passo: e quando a stupirci è ciò che non vorremmo vedere?

Nel loro percorso I *Recooperanti* hanno sperimentato che non sempre la meraviglia è legata a scoperte piacevoli. Essa richiede fedeltà anche quando ci mette in luce, fuori o dentro di noi, ciò che non vorremmo vedere o conoscere. È stato il caso della forte dissonanza percepita da I *Recooperanti* tra le loro condotte "in presenza", che per ampi stralci sono state descritte fin qui, e le loro condotte "virtuali". Oggetto della loro meraviglia è stata, a questo proposito, la constatazione di come le regole di convivenza cooperativa, condivise in linea di principio e anche applicate nella loro concreta esperienza di vita, sia scolastica, sia extrascolastica, sembravano non valere più nella dimensione virtuale, nell'ambito della quale il dialogo si faceva aspro, pesante, niente affatto costruttivo. La triste scoperta ha richiesto un *plus* di impegno e di riflessione sui seguenti temi:

- che cosa differenzia la presenza fisica, in carne e ossa, da quella virtuale?
- perché la virtualità della relazione è incapace di cogliere il valore della differenza e cerca sempre l'uguaglianza e il consenso ("mi piace")?
- perché le divergenze nella virtualità danno vita a forme di comunicazione violenta?⁵

⁵ Osservano a questo proposito I *Recooperanti*: «La vita di classe è fatta di alti e bassi, di amicizie che nascono e finiscono, di relazioni burrascose. Ma a volte basta guardarsi negli

– perché si interpreta la virtualità come un “non luogo” in cui sono legittimati comportamenti che con fatica si è imparato a correggere nella relazione “in presenza”?

I Recooperanti hanno indagato sotto la guida di nuovi maestri trovati proprio nel web⁶, i quali intendono promuovere una cultura della rete non ostile, che sia fondamento dell'utilizzo consapevole degli strumenti digitali, che solo rende degni della cittadinanza digitale. Lo studio del *Manifesto* delle parole non ostili è confluito, infine, nell'assunzione dei seguenti impegni:

- poiché la virtualità è anch'essa reale, devo dire e scrivere solo ciò che direi a qualcuno guardandolo negli occhi;
- per esprimermi devo scegliere parole che mi rappresentano perché anche le mie parole sono parte di me;
- devo fare attenzione a che ciò che dico sia corrispondente a ciò che penso;
- poiché quando mi esprimo presuppongo l'ascolto dell'altro, devo, a mia volta, predisporli all'ascolto delle parole altrui;
- prima di parlare devo tener presente che le parole hanno delle conseguenze e, dunque, devo assumermi la responsabilità anche di quelle;
- devo imparare a discutere le mie idee, sapendo che ce ne sono anche altre diverse dalle mie;
- non devo insultare perché l'insulto non spiega le mie ragioni, semplicemente offende l'altro che non la pensa come me;
- se non ho niente da dire, è bene che taccia o esprima proprio questo mio non aver nulla da dire su di un determinato argomento.

La sensibilità raggiunta da *I Recooperanti*, su questi temi, andava, infine, consolidata con una riflessione ulteriore che consentisse una conciliazione tra il fascino che i *social* e la virtualità rivestono per gli adolescenti e l'impegno per un loro corretto utilizzo.

Un nuovo incontro è stato allora organizzato con Francesca Chiusaroli⁷, autrice del sito <https://www.scritturebrevi.it/>: l'obiettivo è stato quello di riflettere sulla possibilità che le scritture brevi, quali sono appunto quelle utilizzate nel web, hanno di essere utilizzate in modo creativo e denso di significato. Ecco, al proposito, alcune considerazioni de *I Recooperanti*:

occhi perché la rabbia svanisca. Nella comunicazione digitale questo spesso non accade e succede, invece, che con leggerezza, si usino parole che risuonano come schiaffi, a volte senza neppure rendersene conto».

⁶ Cfr. <http://paroleostili.com/>; <http://www.generazioniconnesse.it/site/it/educazione-civica-digitale/>.

⁷ Professoressa di ruolo (1 fascia) di Glottologia e linguistica (L-LIN/01), Università di Macerata; Delegata del Rettore per i servizi linguistici e per lo sviluppo delle competenze linguistiche.

Oggi ho incontrato una persona adulta che la pensa come me in merito alla comunicazione digitale. Molti adulti con i quali mi sono finora confrontata sono convinti che queste nuove piattaforme virtuali siano pericolose perché impoveriscono la lingua italiana, introducendo nella comunicazione forme di abbreviazione ed emoticon. Oggi ho avuto, invece, la possibilità di riflettere sull'altra faccia dei social network, frutto dell'incontro tra quella creatività ed informatica dal quale può scaturire un linguaggio scritto condiviso, idealmente leggibile in tutte le lingue del mondo, una sfida al raggiungimento di una comunicazione universale (Margherita).

Oggi ho imparato che l'uso delle scritture sintetiche, con gli hashtag e con le emoji, non danneggiano la lingua italiana ma possono renderla densa di significato, dal momento che le parole scelte sono frutto di una ricerca approfondita, e richiedono un notevole esercizio del pensiero logico e creativo (Ilaria).

Dopo il percorso di riflessione sull'utilizzo del linguaggio digitale ho capito che il virtuale è reale e che bisogna muoversi in questo ambito, come in ogni altro della nostra vita, con senso critico e con atteggiamento responsabile. Per questo penso che anche l'utilizzo dei nuovi linguaggi possa essere utile al nostro progetto cooperativo (Maria Vittoria).

6. Per concludere: considerazioni sulla tonalità filosofica del percorso

Si è qui presentato, attraverso la ricostruzione di alcuni suoi momenti salienti, un percorso transdisciplinare di educazione cooperativa, la cui tonalità filosofica può essere così ricapitolata:

- si è assunto, a fondamento dell'esperienza, il “fare filosofico” (*valorizzazione della domanda fin dalla forma aurorale della meraviglia; dialogo come luogo della costruzione condivisa della verità; provvisorietà delle conclusioni; incontro con i molti maestri; costante revisione critica del sé in situazione di apprendimento*);
- i fondamenti culturali del percorso, che hanno ispirato le ipotesi di ricerca, sono stati costantemente messi alla prova dei fatti, nella vita d'aula e nelle esperienze extrascolastiche, con l'intento di educare le alunne e gli alunni alla coerenza tra ciò che si pensa, ciò che si osserva, ciò che si fa;
- nel percorso si è stimolato l'esercizio delle varie forme di pensiero che di volta in volta risultavano più adeguate alle attività svolte (*pensiero mnemonico, prospettico e creativo, logico e critico*);
- in ogni circostanza, il pensiero si è misurato con “la prova dei fatti”, al fine di educare le menti delle alunne e degli alunni al rigore metodologico, alla consapevolezza dei propri pensieri e delle proprie azioni, alla correttezza e coerenza argomentativa;
- ogni apprendimento è stato accompagnato dalla ricerca e individuazione delle “questioni aperte” come segno concreto della non esaustività della ricerca;

- la costruzione condivisa della verità (*apprendimento cooperativo delle conoscenze e delle competenze*) è confluita nel “fare cooperativo”, luogo di incontro tra riflessione e azione, ambito di esercizio della responsabilità personale e collettiva, nell’orizzonte della cittadinanza attiva;
- la valutazione di percorso (*processo*) e finale (*prodotti d’apprendimento e per l’apprendimento*) si sono costantemente misurate con gli strumenti dell’etero e autovalutazione, nell’orizzonte educativo della “vita pensata”.

Nota bibliografica

CALVINO I. (2016), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.

DE BONO (1999), *Sei cappelli per pensare*, Rizzoli, Milano.

SMITH K. (2011), *Come diventare esploratore del mondo*, Corraini, Mantova.

VENTURA B. M. (a cura di) (2015), *Le sfide della cooperazione. Insieme le raccontiamo*, Iccrea, Roma.

Spazio recensioni

Recensioni

F. Longo Auricchio, G. Indelli, G. Leone, G. Del Mastro, *La Villa dei Papiri. Una residenza e la sua biblioteca*, Carocci, Roma 2020, 261 pp., € 28,00.

L'uscita di questo volume a più mani va salutata con grande favore, soprattutto perché rappresenta un felice *unicum* nel panorama editoriale dedicato all'eredità sempre presente del mondo antico. Dedicare spazio, attenzione, lucida presentazione a tutto ciò che ruota intorno alla favolosa e magica Villa dei Papiri di Ercolano, infatti, non è un mero atto di fredda ricostruzione antichistica, quanto piuttosto una sfida, riuscita e convinta, rivolta ai lettori non solo specialistici, ma più in generale sensibili all'eredità, assolutamente attuale, del mondo classico.

I curatori di quest'opera sono del resto fra i massimi esperti del patrimonio restituito dalla Villa e soprattutto si pongono in una linea diretta di continuità, anzi direi quasi di mai interrotta filiazione, convinta e rivendicata con orgoglio, rispetto a una figura assolutamente cruciale per gli studi ercolanesi: Marcello Gigante, cui dunque, non a caso ma con profondo rispetto, è dedicato il volume. Francesca Longo Auricchio, Giovanni Indelli, Giuliana Leone e Gianluca Del Mastro sono infatti tutti allievi di Gigante e continuatori del magistero da lui iniziato molti anni fa e subito, sin dal 1969, da lui convogliato, in modo efficace e operativo, nella creazione a Napoli di un "Centro di Studio dei Papiri Ercolanesi", la cui attività e il cui peso internazionale hanno sempre costituito un punto di riferimento ineliminabile per chiunque voglia accostarsi alle ricchezze culturali ercolanesi.

L'ambizione degli autori è chiara anche solo sfogliando distrattamente l'Indice. Volendo parlare della Villa dei Papiri, infatti, non è in alcun modo possibile restringersi e confinarsi in questo o quell'asfittico, angusto, auto-referenziale settore disciplinare; lo conferma già program-

maticamente il sottotitolo: *Una residenza antica e la sua biblioteca*. Per comprendere fino in fondo tutto ciò che quella Villa ha lasciato a coloro che ne vogliono e ne sanno apprezzare l'importanza, dunque, occorre saper allargare lo sguardo e attuare, in modo equilibrato ma produttivo, un matrimonio di competenze, che sfoci poi in un prodotto degno della più nobile e alta *Altertumswissenschaft*. Ecco perché un libro del genere non può non contenere ricostruzioni archeologiche, archivistiche, storico-artistiche in senso lato, dedicate, come recita il titolo del Capitolo I, curato da Francesca Longo Auricchio, alla *Scoperta e riscoperta della Villa dei Papiri*, che, senza trascurare la splendida unicità delle sculture ercolanesi, spazia dalla contestualizzazione geo-antropologica delle antiche ville romane sul golfo di Napoli al lavoro di scavo attuato a secoli di distanza dalla tremenda eruzione del Vesuvio del 79 d.C. Questo fervore di interventi viene qui riesaminato con dovizia di dettagli, dalle prime scoperte antecedenti il XVIII secolo alla stagione d'oro delle esplorazioni volute da Carlo III di Borbone, avviate ufficialmente nel 1738, fino alla ripresa degli scavi dal Novecento a oggi.

Un approccio più tecnico e nello stesso tempo un tentativo di descrizione storica accurata, condotti con cura e divisione di compiti ancora da Francesca Longo Auricchio e da Gianluca Del Mastro, caratterizza il Capitolo II, interamente concentrato su *Il ritrovamento dei papiri e i metodi di svolgimento*, con pagine molto interessanti sul pionieristico metodo del Piaggio come anche sui più recenti e tecnologicamente avanzati tentativi di lettura "non invasiva" dei rotoli.

Visto il valore intrinseco del patrimonio ercolanese non poteva mancare un capitolo, il terzo, interamente dedicato a *I papiri ercolanesi nella storia e nella cultura europea dal XVIII al XX secolo*. Qui Giuliana Leone analizza abilmente l'impatto culturale che quei ritrovamenti ebbero fin dal Winckelmann per arrivare a ripercorrere le tappe della penetrazione dei contenuti veicolati dai papiri ercolanesi grazie alla creazione di strutture forti e riconoscibili, dalla primigenia Accademia Ercolanese alle varie fasi vissute dal lavoro dell'Officina ercolanese fino alla creazione di quel "Centro" internazionale già menzionato e che, negli intenti del suo fondatore, doveva «creare a Napoli un centro propulsivo di studi epicurei» (p. 103), senza dimenticare l'apporto dei microscopi elettronici e la svolta epocale rappresentata, per la decifrazione dei papiri stessi, dalla convenzione stipulata «tra la Biblioteca Nazionale di Napoli e la Brigham Young University di Provo, nello Utah», dove era stata elaborata «una nuova tecnica di riproduzione fotografica multispettrale» (p. 107), ancora oggi decisiva e risolutiva per gli sforzi di lettura degli studiosi, insieme alla «digitalizzazione dei disegni napoletani dei papiri e della messa online dei disegni oxoniensi» o ancora agli «esperimenti di lettura non invasiva dei

papiri presso lo European Radiation Facility di Grenoble, mediante applicazione della tecnica di tomografia a contrasto di fase» (p. 110).

Notizie utili e più tecniche si ricavano da altre sezioni del volume: è questo il caso del Capitolo IV, in cui Gianluca Del Mastro affronta con perizia gli *Aspetti formali e paleografici dei papiri ercolanesi*; o ancora del Capitolo VI, curato da Giovanni Indelli e dedicato a ripercorrere l'intricata questione legata a *Il proprietario della Villa dei Papiri*, la cui identità è difficile da stabilire, nonostante la bilancia sembri oggi pendere verso la figura di Lucio Calpurnio Pisone Cesonino Pontefice; o infine del Capitolo VII, in cui Giuliana Leone e Gianluca Del Mastro si dividono il compito di portare il lettore verso il futuro affascinante ancora aperto per chi decida di occuparsi di *Come si affronta oggi lo studio dei testi ercolanesi: nuove prospettive*.

Appare tuttavia innegabile che il cuore pulsante della Villa, anche a uno sguardo non filosoficamente orientato, possa e forse debba essere individuato nella «sua biblioteca, l'unica trasmessa dall'antichità e, per di più, caratterizzata da una precisa identità culturale» (p. 11), di chiaro, marcato e direi quasi militante stampo epicureo, con il suo fulcro rappresentato dalla figura e dall'attività di Filodemo di Gadara. Ecco allora che il Capitolo V, dedicato appunto a *La biblioteca della Villa dei Papiri* consente al suo curatore, Giovanni Indelli, di fornire una rassegna completa di tutti gli autori lì presenti e dei resti delle loro opere finora venute alla luce e pubblicate nel corso di lunghi anni di attività specialistica dagli studiosi di tutte le provenienze culturali e geografiche, accolti presso il "Centro di Studio dei Papiri Ercolanesi" e desiderosi di far circolare i tesori filosofici lì custoditi. Il lettore può così sfogliare idealmente il catalogo della biblioteca, ripercorrendo, grazie a notizie precise ed essenziali, gli scritti di pensatori epicurei, dal fondatore del Giardino, dal maestro Epicuro ai più importanti fra i suoi discepoli, più o meno vicini nel tempo (da Metrodoro a Polieno, da Colote a Carneisco, da Ermarco a Polistrato, da Demetrio Lacone e Zenone Sidonio), per chiudere con Filodemo stesso, «l'autore più rappresentato nei papiri ercolanesi finora recuperati» (p. 156), ma senza dimenticare la presenza di scritti attribuibili allo stoico Crisippo o ancora il patrimonio non esclusivamente filosofico attestato dai papiri latini.

Se dovessi aggiungere un motivo ulteriore e conclusivo di apprezzamento rispetto a quest'opera, di grande peso culturale e destinata a suscitare un forte interesse nel lettore legato al fascino dell'eredità antica, non potrei non menzionare la ricchissima, preziosa, puntuale selezione di ben 58 tavole a colori, che conducono con immediatezza di forza visiva dentro i più minuti particolari della Villa e delle sue ricchezze: delle stupende statue che la adornavano (fra cui personalmente mi sento di ammirare i vari busti di Epicuro: cfr. le *Tavole* 35, 39 e 41) alle foto dei papiri carbonizzati,

con i loro sovrapposti e sottoposti (*Tavole* 50 e 58), dal ritratto del Padre Piaggio e dalle foto della macchina per lo svolgimento da lui inventata (cfr. le *Tavole* 51 e 52) alle riproduzioni di frontespizi e pagine di tomi e volumi destinati alla prima pubblicazione e diffusione dei testi ercolanesi (cfr. le *Tavole* 53-5). Sono queste solo alcune delle bellezze riprodotte in questa selezione fotografica; esse accompagnano degnamente un'opera che colma una lacuna editoriale, visto che, come scrivono gli autori, «mancava un libro che raccontasse compiutamente e con i necessari aggiornamenti la storia affascinante della Villa dei Papiri, dalla sua straordinaria scoperta fino ai giorni nostri» (p. 11).

Emidio Spinelli

J. Wildberger, *The Stoics and the State: Theory – Practice – Context*, Nomos, Baden-Baden 2018, 263 pp., € 39,00.

Lo scopo del libro di Jula Wildberger è quello di proporre un esame esaustivo del pensiero politico sorto in seno alla Stoa, dai suoi esordi ellenistici fino agli esiti di età imperiale e alle rielaborazioni moderne e contemporanee. Un simile risultato viene raggiunto tramite un'indagine accurata della documentazione disponibile, che si unisce a una sottile analisi delle nozioni fondamentali della politica stoica, prima tra tutte quella di *polis*, contestualizzate mediante un lavoro di tipo sia tematico che diacronico. Il saggio si inserisce in una ricca tradizione di studi sul tema che comprende le monografie di Andrew Erskine (*The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Bristol Classical Press, Ithaca 1990) e Malcom Schofield (*The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991) alle quali, più recentemente, si sono aggiunti gli scritti di Valéry Laurant (*La politique stoïcienne*, Presses Universitaires de France, Paris 2005) e Katja Maria Vogt (*Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford 2008). L'autrice, nel corso dell'opera, instaura un dialogo fecondo con la critica precedente, mostrando da un lato una conoscenza approfondita della stessa, dall'altro l'intento di andare oltre le soluzioni già proposte con un contributo originale e militante, forte della capacità di approfondire le fondamentali concettuali delle dottrine politiche stoiche.

L'*Introduzione* (pp. 13-20) espone la problematica fondamentale con cui Wildberger, al pari dei suoi predecessori, deve misurarsi: quella relativa alla possibilità di delineare uno spazio propriamente politico all'interno della filosofia stoica. Se da un lato, infatti, gli Stoici non hanno mostrato un interesse significativo per le questioni più rilevanti del pensiero politico classico, come la definizione della forma di governo, delle leggi e

delle istituzioni della città ideale, dall'altro essi furono i primi a introdurre due idee centrali della teoria politica, quali il cosmopolitismo e la legge di natura. La studiosa pone con chiarezza tale questione, mettendone in luce la radicalità: «What is the point of discussing how laws and constitutions may negotiate a fair balance of interests and countervailing social forces, if the Common Law is as unchangeable as Nature and has been decreed since eternity?» (p. 13).

Un ulteriore elemento di difficoltà emerge dalle scelte lessicali dell'autrice, che devono confrontarsi sia con l'impossibilità di allineare completamente terminologia antica e strumenti concettuali moderni, sia con l'evoluzione dell'uso linguistico nelle fonti stoiche. Wildberger sceglie di rendere il greco *polis* e il latino *res publica* con l'inglese *state*, termine estraneo al mondo antico e legato al sorgere della moderna nozione di Stato. Tale opzione risente dell'intento di produrre un contributo per la collana *Staatsverständnisse*, che offre ai lettori un'enciclopedia delle riflessioni sul concetto di Stato dall'antichità fino ai nostri giorni. Wildberger, in questo senso, si pone un fine che sembra andare oltre l'indagine storico-filosofica del pensiero stoico, esaminando il suo oggetto di studio in una prospettiva diacronica e promuovendone l'inserimento nel quadro più ampio di una storia delle idee. Nella stessa direzione va la scelta della griglia analitica che informa la struttura dell'opera: i capitoli dal II al VII ripercorrono le quattro categorie costitutive dell'idea di Stato delineate da Bob Jessop (*The State: Past, Present, Future*, Polity Press, Cambridge 2016), inquadrando in questo schema gli aspetti più significativi delle riflessioni stoiche. Proprio in virtù dell'ampio respiro della sua impostazione di fondo, questo libro contiene degli spunti preziosi non solo per lo specialista della filosofia antica ma, più in generale, per ogni studioso interessato alle origini del pensiero politico occidentale.

Nel capitolo II (pp. 21-32) l'autrice passa in rassegna le definizioni stoiche di *polis* tramandate da quattro fonti diverse (Dione Crisostomo, Clemente Alessandrino, il sillogismo di Cleante trasmesso da Stobeo e Ario Didimo). Ciò che emerge dalla disamina è la ricorrenza di alcuni attributi fondamentali legati alla nozione di *polis*: in primo luogo, essa viene descritta come un'abitazione (*oiketerion*); secondariamente, coincide con una moltitudine o insieme organizzato (*systema*) di esseri umani; questo gruppo, infine, è amministrato da una legge comune. Tale ricostruzione costituisce il punto di partenza della trattazione dei cinque capitoli successivi, volti a chiarire il significato di ciascuno di questi aspetti.

I capitoli III e IV sviluppano il tema dello Stato come abitazione comune. Il capitolo III (pp. 33-50) prende in esame le testimonianze di matrice scettica che attribuiscono a Zenone di Cizio il rifiuto di alcune istituzioni fondamentali della *polis* antica, evidenziandone la natura polemica e inda-

gando le pratiche sociali e le condizioni abitative proprie della concezione stoica di Stato. Nel capitolo IV (pp. 51-69) Wildberger tratta la questione del cosmopolitismo, analizzando le fonti che stabiliscono un parallelo tra cosmo e Stato e chiarendone il senso alla luce delle riflessioni teologiche sull'identità di Fato, Natura e Provvidenza.

Particolarmente significativa è la trattazione della Legge comune nel capitolo V (pp. 71-87), che costituisce una risposta interessante e innovativa alle questioni poste dalla letteratura critica. L'analisi affronta una problematica già sollevata da Vogt in *Law, Reason, and the Cosmic City* (pp. 161-216): è lecito considerare la Legge stoica alla stregua di un codice positivo di norme («rules-interpretation»)? La soluzione proposta da Wildberger risulta strettamente connessa alla sua interpretazione della dottrina dell'*oikeiosis* (pp. 42-50). A tal proposito, la studiosa adotta una concezione essenzialista («essentialist reading of the theory of social attachment»), secondo cui gli esseri umani sarebbero socialmente vincolati tra loro in modo spontaneo e preriflessivo, rifiutando la posizione espansionale («expansional reading»), difesa dalla maggior parte dei critici, per cui tali legami sarebbero il risultato di un processo volontario e razionale che, a partire dall'attaccamento al sé, si estende progressivamente fino a comprendere l'umanità intera. Parallelamente, l'autrice avanza una nuova lettura della nozione stoica di Legge, che le consente di identificare la linea di demarcazione tra i legami meramente sociali e quelli propriamente politici: essa non consiste in una serie di comandamenti universali e inderogabili di un Dio o di un altro agente perfettamente razionale, ma coincide piuttosto con la regolarità dei fenomeni del cosmo e delle loro circostanze particolari. Quest'ultima è la fonte della ragione retta nel singolo il quale, mediante l'osservazione riflessiva, raccoglie e combina la molteplicità delle percezioni in un insieme coerente di concetti: in virtù di ciò, soltanto costui sarà capace di conformare il suo agire alla Legge comune e, in ultimo, di prendere parte alla comunità politica.

Questo punto viene sviluppato ulteriormente nel capitolo VI (pp. 89-116), che verte sulla questione della cittadinanza. Wildberger ritiene che gli Stoici abbiano elaborato un modello di Stato rigidamente gerarchico, operando una distinzione tra cittadini in senso proprio (gli dèi e i saggi) e semplici abitanti (gli stolti). Il possesso della retta ragione, in tal senso, costituisce la *condicio sine qua non* per l'acquisizione della cittadinanza, nella misura in cui consente di agire conformemente alla Legge e di vivere armoniosamente all'interno di un corpo politico. Al vertice di quest'ordine si trovano gli dèi, i quali, lungi dall'essere estranei al cosmo da loro costituito, sono considerati dei veri e propri *politai*, come emerge da un passaggio dell'iscrizione dell'epicureo Diogene di Enoanda (Diogenes of

Oenoanda, NF 127, cols. 2-3 = Theological Physics-Sequence IX f. Hammerstaedt & Smith).

Il capitolo VII (pp. 117-33) conclude questa prima sezione del libro, indagando il ruolo dei sistemi politici particolari e la loro relazione con la città cosmica. Secondo un celebre paradosso stoico, gli Stati e le leggi esistenti non sono veramente tali, poiché risultano tanto imperfetti e deviati quanto la ragione di coloro che amministrano. Partendo da questa premessa, l'autrice estende la sua indagine alle valutazioni delle varie forme di governo, tramite una ricostruzione delle teorie di Posidonio e Seneca sull'origine degli Stati reali. Di particolare interesse è il paragrafo dedicato alla *Politeia* di Zenone di Cizio (*The Reality of the Common Law*, pp. 117-20), in cui l'autrice prende posizione rispetto al dibattito critico sull'intento generale dello scritto: da un lato, Wildberger concorda con la lettura di Vogt, secondo cui l'opera descriverebbe una realtà politica concreta, ossia la struttura della città cosmica e le condizioni necessarie per la sua attuazione; dall'altra, rifiuta in modo netto le interpretazioni avanzate da Erskine e Schofield, per cui la *Politeia* costituirebbe un'indagine filosofica sui caratteri di una società ideale, più ristretta e abitata da soli saggi. La stabilità di tale comunità, secondo l'autrice, sarebbe garantita da *eros*, concepito dai primi Stoici come l'istituzione mediante cui i *sophoi* promuovono l'acquisizione della virtù da parte dei *phauloi* e il loro ingresso nella città cosmica («if a sage succeeds and helps a young person become a sage as well [...] the couple will also become fellow citizens of the cosmos»; p. 111).

I due capitoli successivi integrano la trattazione sistematica della prima parte con una sezione storica che spazia dalle origini della scuola fino al II secolo d.C., tesa a collocare la filosofia e le pratiche politiche dei singoli Stoici nei rispettivi contesti socio-politici. Il capitolo VIII (pp. 135-63) prende in esame le testimonianze biografiche e dossografiche sugli esponenti della Stoa Antica, per proseguire con l'analisi delle posizioni sostenute da Atenodoro e Seneca sulla partecipazione del saggio alla vita politica. Il capitolo IX (pp. 165-200) è dedicato alla Media e alla Nuova Stoa, presentando da un lato una disamina delle novità dottrinali introdotte da Diogene di Babilonia, Panezio e Posidonio, dall'altro le riflessioni di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio sul ruolo dell'imperatore e dell'opposizione senatoria all'interno della città cosmica.

Il capitolo X (pp. 201-30), infine, tematizza la ricezione moderna e contemporanea della filosofia politica degli Stoici nelle opere di Giusto Lipsio, Immanuel Kant e Martha Nussbaum, evidenziando i punti di contatto e di rottura tra le posizioni originarie e le rielaborazioni successive. A tal proposito, occorre notare come il punto di vista diacronico qui adottato intenda far luce soprattutto sull'eredità del pensiero stoico, mentre poco

spazio viene lasciato all'esame della sua ascendenza filosofica. Un'ulteriore prospettiva di indagine, in questo senso, potrebbe comprendere lo studio delle fonti di queste dottrine, che, in molti casi, suggeriscono una dipendenza dall'ambito della letteratura socratica (si pensi alle riflessioni sul ruolo pedagogico e politico di *eros*, tematica ricorrente nei dialoghi di Platone, Senofonte, Eschine e Antistene). Una simile linea di ricerca è stata inaugurata da Francesca Alesse, autrice di un articolo dedicato alla ricostruzione della matrice socratica della *Politeia* di Zenone (*La Repubblica di Zenone di Cizio e la letteratura socratica*, in "Studi italiani di Filologia Classica", 16, 1998, pp. 17-38) e, soprattutto, di una vasta monografia sulla complessa rete di rapporti che lega la prima Stoa alla figura di Socrate e ai Socratici (*La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000).

Paola Venturini

M. Bonazzi, F. Forcignanò, A. Ulacco (eds.), *Thinking, Knowing, Acting. Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2019, 332 pp., € 154,00.

Il libro comprende quindici articoli specialistici che discutono, da prospettive diverse, le relazioni che intercorrono tra la teoria della conoscenza e la discussione etico-politica nella dottrina di Platone e nella sua *Wirkungsgeschichte*. Il risultato peculiare di questa raccolta di studi è l'emergere di tutta la polivocità in cui questo nesso si declina, tanto nel pensiero platonico, la cui originalità risulta anche da un preliminare confronto con la dimensione a-filosofica nel precedente pensiero di Solone, quanto in quello del platonismo successivo, che ne reinterpreta le tematiche principali tenendo conto del criticismo aristotelico, quanto infine proprio nel pensiero di Aristotele, nonostante la netta separazione e autonomia degli ambiti etico e scientifico.

Nello spazio breve concesso a questa presentazione, dato l'ingente numero dei contributi e la loro complessità tematica, concentrerò la mia attenzione su tre articoli relativi all'analisi dei nuclei concettuali sviluppati nei dialoghi platonici, di cui si occupa la prima parte del libro. Nel generale accordo che emerge da tutti gli articoli circa l'orientamento della filosofia platonica verso una dimensione etico-politica, il contributo di S. Mertler, *Der beste Logos als Handlungskriterium in Platons Kriton* (pp. 99-118) mette in luce una predominanza e anteriorità dell'etica sulla politica nella sua peculiare interpretazione del *Critone*: non sarebbe un dialogo politico quanto piuttosto etico, dal momento che il βέλτιστος λόγος a cui si riferisce Socrate, considerato criterio d'azione giusta sulla base della competenza, renderebbe forse non necessario tematizzare una teo-

ria politica. L'esempio delle τέχναι servirebbe a illustrare le conseguenze dell'agire senza seguire i consigli dell'esperto: malattia per la cattiva cura del corpo, danno all'anima nel commettere ingiustizia, laddove seguire il λόγος migliore, cioè quello proprio del competente riguardo il giusto e l'ingiusto, porterebbe all'εὖ ζῆν. A seguito di una puntuale analisi della "consistenza" del dialogo, cautamente Mertler propone due possibili risposte al perché Socrate non sia fuggito (o in quanto si è attenuto al βέλτιστος λόγος posseduto dalle Leggi o, in sua assenza, a quei "discorsi precedenti" che le Leggi non hanno confutato), ritenendo infine che Platone abbia comunque mostrato l'importanza di attenersi a una preliminare analisi dell'azione. La problematica relazione tra filosofia platonica e socratica lascia sicuramente aperte ulteriori interpretazioni del dialogo giovanile. Considera carattere essenziale della filosofia socratica l'identificazione, nel *Critone*, del "competente" con il βέλτιστος λόγος quale criterio di comportamento, e dunque come giudice del διαλέγεσθαι (laddove Platone renderà i λόγοι espressione di una realtà stabile) G. Giannantoni (*Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005).

Il dialogo platonico in cui la connessione tra epistemologia ed etica viene illustrata in modo precipuo è senza dubbio il *Teeteto*, se si considera la digressione sul filosofo, come ha il merito di dimostrare E. Maffi nel suo contributo *The Theaetetus Digression: an Ethical Interlude in an Epistemological Dialogue?* (pp. 138-60), parte dottrinale essenziale del dialogo, che, lungi dall'essere solo un interludio etico di poco conto, apporta novità sostanziali all'epistemologia platonica. Contrariamente alle interpretazioni secondo cui il *Teeteto* sarebbe un dialogo aporetico in quanto mancante del riferimento alla dottrina delle idee (cfr. per. es. F. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1935), Maffi interpreta il ruolo centrale della digressione come quello di essere un "reminder" proprio di quel dualismo ontologico caratteristico dei dialoghi di mezzo, in particolare di *Fedone* e *Repubblica* (come già E. Spinelli, *Socratismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del Teeteto*, in G. Casertano, *Il Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 201-15). Interpretando, in virtù di tale collegamento, i κοινά come gli universali socratici che alluderebbero alle forme platoniche (di contro a D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 2004), la digressione implicherebbe il passaggio dalla conoscenza percettiva a quella intelligibile, determinando così come l'aporeticità del dialogo esprima una nuova epistemologia platonica che si configura in relazione alla limitazione del sapere umano: la ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν rappresenterebbe il conoscere filosofico per quanto possibile, in quanto la conoscenza umana, finché l'anima è incarnata,

è conoscenza che non può uscire dai legami con la δόξα (sulla stessa linea interpretativa, in proposito: F. Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo*, in “Elenchos”, 33, 2013, pp. 69-107), e quindi, configurandosi come ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου, si identifica con la filo-sofia, vero e unico obiettivo dell'epistemologia platonica. Il saggio di Maffi fornisce, pertanto, una prospettiva particolare su uno scritto che, data la sua problematicità interpretativa, tanto ha influenzato la storia del platonismo, come dimostrano gli esiti diversi della ripresa di questi temi analizzati nella terza parte del libro.

Tratta delle implicazioni etiche della concezione linguistica platonica nel contesto politico l'articolo di M. Bergomi, Komposi Logoi. *Some Remarks on Plato's Linguistic Conventionalism and its Ethical Implications* (pp. 161-85), con il merito di analizzare tale peculiare prospettiva anche da un punto di vista storico, nel confronto critico con la sofistica e Isocrate. L'autrice mostra come quello che considera il convenzionalismo linguistico di Platone, epistemologicamente difettivo (come *logos* che è in grado di descrivere la realtà, ma non di afferrarne l'essenza), sia l'unica versione di un linguaggio ragionevolmente corretto per l'educazione e per la filosofia: ciò emerge dalla sua interpretazione del mito della caverna, in cui, rielaborando originalmente la tesi di V. Harte (*Language in the Cave*, in M. Burnyeat, D. Scott, *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 195-215), ritiene che la comunicazione tra i prigionieri sia possibile in quanto essi nel parlare, nominando le ombre, si riferirebbero correttamente alle cose stesse in virtù della dottrina della reminiscenza; come le ombre, i nomi, sebbene distanti dalla realtà ideale, sono l'unico strumento che rende possibile la comunicazione tra gli uomini e le abilità linguistiche sono ciò che permette a coloro che escono dalla caverna di persuadere gli altri, educandoli filosoficamente. Tale modello linguistico sarebbe elaborato in opposizione a quei κομψοὶ λόγοι che l'autrice, attraverso l'analisi di tutti i passi platonici in cui vengono citati, mostra essere per Platone quei discorsi dalla bella forma ma privi di consistenza filosofica, tra cui rientrerebbe anche il linguaggio isocrateo. Accomunati nell'intento di voler definire un nuovo linguaggio per le élite culturali greche, il convenzionalismo di Isocrate differirebbe da quello platonico in quanto mancante del riferimento alla dimensione ontologica, dunque “non-filosofico” (motivo peculiare per cui Isocrate sarebbe criticato nell'*Eutidemo*, 305c-d). Lamentando a ragione il fatto che la relazione storica e l'influenza reciproca di Platone e Isocrate sia stata sottostimata (recentemente a riguardo si potrebbe indicare A. Brancacci, *L'elogio di Isocrate nel Fedro*, in “La Cultura”, 3, 2019, pp. 289-319, che articola la triangolazione polemica esistita tra Isocrate,

Platone e Antistene), il contributo, nell'individuazione testuale di tali opposizioni, fornisce, pertanto, anche uno stimolante invito ad approfondire tali tematiche, al di là di sterili classificazioni settoriali.

Nel complesso, il libro ha il merito di mostrare, in una prospettiva tematica poco sviluppata dagli studi recenti, l'evoluzione diacronica del platonismo, e, tramite l'eterogeneità dei contributi specialistici, di restituire l'immagine viva del farsi della *Forschung* e della *διαφωνία* delle interpretazioni che ne emergono.

Flavia Palmieri

L. Grecchi, *Uomo*, Unicopli, Milano 2019, 498 pp., € 35,00.

Il volume *Uomo*, a firma di Luca Grecchi, si pone come obiettivo quello di analizzare il modo in cui il tema dell'uomo è stato trattato a partire da Omero ed Esiodo fino al pensiero neoplatonico post-plotiniano. La presente opera non si limita all'elencazione e alla disamina delle tesi antropologiche relative ai più importanti pensatori o alle principali correnti filosofiche dell'antichità, poiché abbraccia un orizzonte culturale di ampie proporzioni, comprendente anche quanto emerge sul tema negli scritti e nelle testimonianze dei poeti, dei lirici, degli storici, dei medici, degli scienziati e dei retori. Si tratta di una ricostruzione che l'autore pone sulla scia tracciata dalle grandi interpretazioni del tema antropologico nella filosofia e nella cultura antica offerte molti decenni fa da studiosi del calibro di Werner Jaeger, Rodolfo Mondolfo e Max Pohlenz, e che nasce proprio dall'esigenza di riconsiderare attentamente il tema in questione anche alla luce dei più recenti studi sull'argomento.

Attraverso la presente ricostruzione, Grecchi evidenzia come l'uomo rappresenti un tema portante della cultura antica, assieme alla natura. Natura e uomo si determinano, in un certo senso, come i "due Soli" che governano, vivificano e illuminano l'intero universo culturale dei Greci. Per costoro, sottolinea l'autore, «la natura [...] costituisce l'intero all'interno del quale tutto, compreso l'uomo, prende forma» (p. 9): essa non può dunque che essere una realtà speciale. Al tempo stesso, esiste, ai loro occhi, un ente altrettanto speciale, che non può che coincidere con l'uomo (*ἄνθρωπος*): egli si distingue infatti come «il solo ente in grado di pensare l'intero» (*ibid.*), e dunque di comprenderlo, valutarlo, problematizzarlo e «porsi in relazione ad esso con rispetto e cura» (*ibid.*). Da qui, conclude, l'importanza di un'opera dedicata allo studio della realtà umana nel pensiero e nella cultura antica.

L'analisi di Grecchi rileva come la cultura ellenica si sia da sempre rivolta all'indagine della natura umana. Per lo studioso, la più grande

“scoperta” della Grecità è da rinvenire nella comprensione dei tratti costitutivi dell’essere umano. Per merito dei Greci, l’uomo, per la prima volta nella storia, è compreso nel modo più chiaro come un ente naturale finito che, a differenza di ogni altro ente siffatto, è caratterizzato dalla razionalità, dalla moralità e dalla socialità, e che è rivolto, per natura, alla ricerca della verità e della felicità. Non si tratta, è bene rimarcarlo, di una “scoperta” che si dà solo entro l’ambito della filosofia greca; al contrario, la ricerca dell’essenza dell’uomo e la comprensione della sua natura razionale, morale e comunitaria caratterizzano la cultura e il pensiero dei Greci fin dai loro esordi, dunque a partire dalla poesia “arcaica” di Omero, di Esiodo e dei lirici.

Razionalità, moralità, socialità: sono dunque questi, per la cultura greca, i tratti distintivi dell’uomo. Esse non rappresentano delle qualità “compiute” in virtù delle quali l’uomo può ritenersi “perfetto”; al contrario, devono essere costantemente sviluppate, ed è attraverso tale opera di perfezionamento di sé che l’uomo perviene alla felicità. Ciò che consente lo sviluppo delle potenzialità umane è la cultura e, in particolare, la conoscenza di sé, cioè dell’uomo. È questa, per certi aspetti, quella che può essere considerata un’altra grande “scoperta” attribuibile alla cultura ellenica. Con i Greci, diviene chiaro come la conoscenza della verità sia inseparabile dalla conquista della felicità, poiché è dalla conoscenza del modo d’essere della realtà che deriva la comprensione di ciò che è buono e giusto. Non è un caso che le realtà fondamentali cui il pensiero antico rivolge la propria attenzione siano, oltre alla natura e all’uomo, la verità e il bene: essi rappresentano ciò che permette all’uomo di conoscersi – da qui la suprema importanza che i Greci attribuiscono alla locuzione γνῶθι σαυτόν, «conosci te stesso» – e realizzare la propria natura. Dalla presente ricostruzione si chiarisce così come la cultura greca sia essenzialmente orientata in senso pratico e paideutico: essa, infatti, appare rivolta alla comprensione dell’essere umano e, con ciò, delle condizioni in grado di condurlo «fuori dalla propria condizione animale originaria» (p. 11), «verso la propria compiuta condizione» (*ibid.*).

La cultura greca, secondo Grecchi, può essere definita proprio perciò “umanistica”: essa nasce dal desiderio di conoscere quell’ente speciale che è l’uomo non per fare di costui il padrone del cosmo, ma, al contrario, al fine di guidarlo verso la realizzazione di sé, mostrandogli come tale obiettivo sia conseguibile solo rapportandosi al cosmo con rispetto e cura. Per il pensiero greco, non si tratta di alterare la natura per costringerla ad “adattarsi” alle tracotanti aspirazioni dell’essere umano – è ciò che i Greci chiamano ὑβρις –, ma di “armonizzare” l’uomo con il modo d’essere della natura, educandolo al rispetto della “misura” (μέτρον), ossia dei limiti ontologici che definiscono la realtà.

Vi è tuttavia anche un'altra ragione, intimamente connessa a quella ora ricordata, per cui è corretto parlare di "umanesimo" greco. Grecchi evidenzia come la cultura greca si contraddistingua per il proprio universalismo, cioè per il fatto di riconoscere in ogni essere umano una comune essenza, e rimarca che è proprio per tale ragione che, nel mondo greco, «non vi fu alcuna forma di discriminazione "razziale"» verso gli stranieri, «essendo peraltro lo stesso concetto di "razza" [...] inesistente» (p. 57). In seguito, lo studioso rileva che, «nonostante si trovi proprio nell'*Iliade* la prima presenza documentata del termine "barbaro", occorre da subito sottolineare che questo vocabolo non sanciva per gli Elleni alcuna differenza antropologica. Esso indicava invece semplicemente [...] la poco comprensibile parlata dei popoli non greci» (pp. 57-8). «Nonostante, dunque, fossero sentite (come accaduto a ogni civiltà) differenze fra abitanti originari e stranieri, esse non condussero mai a ritenere lo straniero come un "non uomo", a causa della comune appartenenza, presente già in Omero, di tutti gli uomini al genere umano, senza distinzione» (p. 59).

Alla luce di ciò che emerge nell'opera di Grecchi, è chiaro come le rappresentazioni dell'ἄνθρωπος greco come «uomo agonale» e «soggetto tragico» non sembrano, a conti fatti, rendere ragione del modo in cui la cultura greca intende l'uomo. Se è vero che la dimensione agonale non può essere trascurata nella considerazione del mondo ellenico, sembra altrettanto vero che essa non può essere colta come uno dei tratti distintivi dell'uomo greco. L'uomo greco, lungi dall'esaltare gli agoni e i conflitti, sembra in verità rivolgere i propri sforzi verso la costruzione di una comunità ordinata. Il fine della sua esistenza pare essere riposto non tanto nella gloria quanto nella realizzazione di sé all'interno della propria comunità, in conformità ai valori su cui si fonda e in armonia con i propri simili. Parimenti, se è vero che alcune espressioni della cultura greca insistono sul carattere tragico della vita umana, giungendo a descrivere la felicità come una realtà illusoria o inattuabile per i «mortalis», non pare corretto identificare alcune correnti di pensiero periferiche con la cultura greca *tout court*: quest'ultima, infatti, non esprime affatto una concezione nichilistica o pessimistica dell'esistenza umana, ma, al contrario, si fonda sull'idea che l'uomo possa giungere alla felicità attraverso la piena realizzazione della propria natura. Più che come «agonale» o «soggetto tragico», l'uomo greco risulta, in ultima analisi, caratterizzarsi come «uomo comunitario», in una prospettiva in cui felicità individuale, giustizia sociale e bene comune si costituiscono come realtà inscindibili.

L'opera di Grecchi rappresenta un prezioso contributo sia alla ricerca sull'antropologia antica sia, più in generale, agli studi dedicati alla storia della cultura e della filosofia antica, nella misura in cui, attraverso l'analisi del modo in cui l'uomo è concepito in un periodo di oltre mille anni, of-

fre un'interpretazione complessiva del pensiero antico affatto distinta da quelle dominanti. Si tratta, in ogni caso, di uno studio interessante non solo per chi si occupa di antichità, ma per chiunque miri a pervenire a una più profonda comprensione della realtà umana. La presente ricostruzione, infatti, mentre esamina il concetto di «uomo» nel pensiero antico, conduce il lettore a riflettere criticamente sul *nostro* modo di concepire l'uomo, facendo emergere la distanza che separa la (post-)modernità dall'«umanesimo» greco – e, in generale, da ogni forma di pensiero «umanistico» –, invitandolo a ripensare – e ricostruire – in termini radicalmente diversi la relazione con se stesso e con il cosmo.

Alessandro Dignös

P. Bonetti, *Presenza di Croce*, Aras Edizioni, Fano 2018, 238 pp., € 20,00.

La filosofia di Benedetto Croce ha rappresentato uno dei principali interessi di ricerca che ha accompagnato Paolo Bonetti – recentemente venuto a mancare – nel corso della sua lunga attività di studioso. Dalla famosa *Introduzione a Croce* pubblicata a metà degli anni Ottanta presso Laterza, passando per *L'etica di Croce*, opera in cui traspare in maniera più vivida la profondità delle sue riflessioni di carattere etico-politico intorno alla filosofia crociana, senza scordare, infine, i numerosi saggi che hanno animato il dibattito intorno alla figura del filosofo napoletano e la curatela della raccolta di saggi *Per conoscere Croce*, si può dire che Croce abbia costituito per Bonetti il campo di studi privilegiato. Ultimo passaggio di questo costante impegno di ripensamento e interpretazione della filosofia crociana è il volume *Presenza di Croce*, uscito nel marzo del 2018, per Aras Editore, che raccoglie, rendendoli più accessibili, alcuni saggi, apparsi su riviste o volumi collettanei, scritti nell'arco di quindici anni. I saggi che compongono il volume, seppure usciti singolarmente, rappresentano, come Bonetti confessa nella *Premessa*, «i frammenti, assieme ad altri non pubblicati, di una possibile biografia crociana», cui egli ha dedicato i propri sforzi per molti anni, abbandonata poi perché «sviato da altri interessi e problemi». Nelle pagine del volume si tocca con mano il tentativo di mettere insieme, in una ricostruzione storica e filosofica, la vita e l'opera di Croce, affidando al giudizio storico intorno all'attività del filosofo napoletano l'analisi dell'opera crociana. Prendendo le distanze dal rischio dello psicologismo, che spesso insidia le narrazioni biografiche dei grandi pensatori, l'autore non manca di sottolineare, nel corso della sua indagine, l'importanza delle inquietudini e dei turbamenti contro cui Croce dovette spesso lottare, soprattutto quando la crisi della civiltà europea, in un primo tempo soltanto presentita, cominciava a palesarsi con tutto il suo

carico drammatico innanzi ai suoi occhi. Sono pagine in cui emerge, attraverso il fitto intreccio di vita e pensiero, di vicende biografiche e fatiche concettuali, il grande impegno del filosofo nel far fronte alle sfide del presente, cercando di mantenere sempre viva, attraverso il proprio impegno civile e intellettuale, la fede nei confronti di un futuro messo a rischio da quella malattia mortale che, in una delle epoche più tragiche della storia occidentale, insidiava la libertà dell'individuo. Come ribadisce Bonetti, seppure Croce «ha vissuto e patito la crisi, come tutta la grande cultura del Novecento, non è mai stato un *filosofo della crisi*, alla quale, fino all'ultimo, ha opposto la sua fede nella razionalità del reale, nella indistruttibile possibilità dell'uomo di ricostruire se stesso dopo ogni catastrofe, di far prevalere le ragioni della libertà sulle dissociazioni della barbarie» (p. 13).

È proprio in un tempo di crisi, politica, sociale e culturale, come quella che interessa i nostri tempi che, secondo Bonetti, il confronto con il pensiero di Croce diviene ancora più urgente. Quale, dunque, lo spazio di tale confronto? In che senso è possibile ancora parlare della *presenza* di Croce? La *presenza di Croce* è da intendersi, prima di tutto, come presenza nel suo tempo. Spesso la filosofia crociana viene valutata in maniera astorica, recidendo il profondo legame che la salda al contesto in cui essa è maturata, e trascurando i problemi a cui, attraverso le proprie elaborazioni teoretiche, ha tentato di dare una risposta. L'eredità di Croce «può consistere soltanto in un'integrale storicizzazione del suo pensiero, che è nato, nelle differenti fasi della sua elaborazione, come risposta ai problemi che Croce si poneva come uomo del suo tempo e che certamente non possono più essere i nostri per le condizioni civili e culturali necessariamente mutate, ma che coi nostri conservano una connessione che può essere negata soltanto da coloro che pensano la storia dell'umanità come un susseguirsi di vicende sconnesse e irrelate» (p. 12). Riconsegnare Croce al proprio tempo, evidenziando i limiti delle sue elaborazioni teoriche e la centralità del suo pensiero per la cultura italiana ed europea del Novecento, significa, da un lato, riconoscere il suo posto all'interno della storia della filosofia, dall'altro, mettere in luce il retaggio che la sua instancabile attività di studioso ha lasciato in dono alle generazioni future. Solo in tal modo è possibile comprendere la *presenza di Croce oggi*. Non nei termini di attualità, quindi, o moda filosofica, ma come dialogo interno alla storia del pensiero. Si aggiunga, inoltre, che «la presenza di Croce nella cultura odierna, legata anche a una certa ripresa editoriale, non può essere [...] un fatto di moda, perché si tratta di un pensatore che non ha mai concesso nulla alle mitologie e alle ideologie del proprio tempo» (p. 10). Croce è un classico della filosofia, e il suo pensiero uno dei momenti fondamentali della cultura italiana, e come tale «*non ha mai finito di dire quel che ha da dire*». Presenza, infine, che, a partire dalla riconquista dell'eredità crocia-

na, diviene anche futuro, in quella dimensione prospettica che, attraverso il dialogo critico, offre sempre nuove possibilità di sviluppo.

Passiamo ora a prendere in considerazione, in maniera più approfondita, i saggi che compongono il volume di Bonetti. Il tema dominante è rappresentato senz'altro dalla riflessione etico-politica. Ciò non sorprende se si considerano la formazione dell'autore e la costante attenzione dedicata a questo fondamentale aspetto del pensiero crociano. Il liberalismo, il problema dell'individualità nel suo rapporto con il tutto, la questione religiosa, sono temi che ritornano a più riprese nelle pagine del volume e che, intrecciandosi al racconto biografico, creano una fitta trama che tiene insieme i diversi saggi.

Non è un caso che Bonetti ritorni insistentemente sul liberalismo di Croce, soprattutto alla luce del discorso riguardante la presenza di Croce oggi. Il liberalismo crociano, infatti, può offrire un contributo fondamentale per una seria riflessione intorno alla crisi politica e culturale in cui si dibatte l'Europa. Eppure rifioriscono, anche in tempi recenti, le polemiche contro la teoria di Croce alla quale viene opposta quella di Luigi Einaudi. L'errore di Croce, secondo quanti contestano la sua concezione politica, è stato quello di non aver fornito, nelle proprie riflessioni di carattere politico, una dettagliata teoria che regoli i rapporti tra Stato e individuo. Si aggiunga che nelle pagine crociane non si trova un'analisi tecnica delle istituzioni liberali e del meccanismo che dovrebbe regolare la vita democratica degli Stati. In ultima istanza, peccato originale della concezione liberale di Croce è l'aver messo in dubbio il nesso, inscindibile agli occhi dei liberisti più radicali, tra forma economica e forma politica, aprendo, addirittura, a un'economia collettivistica e allo statalismo, di stampo socialista. Come afferma Bonetti, dopo aver risposto a tutte le accuse rivolte alla teoria crociana, e messo in luce i suoi punti di forza, «il liberalismo, se vuole interpretare la storia e guidare i nuovi processi politici, non può legarsi per sempre a una certa fase dello sviluppo storico, non può identificarsi con un certo tipo di organizzazione economica, sociale e giuridica, perché il liberalismo come teoria meta-politica ha proprio il compito di interpretare in forme nuove le richieste e i bisogni che provengono dalla società e di tradurli in istituti giuridico-economici che non possono essere rigidi e bloccati in una forma» (p. 159).

Il problema della religiosità intrinseca alla filosofia crociana – e il rapporto di Croce con il cristianesimo, inteso sì come momento rivoluzionario della storia ma privato della trascendenza che contraddistingue la concezione del divino e dell'anima-sostanza – è un altro dei temi ritornanti nei diversi capitoli. Lo Spirito di Croce, afferma nettamente Bonetti, non è il dio-persona, il dio trascendente della tradizione cristiana, «non è una ipostasi teologica, ma la trama infinita dei rapporti umani, dei pensie-

ri e delle volizioni individuali che vanno a comporre, con sempre nuova creatività, il variegato tessuto delle opere» (p. 22). Una filosofia, quella di Croce, che si esprime in una profonda concezione religiosa della libertà, e che, in alcuni momenti, prende la forma di «un cristianesimo secolarizzato, senza alcuna inclinazione al misticismo, e, tuttavia, profondamente intriso di valori etico-religiosi, così come di intonazione etico-religiosa è il suo liberalismo» (p. 116). Ma, secondo Bonetti, la «più drammatica e coinvolgente eredità crociana è quella legata al rapporto fra la vitalità [...] e il complesso mondo della storia in cui gli uomini realizzano, nella lotta e attraverso le opere, gli universali valori» (p. 25). Il problema dell'azione, della libertà dell'individuo, della sua partecipazione, attraverso l'opera, a una realtà in continuo sviluppo, uniti alla crisi della civiltà e la continua disgregazione di ogni certezza, costituiscono le pagine più intense, sotto il profilo etico e morale, della filosofia crociana. Soprattutto la riflessione di Croce, dell'ultimo Croce, intorno alla vitalità è forse l'ultima sfida lanciata dal filosofo ai propri interpreti, i quali da tempo l'hanno accolta – si pensi, solo per fare alcuni esempi, alle riflessioni di Bruno, Franchini, Sasso, Viti Cavaliere – offrendo al dibattito contemporaneo un contributo teoretico importante.

Infine, una sfida non meno complessa, che rappresenta uno dei problemi più discussi e meno compresi della filosofia crociana, è quella relativa alle riflessioni di Croce intorno alla scienza. La presenza del capitolo intitolato *Croce e Gentile: nemici della scienza o del positivismo?* (pp. 163-78), apparentemente disorganico rispetto al resto dei saggi del volume, pone l'accento sul valore problematico di questa pesante eredità crociana. Il tema della scienza e del falso mito riguardante la responsabilità di Croce e Gentile nei confronti del ritardo del dibattito scientifico in Italia, costituisce uno dei campi d'indagine in cui il pensiero di Croce, una volta liberato dai luoghi comuni che per decenni hanno avvelenato il dibattito intorno all'argomento, può offrire degli spunti fecondi alla riflessione contemporanea sulla scienza, come dimostrano i lavori di alcuni studiosi, che da tempo hanno restituito al pensiero di Croce il posto che gli spetta di diritto all'interno del dibattito epistemologico, mettendo in luce quanto ampia possa essere oggi la *presenza di Croce*.

Gaetano Giandoriggio

U. Curi, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, 222 pp., € 16,00.

La prima parte del titolo deriva da un libro di Simone Weil, in cui si legge che «la mendicizia in senso lato e l'atto penale [...] hanno il colore stesso

dell'inferno». Perché? «A causa dell'assenza di Cristo». A parte l'accostamento sorprendente, rilevato da Curi e che non approfondiamo qui, il fatto è che «il carattere legale di un castigo» deve essere simile a un «sacramento», al punto tale che «tutte le funzioni penali, da quella del giudice a quella del carnefice e del carceriere, dovrebbero, in qualche modo, assimilarsi alla funzione sacerdotale» (p. 12; cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 115). Quindi, se manca Dio, l'atto penale non è umano, ma infernale. Dopo la Weil, Curi cita Derrida per ripetere un suo interrogativo, che riguarda la pena: perché la pena non ha trovato spazio adeguato in un «grande discorso filosofico»?

Il problema affrontato nel libro di Curi, che porta in copertina una ben appropriata acquaforte di Piranesi, è proprio quello della pena, soprattutto del suo modello retributivo, ma anche delle altre teorie che sono state elaborate negli ultimi due secoli e mezzo, e cioè «la concezione generale preventiva, il modello correzionalista o dell'emenda, la prospettiva rieducativa». Si tratta di un tema molto delicato, in cui vanno a convergere le discussioni avviate nel campo specialistico, che viene opportunamente citato in nota, fino alle ultime riflessioni sulla giustizia riparativa (*restorative justice*). Le discussioni interne alla scienza giuridica vengono inquadrare, come è nell'abitudine di Curi, negli «incunaboli della cultura occidentale», cioè nei lirici e tragici greci.

Il primo capitolo pone già nel titolo il termine che appare opposto alla giustizia, cioè la vendetta: *La spirale della vendetta nell'Oresteia di Eschilo*. Al centro del capitolo vi sono soprattutto le tragedie di Eschilo. Zeus può fare sì che gli uomini imparino dalle sofferenze, ma la vera protagonista è sua figlia Ate, personificazione della vendetta, in uno scenario di minor valore attribuito alla donna, tanto che si sostiene che «sia possibile una generazione senza parto femminile» (p. 43). Oreste vendica il padre Agamennone, ucciso da Egisto insieme con Clitennestra, eppure l'esecuzione della vendetta si configura come un gesto dovuto, «una necessità sociale che non implica contaminazione» (p. 48). Oreste è «simbolo della vendetta eroica all'interno di una logica retributiva della giustizia» (p. 46). Il capitolo si diffonde sulle vicende degli Atridi, fino a paragonare Oreste a Edipo e poi all'Amleto shakespeariano, alla ricerca del nesso colpa-pena stabilito sulla base di una vendetta, che non è percepita quale segno di disordine, ma «indizio dell'esistenza di un *kósmos* che obbedisce a regole ben definite» (p. 63). In realtà il concetto di vendetta nel mondo greco antico è più complesso di quanto si pensi, e anzi – scrive Curi – «si potrebbe raggiungere un paradosso, affermando che mentre manca nelle vicende immortalate da Eschilo l'azione della vendetta, essa agisce invece nelle pieghe dell'amministrazione della giustizia, così come essa funziona concretamente negli Stati moderni» (p. 64).

Il secondo capitolo, che si intitola *Immagini della giustizia*, ha la funzione soprattutto di mostrare lo scarto che c'è tra *dike*, la giustizia, e *nomos*, la legge, o meglio il diritto: «Intrinsecamente, e irrimediabilmente, imperfetto non può che essere il diritto, proprio perché mai esso potrà compiutamente adeguare o riprodurre la *misura invisibile*, che fin dalle origini è insita nella giustizia» (p. 101). E infatti è il diritto che garantisce la convivenza tra gli uomini, perché «non vi è giustizia a questo mondo».

La pena (*Alle origini della pena*), prima che essere inquadrata in una visione giuridica, ha originariamente una posizione cosmologica, con un ruolo di risanamento, perché *dike* si riferisce a un ordine non tanto sociale quanto naturale. La giustizia – si potrebbe dire: la “violenza giusta” – si attua nelle cose stesse. In greco il termine *poine* non indicava solo la punizione, ma anche la ricompensa, era in qualche modo duplice, se non che essa venne a coincidere con *ponos*, cioè con “dolore”, e quindi «proprio perché è costitutivamente anche sofferenza, la pena-punizione può agire anche come purificazione» (p. 107). È stato il carattere religioso di castigo a far giungere «a una penalizzazione del diritto e quindi anche a una concezione fortemente sacralizzata della funzione giudiziaria». Questa condizione permette di rintracciare «un'aporia ineliminabile alla base del diritto penale» (p. 110), una mitologizzazione e non una base razionale su cui sia impostata la proporzionalità della pena. Curi analizza il caso della pena di morte, in cui è evidente che una pena che non sia «temporanea» è una contraddizione in termini. Stabilire l'ora della morte di un proprio simile, che di per sé è già destinato a morire, è un pervertimento di tipo luciferino. Nella Bibbia (Primo Testamento) c'è già un'anticipazione della funzione dissuasiva della pena, ma chi più di Giobbe può far vacillare il concetto di giustizia retributiva? Se Giobbe si è macchiato di qualche colpa, allora le pene sarebbero comunque sproporzionate, però Giobbe accetta tutto e soprattutto si riconosce ignorante dell'ordine superiore rispetto a lui. «Ora so che non posso conoscerti» – dice Giobbe di Dio. La legge del taglione rappresentò un avanzamento «rispetto a pratiche largamente diffuse di sanzioni corporali indiscriminate» (p. 131). Comunque la pena come retribuzione della colpa appartiene all'ambito religioso e questo rapporto sussiste ancora: «il fatto che la pena continui a essere concepita come giusta retribuzione della colpa, e che anzi questo assunto si costituisca come orizzonte intrascendibile della teorizzazione giuridica, dipende dalla vischiosità della relazione diritto-religione» (p. 132).

Il quarto capitolo (*Fine pena: mai*) fa riferimento a personaggi ben noti della mitologia greca: Sisifo, Tizio, Tantalo, Prometeo e Issione. Essi compiono propriamente un gesto sacrilego, sono in realtà dei «grandi peccatori» perché tendono a «violare i confini tra mortali e immortali» (p. 143). Hanno dei supplizi perenni perché la loro colpa, come nel caso di

Prometeo, è di avere concesso all'uomo una «cieca speranza», quella che gli permette di sopravvivere. La colpa per una pena *eterna* non potrebbe essere veniale! Prometeo alla fine ama la morte, di cui era odiatore, affinché lo liberi dal dolore. Egli ha imparato! Ma una pena senza tempo non è una vera pena.

Gli ultimi due capitoli abbandonano i miti e le tragedie greche per venire alla filosofia moderna, in particolare a Nietzsche, anche già per il titolo: *Genealogia della pena*. Una frase è molto significativa: «Per procurarsi una “buona coscienza”, la vendetta chiama se stessa punizione» (p. 170). È appunto intorno a questo rapporto, tra la vendetta e la pena, che scorrono non solo i primi paragrafi del capitolo, ma tutto il capitolo. Occorre per Nietzsche redimersi dallo spirito di vendetta e a questo fine è necessaria una metamorfosi. In realtà, il filosofo colloca l'origine della moderna concezione della pena nell'ambito dell'economia, mentre dopo di lui il nesso tra diritto e religione viene ulteriormente confermato sino a essere ritenuto responsabile della «difficoltà di accedere a una concezione più problematica della pena» (p. 181). Il fatto è che la logica puramente giuridica della pena si contrappone alla logica cristiana della grazia, che è una logica priva di fondamento. Di fronte a tale logica, il diritto penale mostra di restare fedele a una «religiosità primitiva, ormai conclusa» e quindi la pena si rivela per quella che è, cioè «vendetta sociale, afflizione irrazionale, sofferenza senza scopo». Il vero e proprio scandalo consiste «nel fatto che un prodotto dell'intelligenza umana [...] possa consistere nell'invenzione di un modo per accrescere, anziché per contenere, il dolore del mondo» (p. 189). L'ultimo paragrafo di questo penultimo capitolo si rivela un commento al libro di René Girard *La violenza e il sacro* del 1972: la pena è una vendetta, che non sarà vendicata.

Date queste premesse, che vedono il modello retributivo insostenibile, il capitolo finale, *Oltre il paradigma della retribuzione*, riflette sulla teoria della prevenzione generale, o dell'intimidazione, e sulla «teoria della prevenzione speciale, o dell'emenda» (p. 196). Per varie ragioni, che sarà interessante leggere nel libro di Curi, tutti questi modelli si trovano in crisi e quindi si apre lo spazio per la «restorative justice», cioè la «giustizia riparativa». Questa dovrebbe anzitutto sovvertire l'immagine simbolica che solitamente si ha della giustizia, cioè con la benda, la bilancia e la spada. La giustizia riparativa, avendo come fine quello di concentrare l'attenzione sulle persone del reo e della vittima, deve *vedere* bene caso per caso, e la sua bilancia deve essere «a bracci disuguali, nella quale il grammo può prevalere sul chilo» (p. 207). In tal senso è chiaro che la pena viene ad assumere tutt'altra valenza, presuppone un mutamento di “paradigma” che viene definito: «umanesimo della giustizia», con una valorizzazione della filosofia del perdono. Qui i riferimenti sono a Hannah Arendt, a Vladimir

Jankélévitch, ma soprattutto a Jacques Derrida. Se però, come scrive Derrida, vi è vero perdono solo dell'imperdonabile, una volta stabilita l'entità della pena, è tolta la possibilità del perdono. Tra i tanti paradossi messi in luce da Curi vi è quello che consiste nel fatto che la pena, in fondo, «agisce in favore del reo, anziché della vittima», liberandolo da ogni responsabilità e quindi purificandolo, ma non restituisce «alla vittima ciò che le è stato colpevolmente tolto» (pp. 214-5). In altri termini, «la pena non risarcisce la vittima». Ecco perché «la pena può sopravvivere solo come testimonianza di un'epoca ormai del tutto superata» (p. 216).

Carlo Tatasciore

M. Salucci, *Il problema mente-corpo. Da Platone all'intelligenza artificiale*, Thedotcompany, Reggio Emilia 2018, 276 pp., € 23,90.

L'ultimo lavoro di Marco Salucci *Il problema mente-corpo. Da Platone all'intelligenza artificiale* è una rielaborazione e un aggiornamento di due libri precedenti dello stesso autore, *Materialismo e funzionalismo nella filosofia della mente contemporanea* (ETS, Pisa 1996) e *Mente/corpo* (La Nuova Italia, Firenze 1997). Nel suo nuovo saggio, Salucci sviluppa anche delle tematiche già proposte nell'ampia introduzione al volume antologico da lui curato *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente* (Le Monnier, Firenze 2005).

Negli ultimi anni non sono cambiate le domande intorno alle quali ruota la discussione circa il cosiddetto *mind-body problem*: gli stati mentali sono riducibili a stati fisici? Esistono delle differenze essenziali fra la mente e la natura? Quali argomenti possono essere adottati pro o contro la riduzione delle attività mentali ad attività cerebrali? Ci sono, però, delle novità circa il modo in cui oggi la filosofia della mente affronta tali problemi. Una di queste è costituita, per esempio, dalla cosiddetta "teoria della mente incorporata" (*embodied mind*), legata ai risultati sperimentali ottenuti dalle scienze cognitive e biologiche, dalla psicologia della percezione e dalle neuroscienze. Salucci tiene conto di questa nuova impostazione, essendo convinto che, nel tentativo di ipotizzare una soluzione del problema mente-corpo, non si possa prescindere dal contributo della ricerca empirica, in primo luogo di tipo biologico.

Anche nella sua ultima fatica, Salucci adotta uno stile analitico, temperato da una dimensione storica. L'esposizione è improntata alla massima chiarezza: soprattutto nella prima parte del libro, Salucci è capace di caratterizzare in modo illuminante e comprensibile anche per un lettore non specialista tutte le principali posizioni sull'argomento che si sono succedute storicamente.

Dopo la *Premessa* e l'*Introduzione*, il discorso si articola in sei capitoli. Il capitolo primo ha ancora un carattere introduttivo e presenta i termini generali del problema mente-corpo e un panorama delle più significative posizioni dei vari autori. Le teorie al riguardo sono divise in dualistiche e monistiche.

Il secondo e il terzo capitolo offrono una storia del problema mente-corpo. In particolare, il secondo capitolo è dedicato al periodo precedente a Cartesio, mentre il terzo analizza la posizione cartesiana e gli sviluppi immediatamente successivi. Salucci nota giustamente che con Cartesio avviene una trasformazione decisiva del concetto di "anima" o *psyche*. Nella filosofia antica e medioevale l'anima possiede un'attività intellettuale, ma è soprattutto "vita". Invece, con la filosofia di Cartesio, la *psyche* diventa solo pensiero, cioè, "mente". Si radicalizza, quindi, la contrapposizione o dualismo fra l'anima e il corpo e si rompe l'unità dell'uomo, che era mantenuta anche nella concezione filosofica cristiana ispirata all'ilomorfismo aristotelico-tomista. Nasce così il problema di come due sostanze del tutto eterogenee, come la *res cogitans* e la *res extensa*, possano interagire fra loro nelle sensazioni e negli atti volontari.

Salucci dedica poi il quarto e il quinto capitolo al modo in cui nel xx secolo è concepito il *mind-body problem*. Nel dibattito novecentesco assistiamo a vari tentativi di superare il dualismo cartesiano e di "naturalizzare la mente", riconducendola al cervello, come pretendono le teorie materialiste, o alle strutture logico-formali, suggerite dalle teorie computazionali della mente, quali il funzionalismo del primo H. Putnam e di J. Fodor, che paragonano la mente al *software* di un computer e il cervello all'*hardware*.

Il capitolo sesto è incentrato sul dibattito attuale. I punti di riferimento sembrano oggi soprattutto il connessionismo e la teoria della mente incorporata. I connessionisti sostengono l'idea delle reti neurali artificiali e considerano, al pari dei funzionalisti, gli stati mentali come stati di un programma; tuttavia tengono anche presenti le caratteristiche fisico-biologiche del cervello umano, in cui l'elaborazione dei dati avviene in parallelo e non in sequenza (un passo alla volta), come accade invece nei normali computer. Quanto alla nuova teoria della cosiddetta "mente-incorporata", che risale agli studi di G. Lakoff e M. Johnson, si tratta di un aggiornamento della teoria materialista, per cui si ritiene che nei processi cognitivi, oltre alle connessioni con il cervello, sia costitutiva la dipendenza dalle caratteristiche fisiche dell'intero corpo dell'agente.

Nella *Conclusion*, Salucci rende infine esplicito il suo punto di vista, cercando di trarre le fila di alcune osservazioni proposte nel corso del libro. Salucci opta per una teoria naturalizzata della mente, che declina la vecchia teoria dell'identità nel senso della *embodied mind* secondo la

quale gli stati mentali sono vincolati da strutture percettive, motorie, ambientali e fisiche. Fra l'altro, se gli stati mentali sono stati cerebrali, cioè stati fisici, non è inspiegabile (come nel dualismo) che essi provochino dei movimenti corporei, dato che la relazione di causa ed effetto tra gli eventi fisici è comunemente ammessa. Alla fine Salucci propone anche un modo per disattivare gli argomenti antiriduzionisti formulati da T. Nagel nel celebre saggio del 1974 *Che effetto fa essere un pipistrello?* e da F. Jackson con il suo esperimento mentale della neuroscienziata Mary, noti globalmente come "argomento della conoscenza".

Vorrei osservare, però, che contro l'ipotesi materialista si potrebbero addurre le indagini scientifiche sulle cosiddette "esperienze di pre-morte" (*Near-Death Experience* o NDE), che hanno subito un vero e proprio salto di qualità a partire dal 2001, cioè da quando è uscito un autorevole articolo al riguardo su una delle più importanti riviste mediche del mondo, "The Lancet". Il 15 dicembre del 2001 "The Lancet" ha infatti pubblicato uno studio dell'*équipe* olandese coordinata dal cardiologo Pim Van Lommel, intitolato *Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: a Prospective Study in the Netherlands* ("The Lancet", 358, pp. 2039-45). In questo saggio si documentano numerosi casi di pazienti rianimati – dopo arresto cardiaco – i quali dichiarano di aver sperimentato una coscienza lucida fuori dal corpo, attestata dai loro stessi resoconti dettagliati e veridici dell'intervento chirurgico che hanno subito in sala operatoria, durante un breve periodo di morte clinica e con elettroencefalogramma (ECG) piatto. Tali casi non sembrano riconducibili ad allucinazioni di varia origine, per esempio da anossia (mancanza di ossigeno nel cervello), o da endorfine (sostanze eccitanti emesse dal cervello dotate di proprietà simili a quelle della morfina), essendosi prodotti nel momento in cui il cervello non funzionava più, come attestato dall'ECG che non registrava alcuna attività cerebrale. La spiegazione che Van Lommel propone in positivo dei fenomeni di NDE nel suo libro successivo del 2010 *Consciousness Beyond Life. The Science of the Near-Death Experience (Coscienza oltre la vita, Amrita, Torino 2017)* è molto debole, ma la raccolta dei casi clinici da lui proposta dovrebbe costringerci a ridiscutere il rapporto fra l'io e il cervello, e a essere cauti nell'identificare la coscienza di sé con la semplice attività dei neuroni.

Andrea Sani

L. Montemagno Ciseri, *Mostri: la storia e le storie*, Carocci, Roma 2018, 191 pp., € 15,00.

Ci sono cose che esistono e basta e cose che esistendo rivelano qualcosa,

il mostro è tra queste. E proprio ai mostri Lorenzo Montemagno Ciseri dedica un libro agile e brillante. Per chiunque voglia farsi un'idea su una questione tutt'altro che secondaria e priva di rilievo, questo è senz'altro un volume da leggere. Storico della scienza, Montemagno Ciseri propone un ricco repertorio di aneddoti, credenze, riflessioni filosofiche e definizioni scientifiche relative a una realtà che a tutti gli effetti ci riguarda. Fin dalla sua genesi il mostro è un essere complesso: «è vero a metà» (p. 9), presenta cioè una forte componente soggettiva e culturale che, tuttavia, si radica nella vita concreta e reale. La vita del mostro ha infatti sempre precise ragioni storiche, sociali, culturali e naturali (p. 17), che vanno dall'equivoco e dall'ignoranza (gli unicorni e la manticora di Ctesia) all'esperienza diretta di cose che dovrebbero essere in un certo modo e sono in un altro, come nel caso di Joseph Carrey Merrick, *the elephant man*, la cui vita fu profondamente condizionata da una rarissima unione di neurofibromatosi e sindrome di Proteo. In mezzo, naturalmente, la sedimentazione culturale dei racconti, la fantasia e la superstizione (p. 88), ma anche, non di rado, la codificazione del diritto che, se in passato stigmatizzava ed espelleva (p. 92), oggi favorisce l'inclusione, la difesa e l'attenzione verso i "mostri", riconoscendo in essi patologie importanti e spesso molto gravi. Uno slittamento semantico di cui bisogna essere grati alla medicina e, in particolare, all'anatomia comparata moderna che, sulla scia di uno scetticismo ben documentato fin dall'antichità (p. 135), ha permesso di «razionalizzare» o «naturalizzare» (p. 145) il concetto di mostro. È noto infatti che *monstrum* reca nel suo etimo uno strettissimo nesso con le manifestazioni sovranaturali e/o con i segni della collera divina, indicando non «semplicemente una creatura malformata, secondo la moderna accezione del termine, ma [...] qualcosa che ammoniva o avvertiva» (p. 12); un segno dunque *per* qualcuno, fosse un singolo, un gruppo o l'umanità intera. Di questo resta una profonda traccia nell'incapacità della biologia moderna di togliere ai mostri il carattere "mostruoso" che li contraddistingue e che si attesta ogni qual volta, di fronte alla difformità morfologica di un essere vivente, sussultiamo o rabbriviamo con imbarazzo. Di questo dice ancora molto la celebre osservazione di Michel Foucault, puntualmente riportata da Montemagno Ciseri (p. 92), secondo cui i mostri sarebbero e sarebbero stati innanzitutto un problema (biologico-)giuridico «nel senso più ampio del termine, poiché ciò che definisce il mostro è il fatto che, nella sua esistenza stessa e nella sua forma, egli non è solo una violazione delle leggi della società, ma una violazione delle leggi della natura. Egli è, per l'uno e per l'altro registro, un'infrazione alle leggi nella sua stessa realtà» (*Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 57). Appunto la *nostra* sensibilità (immutata, immutabile) per *questa* infrazione, che riguarda tanto la norma sociale quanto quella naturale, testimonia di uno statuto

problematico dei mostri che va ben al di là della loro razionalizzazione moderna. Il mostro parla dell'umano perché nasce dall'umano e tuttavia si discosta evidentemente da quelle che ne costituiscono le leggi naturali e sociali. Un'evidenza cui corrisponde «un sentimento misto di stupore, meraviglia, fascino e repulsione» (p. 11), che per Montemagno Ciseri è la prova del fatto che i mostri parlano intimamente di noi e del nostro mondo (*ibid.*). La questione è dunque antropologica oltre che biologica, e non è detto che la seconda sia più urgente della prima. Il libro di Montemagno Ciseri non entra in questioni del genere e si limita a constatare e descrivere le ambiguità della mostruosità, senza problematizzarle o provare a renderne ragione. Un'operazione del genere avrebbe richiesto un impegno teorico che esula dagli scopi del volume, pensato anzitutto per raccontare, ecco *la storia, le storie* dei mostri e “mostrare”, è il caso di dirlo, il ruolo importante che rivestono nelle nostre vite; intento in cui riesce perfettamente. Basta considerare l'addentellato morale della questione: il male e il nemico sono sempre mostruosi. Montemagno Ciseri dedica un intero capitolo, il quinto, a ricostruire il rapporto tra politica, morale e mostri per portare alla luce un “tic” di cui non sempre siamo coscienti e che riguarda la naturalezza con cui si attinge al catalogo teratologico e al lessico della deformità ogni qual volta ci sia da descrivere un nemico e, più in generale, un comportamento o una forma di vita da censurare e condannare; un catalogo assortito ed estremamente codificato, benché aperto a infinite combinazioni e variazioni sul tema. Un esempio su tutti è l'*Allegoria del Cattivo Governo* di Ambrogio Lorenzetti, dove il Furore è «una sorta di centauro ibridato, con la testa di cinghiale, il torso di uomo, il corpo di cavallo e la coda di cane» (p. 121). Di questo comportamento, Montemagno Ciseri trae tutte le conseguenze, osservando che «nella metafora politica il mostro evoca i suoi caratteri più negativi di forza legata all'irrazionalità, alla bizzarria incontrollata, alla follia distruttiva, e quando ciò accade questa diviene, nel sentire comune, il simbolo del nemico da sconfiggere, sia esso il singolo despota, sia un intero sistema economico» (p. 122). Una sintesi utile e aggiornata che, pur indulgendo talvolta a un'eccessiva leggerezza di stile, restituisce con intelligenza al “mostro” il suo autentico statuto di irrisolto, un irrisolto con cui non è bastata l'anatomia comparata e lo scetticismo da cui è nata per saldare veramente il conto.

Marco Tedeschini

