

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 236 – maggio/agosto 2022



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 Wesoły, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Flavia Palmieri, 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: ggordano@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
Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2022: 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., Viale di Villa Massimo, 47, 00161 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 000063545651 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8650, Via Abruzzi 6, 00187 Roma; codici bancari: CIN C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT40V0103003250000063545651 – SWIFT BIC: PASCITMMXXX.

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*), Gaspare Polizzi e Fiorenza Toccafondi (*Vicepresidenti*), Clementina Cantillo, Rosa Loredana Cardullo, Mario De Caro, Maria Pia Falcone, Francesca Gambetti, Giuseppe Gembillo, Stefano Maso, Francesca Piazza, Stefano Poggi, Riccardo Roni, Bianca Maria Ventura – *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: 978-88-290-1414-9

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel luglio 2022 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

- Algunos antecedentes “presocráticos” en torno a la discusión
sobre la sede «hegemónica» del alma: encefalocentrismo
vs cardiocentrismo 7
por *Deyvis Deniz Machín*
- La *Lettera su una pietra antica* di Franciscus Hemsterhuis
nel crocevia tra erudizione e scienza 27
di *Viviana Galletta*
- Subversive without knowing it and without knowing anything:
Michael Oakeshott’s approach to education 51
by *Paola Mastrantonio*
- Attenzione fluttuante e *metis*: un’affinità da ripensare 71
di *Antonio Valentini*

Didattica della filosofia

- Una piccola *agora* filosofica.
L’esperienza didattica in un Istituto professionale 93
di *Nunzia Sanfilippo*

INDICE

Spazio recensioni

E. Spinelli, <i>Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas</i> , rec. di Nathalie Frogneux	107
F. Minazzi, <i>Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico</i> , rec. di Alba Paladini	109

Studi e interventi

Algunos antecedentes “presocráticos” en torno a la discusión sobre la sede «hegemónica» del alma: encefalocentrismo *vs* cardiocentrismo

por *Deyvis Deniz Machín**

Abstract

The present paper ponders – mainly through Theophrastus’ *De sensibus* – the encephalocentric and cardiocentric standpoints adopted by four “pre-Socratic” philosophers, namely Alcmaeon of Croton and Diogenes of Apollonia, on the one hand, and Empedocles of Agrigentum and Philolaus of Croton on the other. Their insights paved the way for a fruitful – though unsolved – debate about the physiological preeminence of one part-organ-function with respect to all others, centuries before Alexandrian physicians succeeded in drawing a distinction between arteries, veins and nerves (by “peeling the body off”, i.e. *κατὰ δάρσιν*).

Keywords: “Pre-Socratic” Philosophy, Encephalocentrism, Cardiocentrism, Perception, Cognitive Faculties.

I. Presentación

El debate encefalocentrismo *vs* cardiocentrismo es, desde un punto de vista biológico, irresoluble; el cerebro y el corazón demandan permanente y mutua codependencia, por más que la primacía del segundo sobre el primero resulte clara al menos en lo que atañe a la conservación – si no de la vida – de la existencia: una vez que el corazón cesa en sus funciones, con ellas también lo hace la existencia. Desde un punto de vista fisiocognitivo, el cerebro, sin género de dudas, prima, en cambio, sobre el corazón: al cese de sus funciones, las condiciones de dicha existencia merman considerablemente. Dado que el funcionamiento del cerebro fuera de un cuerpo no es – aún – posible; dado, pues, que el cerebro requiere y

* Universidad Central de Venezuela/Universidad de Barcelona (EIDOS);
vagonesdeltiempo@gmail.com.

depende de arterias, venas, nervios sensitivos y motores, pero también de sentidos, huesos, músculos y demás – incluido el corazón – órganos vitales, para poder así reclamar para sí su particular primacía fisiocognitiva sobre el corazón, conviene, entonces, no perder de vista que el antedicho debate exige un abordaje filosófico entre parte-órgano-función y su relación con una totalidad, a cuya comprensión contribuyen, en consecuencia, razones de índole tanto biológicas y fisiocognitivas como – entre otras – físicas o incluso cosmológicas y éticas (cf. Leszl, 1980, pp. 381-8).

Lo señalado tiene especial relevancia en el ámbito de la antigüedad greco-latina, en la medida en que – a la luz de los testimonios conservados – no es sino con la empresa médica de Herófilo y Erasítrato que tanto médicos como filósofos consiguen hacerse con una comprensión mucho más profunda y mejor fundamentada del cuerpo humano, de sus funciones y facultades¹: la emergencia de una *nueva y alternativa tipología de la subjetividad* – más allá de la comprensión dicotómica alma-cuerpo – sigue como consecuencia, si se quiere, indirecta y no limitada, empero, al campo de la medicina; esta, *psicofísica y holísticamente concebida*, acaba *lato sensu* siendo elaborada por los filósofos de las escuelas y/o orientaciones del denominado período helenístico². Es, pues, gracias a los portentosos descubrimientos, fruto de la vivisección y disección, de la medicina Alejandrina – temprana y abruptamente interrumpidos, sin embargo – que se favorece un encuadre mucho más riguroso, orientado a explicar mucho menos especulativamente una cuestión constantemente replanteada hasta entonces, a saber: cómo y en razón de qué tienen lugar la percepción y los movimientos voluntarios³. Las

1. Edelstein (1967a; 1967c; 1967d, pp. 87-110; 349-97), Harris (1973, pp. 176-233), Frede (1987, pp. 225-42), Longrigg (1993, pp. 26 y ss.), Nutton (2004, pp. 37-156), Cambiano (1999, pp. 599-613), Vegetti, Petrucci (2016, pp. 33-52), Walshe (2016, pp. 1-106) ofrecen aproximaciones útiles de conjunto de la medicina griega “pre-hipocrática”, “hipocrática” y “post-hipocrática”, así como de su relación con la filosofía “presocrática”, “clásica” y “helenística”. Para un detallado balance de los aportes de Erasítrato y Herófilo, cf. Garofalo (1988) y Staden (1989), respectivamente.

2. «Psychophysical holism» es, señala Gill (2006, p. 30), un marcador con miras a indicar uno de los rasgos característicos de la *nueva tipología de la subjetividad* emergente durante el período helenístico, a saber: «that human beings (and other animals) are to be understood as relatively complex but structured psychological-cum-physical units or wholes» (*ibid*). Desde un punto de vista histórico, este momento representa la consagración de los trabajos zoobiológicos tempranamente emprendidos – entre otros – por Aristóteles, orientados a comprender las capacidades motoras y fisiocognitivas del cuerpo humano. Cf. Lonie (1964, pp. 441-3); Lloyd (1975, pp. 142-4); Potter (1976, pp. 58-60); Manuli, Vegetti (1977, pp. 113-56).

3. Solmsen (1961, pp. 184-97); Edelstein (1967b, pp. 269-301); Staden (1992, pp. 234-7). Las amplias consideraciones sobre el movimiento y los sentidos constituyen, apunta Walshe

explicaciones anatomofisiológicas que, empíricamente sustentadas, ofrecen especialmente los médicos desde los albores del período helenístico, no alcanzan, empero, a zanjar la cuestión de forma definitiva y profundizan – paradójicamente quizá – la discusión sobre la relación alma-cuerpo; lo hacen hasta tal punto que la misma acaba articulándose en la discusión – una vez cuestionada y rechazada la validez de la acción inmaterial del alma sobre el cuerpo – sobre la existencia de una parte-órgano-función rectora o «hegemónica» (cf. Rocca, 2003, pp. 17-47). Tal discusión y la heterogénea serie de argumentos *pro* y *contra* posiciones bien encefalocéntricas o bien cardiocéntricas con los que es alimentada retoman planteamientos del período clásico, pero también – y quizá en no menor medida y relevancia – muchos otros de procedencia “presocrática” hasta ahora poco advertidos.

Las consideraciones que siguen centran la atención en las posiciones avanzadas por Alcmeón de Crotona, Diógenes de Apolonia, Empédocles de Agrigento y Filolao de Crotona, a quienes se puede considerar – al menos en lo que a la filosofía se refiere – como genuinos predecesores por haber vinculado posiciones encefalocéntricas o cardiocéntricas con las facultades fisiocognitivas, esto es, por haber promovido por vez primera la comprensión de una parte-órgano-función central – si bien no «hegemónica» en el sentido helenístico de la palabra –, puesta en relación con otras que, aunque diferentes y periféricas, resultan dependientes y coordinadas por ella⁴. Desde esta perspectiva, el presente artículo no persigue, entonces, ofrecer una comprensión global del pensamiento de los “presocráticos” referidos, sino que se limita, ante todo, a señalar sucintamente el modo cómo tematizan las facultades fisiocognitivas en relación con su directa o indirecta conexión sea con el corazón sea con el cerebro/la cabeza en tanto que parte-órgano-función con la que, para decirlo con Alcmeón, los sentidos estarían «de alguna manera entrelazados» (συνηρηθῆσθαι πῶς)⁵.

(2016, p. 108), los pilares sobre los que se apoya la última y más acaba exploración «of the synthetic behavioral functions, such as sentience, selfhood, free will, memory, knowledge, moral values, and reason, that became a biophilosophic construct explicated by Plato, Aristotle, and other later philosophers».

4. Wellman (1929, p. 156), resalta – entre otros – a Alcmeón, Empédocles, Diógenes y Filolao como filósofos que «haben die ärztliche Fachliteratur dieser Zeit» – el v y iv siglo a. C. – «aufs stärkste beeinflusst».

5. Theophr., *Sens.*, 26. Las traducciones del presente trabajo son propias, salvo indicación en contrario. Cf. pp. 13-4.

2. El encuadre dialéctico-doxográfico del *De sensibus* de Teofrasto

El *De sensibus* de Teofrasto es, aún hoy, la mejor fuente de información de que se dispone. Esta, si bien escrita con fines ciertamente dialécticos, constituye la primera obra dedicada a comprender a través de las *endoxa* más relevantes cómo – si se exceptúa a Platón – los filósofos “presocráticos” tematizan las facultades fisiocognitivas⁶. Que Teofrasto no dedique atención alguna a Filolao puede deberse bien (i) a un total desconocimiento del planteamiento del de Crotona; bien (ii) a que el interés del pitagórico no sea detallar detenidamente «cómo y en virtud de qué» (πῶς, δι’ ἃ γίνονται; Theophr., *Sens.*, 9), se produce, por un lado, la percepción, y qué relación – si alguna – guarda, por otro, con el placer y el dolor, así como con el entendimiento/pensamiento; o se deba más bien (iii) a que la posición de Filolao excedería en complejidad *la mentalidad dinámica y materialista* de los “presocráticos”, al promover que *ab initio* «el orden del universo y los entes que en él existen están *co-ajustados armónicamente* a partir de [realidades] limitantes e ilimitadas» (ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρών ὁ τε κόσμος καὶ τε ἐν αὐτῷ συναρμόχθη)⁷. Los puntos (ii) y (iii) justifican su ausencia, el primero (i) resulta, historiográficamente, menos probable. A pesar de ser contemporáneo – aunque quizá algunos años mayor – de, por ejemplo, Sócrates o Demócrito, a quien Teofrasto dedica particular atención, Filolao no parece ser un “presocrático”, esto es, un “fisiólogo” en el sentido aristotélico del término (cf. Huffman, 1993, pp. 1-16; esp. pp. 5-6; Arist., *Metaph.*, A 986b14). Él encaja, en cualquier caso, muy mal en cualquiera de «los grupos» (οἱ μὲν, οἱ δὲ), con los que Teofrasto persigue – no sin de dificultades – sintetizar «las muchas y generales opiniones sobre

6. Para los testimonios relativos a la vida y producción intelectual de Teofrasto, así como para un balance crítico general de estos, acompañado asimismo de una amplia bibliografía secundaria, cf. Fortenbaugh *et al.* (1992), Mejer (1998, pp. 17-28), Dorandi (1998, pp. 33-8), respectivamente. Para un comentario (a) sobre la evidencia manuscrita relativa al posible correcto título de la obra (esto es, bien *περὶ αἰσθήσεων* en plural o bien *περὶ αἰσθήσεως* en singular); sobre (b) el único o, en cambio, los cuatro libros que habrían de componer la obra; y sobre (c) la dependencia y/o pertenencia con otras de sus obras, cf. Diels (1965⁴, pp. 114-8); Mansfeld (1996, p. 182); Huby (1999, pp. 10-2). Para la naturaleza, estructura y método dialéctico o, en todo caso, tal como apunta Mansfeld (1996, p. 160), «diéretico-dialectique», de exposición del *De sensibus*, de cuño aristotélico, cf. Baltussen (1992, pp. 1-2 y ss.), quien, entendiéndolo como «the “methodological problem”», acierta, además, en catalogar de «unique and extensive» la información que relativa a los sentidos Teofrasto ofrece de los “presocráticos” (cf. Id., 2000). Finalmente, para el texto griego, así como para una traducción castellana, anotada y acompañada del mismo, cf. Diels (1965⁴, pp. 499-527), Solana (1989), respectivamente.

7. Para los fragmentos y testimonios de Filolao, acompañados de un comentario crítico, cf. Huffman (1993). Cf. F2 (iví, pp. 101-13), F1 y F7.

la percepción» (περὶ δ’ αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι) que él reporta críticamente (Theophr., *Sens.*, 1; cf. Baltussen, 1992, pp. 9 y ss.; Sedley, 1992, pp. 29-31; Mansfeld, 1996, pp. 169 y ss.).

Teofrasto articula su informe sobre cómo y en virtud de qué los “presocráticos” explican la percepción con base en los siguientes rasgos esenciales: (a) *una* agencia, esto es, aquello por lo que; (a_1) *un* medio, esto es, aquello con o a través de lo que; (a_{ii}) *una* procedencia, esto es, aquello desde lo que; y, finalmente, (b) *un* destinatario – explícita o implícitamente señalado –, esto es, aquello en lo que o, alternativamente, aquello hasta lo que; sin más, el perceptor y sus sentidos, órganos y/o funciones, puntualmente resaltadas⁸. Las respectivas explicaciones “presocráticas” sobre la percepción combinan *grosso modo* – si no todos – algunos de estos rasgos (a+b), al margen de si esta acaba – o no – entendida a partir del principio de «similitud o disimilitud» (τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐναντίῳ), con el que Teofrasto las discrimina (Theophr., *Sens.*, 1)⁹. Puestas a un lado las diferencias particulares de enfoque, con (a+b) los “presocráticos” inauguran y legan la primera teoría causal de la percepción de la que hay noticias ciertas (cf. Hamlyn, 1961, pp. 1-30; Andriopoulos, 1975, pp. 12-58; Caston, 2015, p. 30).

3. Encefalocentrismo y cardiocentrismo: Empédocles, Alcmeón y Diógenes

3.1. Empédocles

Para que la percepción ocurra, Empédocles entiende que ha de darse simetría entre los sentidos del perceptor y lo dado a ser percibido (O); la percepción consistiría inicialmente en un proceso de «*co-adaptación* física» (τῷ ἐναρμόττειν) entre, por un lado, «los efluvios» (ἀπόρροιαί) que se desprenden de tal o cual (O) y, por otro, «los *poros* del perceptor» (πόροι) a través de los cuales esos pasan eventualmente (Theophr., *Sens.*, 7; cf. Long, 1966, pp. 259-66; Rocca, 2003, p. 23; Curd, 2016, pp. 38-9, 42-5, 53). Dichos *poros* varían en dimensiones, es decir, «unos son más anchos y otros más estrechos» (εὐρύτεροι/στενότεροι; Theophr., *Sens.*, 7): antecediendo sea a Aristóteles sea a Epicuro, cada sentido tiene su “sensible propio” o, dicho en los términos físicos de Empédocles, «cada uno se *co-adapta* a su(s) efluvio(s) particular(es)» (ἐναρμόττειν γὰρ ἑκατέροις ἑκάτερα; *ibid.*; cf. Diels, 1965⁴, p. 500; Siegel, 1959, pp. 149-52; Long, 1966, p. 260).

8. (a)= ὑπό; (a_1)= ἀπὸ *et alia*, y/o αἴμα; (a_{ii})= ἀπὸ, ἐκ; (b)= μέχρι.

9. Cf. Mansfeld (1996, pp. 169-70, n. 40; 181-3, n. 91). La división o *diairesis*, señala Baltussen (1992, p. 9), asemeja el enfoque «we are familiar with in Aristotle».

Desde un punto de vista epistemológico, las cualidades registradas por un sentido particular, por ejemplo, los colores percibidos por la vista, no son registradas por ningún otro y, en consecuencia, «ningún sentido puede juzgar las cualidades de los otros» (οὐ δύνασθαι τὰ ἀλλήλων κρῖνειν; Theophr., *Sens.*, 7; cf. Sedley, 1992, pp. 20-6). Empédocles enlaza así la percepción de los rasgos de tal o cual (O) con la particular disposición de los sentidos, asumiéndolos como determinados por la ιδιότης κρᾶσις del perceptor.

Ello permite, pues, considerar la homogeneidad física entre lo dado a ser percibido (O) y el perceptor también desde una perspectiva fisiológica¹⁰, siempre que no se pase por alto que, conforme testimonia Simplicio, este debe su composición, esto es, su «cuerpo y existencia», a la agregación y disgregación de corpúsculos; estos, tal como, a su vez, recoge Aecio, se superponen a «los *minima* fracturables» (θραύσματα ἐλάχιστα), que son tenidos, entonces, como «elementos de elementos o elementos anteriores a los elementos» (στοιχεῖα στοιχείων, στοιχεῖα πρὸ στοιχείων)¹¹. Para Empédocles, lo que está llamado a determinar la mayor o menor eficacia *lato sensu* de las facultades fisiocognitivas del perceptor es «la diferencia en la composición de este y, por ende, la de sus sentidos» (συγκεῖσθαι δ' οὐχ ὁμοίως; Theophr., *Sens.*, 8.)¹². Dicho de otro modo, unos animales «ven mejor o peor» (ὀξυωπεῖν, ἀμβλωπεῖν) en función de cómo las circunstancias y los efluvios, una vez que atraviesan sus *poros*, modifican las proporciones de los cuatro elementos que físico-fisiológicamente determinan su particular mezcla constitutiva (Theophr., *Sens.*, 8). Dos consecuencias de índole epistemológica pueden, colateralmente, advertirse: (i) la percepción no prescinde de cuán bien o mal “balanceado” está constituido el perceptor y (ii) difícilmente “idénticos” efluvios pueden atravesar los *poros* de diferentes perceptores de una misma manera: aunque “aporético-escépticas” en tono, Empédocles

10. Cf. Ierodiakonou (2005, pp. 2-37; esp. pp. 23 y ss.), quien subraya (ívi, p. 3) que Empédocles está más interesado «in grasping the physiology of perception as a biological function which gives us the ability to be aware of and distinguish the things around us than in asking the epistemological question whether the features we perceive objects to have are those that actually characterize reality», lo cual revela (*ibid.*) «his preoccupation with the physical question of the constitution of things, as well as with the question of how human beings, in particular, are biologically equipped to function and survive in the world»; cf. Curd (2016, pp. 40-1).

11. Simpl., *In Phys.*, 1124, 9 (= D.-K. 31 B20 [LM 22 R79]); Aet., 1, 13, 1 (= *Dox. gr.*, 312 [D.-K. 31 A43 [LM 22 R27]]). Cf. Gallavotti (1975, pp. 189-92, 246); Inwood (2001, p. 177); Ierodiakonou (2005, pp. 6-7).

12. Cf. Diels (1965⁴, p. 500) y Long (1966, p. 259). Cf. Sedley (2007, pp. 33-52; esp. pp. 40 y ss.), para un examen de la única o doble zoogonía de Empédocles a la luz de su planteamiento cosmogónico.

no capitaliza ni (i) ni (ii) en ese sentido (cf. Andriopoulos, 1975, pp. 36-8; Ierodiakonou, 2005, pp. 3, 33-4).

De entre los cuatro elementos, el fuego o, más precisamente, su atributo propio, esto es, el calor, desempeña particular relevancia en la fisiología de Empédocles (cf. Manuli, Vegetti, 1977, p. 67). Desde un punto de vista general, este está asociado a la vitalidad. Empédocles es quien inaugura, en el contexto filosófico griego, un planteamiento *termofocalizado*, según el cual la vitalidad de las partes-órganos-funciones dependen del «calor *plantado*» (ἔμφυτος θερμός) en el organismo (Aet., IV, 22, 1 = *Dox. gr.*, 411 [D.-K. 31 A74 {LM 22 D170b}]). Antecediendo a Filolao, así como a Aristóteles y a los Estoicos, su embriología y biología testimonian el rol cardinal que el calor desempeña en tanto que es «debido al calor que los embriones y animales crecen» (διὰ τὴν παρουσίαν τοῦ θερμοῦ; Aet., IV, 27, 1 = *Dox. gr.*, 440 [D.-K. 31 A77 {LM 22 D203b}])¹³. Adicionalmente, la parte-órgano que probablemente sería principal fuente del calor, esto es, el corazón, acaba postulada como «la primera en formarse» (*ante omnia cor iudicavit incrementum*; Censorin., *De nat.*, 6, 1 = D.-K. 31 A84 [LM 22 D167]; cf. Aet., V, 17, 4 = *Dox. gr.*, 427). Si ello invita a considerar su planteamiento como cardiocéntrico, cierto matiz debe hacerse, ya que las consideraciones fisiocognitivas que acompañan a las *físico-biológicas*, invitan, más bien, a considerarlo *termofocalizado* a la par que *hemodinámico*.

Ahora bien, del hecho de que «[el corazón] se mantenga alimentado de la sangre que en oleadas se precipita *alternativamente*» (αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη [ἢ καρδία] ἀντιθρόντος) – es de suponer en o a través del cuerpo todo (κατὰ σῶμα) –, no se sigue necesariamente la atribución del pensamiento ni tampoco de la percepción a la sola «sangre del pericardio» (αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα; Porph., *apud Stob.*, *Ecl.*, 1, 49, 53 = D.-K. 31 B105 [LM 22 D240])¹⁴. La sangre es, en efecto, el medio fisiológico de los medios físicos que ella contiene, esto es, los cuatro elementos; sin embargo, si bien es cierto que, desde un punto de vista fisiocognitivo, la percepción y el entendimiento/pensamiento e incluso la propia vitalidad del organismo dependen de la sangre (cf. Aet., V, 24, 2 = *Dox. gr.*, 435 [D.-K. 31 A85 {LM 22 206b}]); cf. Leszl, 1980, p. 387), menos cierto resulta que la sangre de una parte-órgano sola sea, entonces, la que haya que disociar y, en consecuencia, asociar de forma preferente y exclusiva al pensamiento, si se tiene en cuenta que no existiría, para Empédocles, distinción de género entre percibir y pensar (ὡς ἢ ταῦτόν ἢ

13. Cf. Wellmann (1929, pp. 162-3, n. 22); Mora Alonso (2018, pp. 129-39; esp. pp. 134 y ss.).

14. Cf. Gallavotti (1975, p. 12). El testimonio de Ps. Plutarco, recogido por Eusebio (*Præp. Ev.*, 1, 8, 10 = *Dox. gr.*, 582 [D.-K. 31 A30 {LM 22 D239}]), parece sugerirlo.

παραπλήσιον ὄν τῆ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν; Theophr., *Sens.*, 10; cf. Arist., *De An.*, Γ 3 427a21 = D.-K. 31 B106)¹⁵: si la sola sangre del pericardio se asocia al pensamiento, lo propio debiera hacerse con la percepción, tal como, *grosso modo* y desde una perspectiva completamente distinta, podría admitir Filolao. Semejante disociación y asociación respondería más a una apretada simplificación que a la propia aproximación física y fisiológica de Empédocles, abiertamente criticada tanto por Aristóteles, como, particularmente, por Teofrasto (Arist., *Metaph.*, Γ 5 1009b17 = D.-K. 31 B108 [LM 22 244a]; Theophr., *Sens.*, 24; cf. Curd, 2016, pp. 44-5, 50). Sin obviar, pues, que, para Empédocles, cuanto mejor “balanceada” en su mezcla está una parte-órgano, tanto mayor eficacia esta exhibe en la facultad que le es inherente (Theophr., *Sens.*, 11; cf. Nutton, 2004, p. 47; Aet., v, 22, 1 = *Dox. gr.*, 434 [D.-K. 31 A78 (LM 22 D 189)]), tal simplificación presupone, empero, los siguientes rasgos fisiocognitivos, ajenos a Empédocles, a saber: i) una distinción de género entre percibir y pensar; ii) una jerarquía entre una y otra actividad – al modo como *mutatis mutandis* hace Filolao –, en virtud de la cual percibir sería una actividad físico-fisiológicamente siempre atomizada y, epistemológicamente, menos elevada que pensar; y, finalmente, iii) la necesidad de vincular el pensamiento a una parte-órgano y/o, en su defecto, a un medio específico, al modo como lo está cada sentido, es decir, al corazón y/o a no otra sangre que la del pericardio (cf. Curd, 2016, pp. 52-3). Si se acoge la sugerencia ya sea de Ettore Bignone, quien, en lugar de leer ἡ καρδία con Hermann Diels, sugiere leer σύνεσις ο, en su defecto, quizá μήτις ο φρόνησις, ya sea, preferentemente, la de Carlo Gallavotti, quien, por su parte, sugiere leer ἀπορροαί, estas dificultades se atenúan, por más que no se disipe la mayor que encierra el tardío empleo del adjetivo περικάρδιος con el que Porfirio califica y ubica la particular sangre que debiera constituir el pensamiento¹⁶.

15. Curd (2016, pp. 42, 44, 51, 53), argumentando a favor de una distinción entre sensación, percepción y pensamiento (ivi, pp. 38-9), señala que Empédocles, en lugar de sostener que «thought is the blood», supondría «that blood is the medium through which sensory messages are sent to a central processing center for evaluation, judgment, and thought, those non-bodily cognitive capacities discussed above».

16. Bignone (1916, pp. 474-5), Gallavotti (1975, pp. 176-8). Cf. Sedley (1992, p. 28); Stob., *Anth.*, I, 49, 53, 65-75. Mientras Long (1966, pp. 266-73) concede valor a la sugerencia de Ettore Bignone y repara, asimismo, en la importante presencia atenuante de μάλιστα tanto en B105 como en el reporte de Teofrasto, para señalar (p. 268) que, a diferencia de Alcmeón, Empédocles no establece «any causal relation between sense-organs and thinking», Mansfeld (1996, p. 177) subraya que Empédocles es el primero en hacer una distinción, si bien «minime et peu claire» entre «perception et pensée», razón por la cual Alcmeón sigue, en el *De sensibus*, «immédiatement après Empédocle».

3.2. Alcmeón

A diferencia de Empédocles, Alcmeón sí «distingue pensamiento y percepción» (ὡς ἕτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι) o, más precisamente, “comprensión crítica” y percepción (Theophr., *Sens.*, 25; cf. Long, 1966, p. 258, n. 3; Manuli, Vegetti, 1977, p. 60). Alcmeón segrega así no solo dos procesos cognoscitivos, sino al hombre del resto de sus congéneres, esto es, los animales: «solamente el hombre posee comprensión crítica, mientras que el resto de los animales tan solo perciben» (ἄνθρωπον ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ’ ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ; Theophr., *Sens.*, 25; cf. Hírzfel, 1876, pp. 242-3; Wellmann, 1929, p. 164). El hombre, en tanto que especie del género animal, percibe y también goza de “comprensión crítica”, su diferencia específica; esta ni sería un sentido distinto de los sentidos ni tampoco una facultad independiente de la percepción, sino, ante todo, una capacidad discriminativa que acompaña a los sentidos, razón por la cual no acaba explicada fisiológicamente.

Lo que, empero, coloca a Alcmeón en abierta controversia con Empédocles no es tanto que el de Agrigento considere a animales e incluso a plantas como λογικαί, sino, ante todo, la colocación y/o valoración de la parte-órgano rectora o «hegemónica»; para Alcmeón, según recoge Aecio, esta «estaría en el cerebro» (ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν), y no en el pecho o en la sangre (οὔτε ἐν κεφαλῇ οὔτε ἐν θώρακι, ἀλλ’ ἐν αἵματι), como *mutatis mutandis* sostiene Empédocles (Aet., IV, 17, 1 = *Dox. gr.*, 407 [D.-K. 24 A8 {LM 23 D19b}]; Ps. Plutarch., *apud* Euseb., *Praep. Ev.*, I, 8, 10 = *Dox. gr.*, 582 [D.-K. 31 A30 {LM 22 D239}]). Puesta a un lado su discutida contribución al descubrimiento del nervio óptico, esto constituye un cambio de perspectiva médico-filosófica y no tan solo uno de sede y/o *medio* “hegemónico”¹⁷. El medio, gracias al cual – efluvios y *poros* mediante – las facultades del perceptor resultarían estimuladas y vehiculadas en el interior del cuerpo, esto es, la sangre – gracias a la cual esas alcanzarían eventual unidad –, no desempeña, para el de Crotona, papel alguno para que ocurra la percepción¹⁸. Para Alcmeón, la sangre cumple una función primordialmente fisiológica en tanto que condicionante de salud y enfermedad, responsable del sueño y la vigilia, y «a su supresión total sigue la muerte» (τὴν δὲ παντελεῖ ἀναχώρησιν θάνατον; Aet., V, 24, 1 = *Dox. gr.*, 435 [D.-K. 24 A18 {LM 23 D32}]; Aet., V,

17. Cf. Diog. Laert., VIII, 83 (= D.-K. 24 A1 [LM 23 D1a]); Chalcid., *In Tim.*, c. 237, p. 279 (= D.-K. 24 A10 [LM 23 R6]); Harris (1973, pp. 6-7); Staden (1989, p. 139); Sedley (1992, p. 24); Longrigg (1993, pp. 58-63); Nutton (2004, p. 48); Ierodiakonou (2005, p. 25, n. 38).

18. Cf. Lloyd (1975, pp. 115-26, 138-9). Para Wellmann (1929, pp. 158-60) el cambio de perspectiva le concede «ewigen Nachruhm» (p. 159).

30, 1 = *Dox. gr.*, 442-3 [D.-K. 24 B4 {LM 23 D30}]). Sobre consideraciones semejantes, aunque incorporando y concediendo mayor relevancia al aire, Diógenes de Apolonia explica tanto el sueño como la muerte en función bien de una parcial o bien de una total supresión del aire – si no en venas o arterias, cuya distinción médica se debe a Praxágoras – de los conductos, por los que en el interior del cuerpo discurren sangre y aire (cf. *Aet.*, v, 24, 3 = *Dox. gr.*, 436 [D.-K. 64 A29 {LM 28 D33}]). Estos conductos (φλέψ, φλεβίον) desempeñan un papel hasta tal punto relevante en la explicación que del funcionamiento orgánico del hombre hace Diógenes – cuya exposición recoge Aristóteles –, así como, particularmente, de la percepción y sus sensaciones concomitantes, esto es, placer y dolor, que, por ejemplo, «una inflamación en los conductos de los ojos» (ἐάν γάρ φλεγμασία γένηται τῶν φλεβῶν) impide que la visión ocurra (Theophr., *Sens.*, 40; cf. *Arist., Hist. An.*, 511b31-512b11 = D.-K. 64 B6 [LM 28 D27]; cf. Harris, 1973, pp. 21-8, 457)¹⁹.

En cuanto a Alcmeón, en su descripción de los sentidos, solo el olfato viene conectado a una función fisiológica vital, esto es, la respiración: ambas funciones se sirven de la nariz que lleva «*pneuma* al cerebro» (τὸ πνεῦμα πρὸς ἐγκέφαλον; Theophr., *Sens.*, 25; cf. Wellmann, 1929, pp. 161-2): tiempo después y sobre testados conocimientos anatómicos relativos a las venas, arterias y nervios, derivados de la disección y vivisección, Erasístrato discriminará funciones y tipos de *pneumas*. Ignorando aún el recorrido craneal de los nervios sensitivos, así como la función de estos e igualmente la específica de las venas y la de las arterias, en la percepción intervienen, para Alcmeón, tanto los elementos como sus respectivas cualidades, pero también los *poros* del perceptor – al parecer no vinculados a la física de los efluvios – y, desde luego, la parte-órgano coordinadora: el cerebro (Theophr., *Sens.*, 25-6; cf. Rocca, 2003, p. 24).

Antes, pues, que señalar que se percibe por, con o a través del cerebro, Alcmeón subraya que «todos y cada uno de los sentidos están de alguna manera entrelazados con – o, si se quiere, *co-dependen* – del cerebro» (ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον; cf. Wellmann, 1929, p. 164; Lloyd, 1975, p. 141; Leszl, 1980, p. 385; *Aet.*, IV, 17, 1 = *Dox. gr.*, 407 [D.-K. 24 A8 {LM 23 D13b, D19b}]). Teofrasto recoge así la preocupación de Alcmeón no tan solo por localizar dónde se halla la parte-órgano «hegemónica», sino también por recalcar por qué es, entonces, esta – y no otra – la responsable de desempeñar una preeminente función coordinadora, a saber: fisioanatómicamente, en ella converge y de ella

19. Erhard (1941, p. 338) comparte la opinión de que en Diógenes el conocimiento anatomofisiológico no deriva de animales ya muertos «sondern nur durch bewußte Anatomie»; cf. Shaw (1977, pp. 54-6).

depende la articulación de las facultades fisiocognitivas del perceptor. El *πως* que restringe su afirmación revela, consecuentemente, cierta cautela médico-filosófica en sintonía con la que él mismo expresa al señalar que «no es posible determinar cuál parte-órgano se forma primero en el embrión» (*nihilominus definite se scire Alcmaeon confessus est*) pues – todavía en su época – «la percepción no posee los suficientes medios con los que estudiar el fenómeno» (*ratus neminem posse perspicere quid primum in infante formetur*; Censorin., *De nat.*, 5, 4 = D.-K. 24 A13 [LM 23 D26]; cf. Aet., v, 17, 3 = *Dox. gr.*, 427 [D.-K. 24 A13 {LM 23 D27}]). Semejante cautela médica tampoco se aleja de la que – con tono más epistemológico – él habría expresado al comienzo de su libro, cuando declara que el conocimiento humano procede a partir de “indicios y conjeturas” (*ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι*; Diog. Laert., VIII, 83 = D.-K. 24 B1 [LM 23 P2, D1, D4]; cf. Hirzel, 1876, p. 244; Wellmann, 1929, pp. 166-7; Manuli, Vegetti, 1977, p. 30).

3.3. Diógenes

Diógenes de Apolonia difiere tanto de Empédocles como de Alcmeón, aun cuando coincida en aspectos puntuales con uno u otro: el énfasis en el agente y medio físico – si bien distinto – por, con y/o a través del cual la percepción tiene lugar le conecta – pese a no ser pluralista – con el primero; al segundo le aproxima el énfasis que pone en la sede rectora o «hegemónica». En relación con el primer punto, Diógenes recupera – puede afirmarse – con fines cosmológicos y fisiológicos el “monismo dinámico” de Anaxímenes, sustentado en los cambios cualitativos del aire: el aire, para usar la expresión de Simplicio, es *πολύτροπον*, esto es, “cualitativamente múltiple” (Simpl., *In Phys.*, 151, 28 y ss. = D.-K. 64 B5 [LM 28 D10]; cf. Tasch, 1949, pp. 10-2; Leszl, 1980, p. 388; Pinto, 2018, pp. 3-14). En relación con el segundo, puede sostenerse que el encefalocentrismo de Diógenes deviene, además, vitalista: vida, percepción y pensamiento están vinculados, primordialmente a través de una función fisiológica vital, esto es, la respiración, a un elemento; el placer y el dolor lo están otro tanto, salvo que, adicionalmente, Diógenes vincula ambos con la sangre (Theophr., *Sens.*, 47). Los sentidos y el pensamiento están, para Diógenes, *completamente* atados al aire – externo e interno – tal y como, precisamente, también lo está el vivir (*ὡς περὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῷ ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει*; Theophr., *Sens.*, 39; Simpl., *In Phys.*, 151, 28 y ss. = D.-K. 64 B4 [LM 28 D9]; cf. Erhard, 1941, pp. 339-40; Leszl, 1980, p. 388; Mansfeld, 1996, p. 183).

La expresión *πάντα ἦν ἐξ ἐνός*, con la que Teofrasto sintetiza su planteamiento, significaría, entonces, a partir de un [elemento]; y, como

testimonia Simplicio, implica, fisiológicamente, a partir de una función, sin la cual ni percepción ni pensamiento ocurrirían, esto es, la respiración (καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαγθῆ, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει; Theophr., *Sens.*, 39; Simpl., *In Phys.*, 151, 28 y ss. = D.-K. 64 B4 [LM 28 D9]): se trata, pues, antes que de *truism*, es decir, uno percibe solo si está vivo, de una necesaria exigencia biológica – y no dialéctica, que es como encuentra eco en Epicuro (*Ep. ad Herod.*, 64, 5-65, 9) – mediante la cual Diógenes concibe, pese a la postrera protesta de Teofrasto, cosmología y fisiología como dos caras de un mismo “monismo dinámico” (Theophr., *Sens.*, 48). Como señala André Laks (1983, pp. 40-1), la vida vegetativa y la actividad de los sentidos son «les deux aspects d’une même réalité que l’air – “cela” “cette chose” – rend possible».

El especial énfasis que Diógenes pone en los conductos internos del cuerpo (φλέψ, φλεβίον) es igualmente reseñable. Para que la percepción ocurra y alcance mayor eficacia, no solo el aire inhalado, asumido, reporta Teofrasto, como una pequeña porción del de dios (μικρὸν ὄν μόριον τοῦ θεοῦ), ha de discurrir por el cuerpo del perceptor a través de dichos conductos, sino que, para sentir placer o dolor, otro tanto ha de hacer la sangre (Theophr., *Sens.*, 42-3): la distinción entre percepción, por un lado, y tanto placer, entendido como κατὰ φύσιν, como dolor, entendido como παρὰ φύσιν, por otro, si bien no resulta, analíticamente, problemática, sí lo es, empero, desde un punto de vista anatomofisiológico: ambos estados fisiocognitivos dependen de los mismos conductos, pero no de los mismos medios. Puesto esto a un lado, el cerebro, para Diógenes, no es más que aire y conductos (τὸν γὰρ ἐγκέφαλον αὐτὸν μόνον καὶ φλέβια; Theophr., *Sens.*, 39).

Así, la eficacia de los diferentes sentidos, contrastada con el resto de los animales, puede esquematizarse como sigue (Theophr., *Sens.*, 41-2, 47):

- a) El olfato es más agudo (ὄσφρησιν ... ὀξύτατην), si:
 - a_i) [*Discurre*] mucha menor cantidad de aire en los conductos de la cabeza (ἐν τῇ κεφαλῇ).
 - a_{ii}) Discurre a través de *uno* más largo y estrecho.
 - Algunos animales están mejor capacitados para el olfato que los hombres; no obstante, si el aroma es *proporcionalmente* simétrico con el aire, en lo que respecta la mezcla, el hombre percibiría más.
 - b) La audición es más aguda (ἀκούειν δ’ ὀξύτατα), si:
 - b_i) Los conductos son finos (φλέβες λεπταί).
 - b_{ii}) El oído es diminuto, fino y recto.
 - b_{iii}) La oreja es derecha y grande, no muy ancha, pues ello evitaría que el ruido resultare de difícil articulación.
 - Algunos animales escuchan mejor.
- c) La visión es más aguda (ὄραν δ’ ὀξύτατον), si:

c_i) El aire interno (ἐντὸς ἀέρι/τῷ ἀέρι τῷ ἐντὸς ὀρῶμεν), y los conductos son finos (τὸν ἀέρα καὶ τὰς φλέβας ἔχει λεπτάς).

c_{ii}) El ojo es lo más *límpido* posible.

→ Algunos animales ven mejor; por ejemplo, ven más durante el día y los [objetos] brillantes los de ojos negros, mientras que los de color contrario lo harían durante la noche (cf. Erhard, 1941, pp. 340-4).

Con excepción del tacto, sobre el que – como los otros autores – tampoco él parece pronunciarse, la lengua viene destacada como el órgano que, en relación sea con el placer sea incluso – en función de su coloración – con la salud, es en grado sumo discriminador (κριτικώτατον; Theophr., *Sens.*, 40, 43; cf. Ierodiakonou, 2005, p. 11). Como informa Aecio, es gracias a su blandura y esponjosidad, así como a los conductos, que la percepción acaba vehiculada (ἐπὶ τὴν αἴσθησιν καὶ τὸν ἡγεμονικόν; Theophr., *Sens.*, 40; Aet., IV, 18, 2 = *Dox. gr.*, 407 [D.-K. 64 A22 {LM 28 D40}]). Diógenes, según reporta Teofrasto, destaca particularmente que en la lengua confluyen todos y cada uno de los conductos (τὰς φλέβας ἀπάσας ἀνήκειν εἰς αὐτήν; Theophr., *Sens.*, 43). El señalamiento, más allá de corroborar que la percepción aún carece de conductos propios, resalta los intereses fisiológicos – si no médicos – de Diógenes: la percepción e igualmente el pensamiento están determinados anatomofisiológicamente, igual que lo está la salud o la enfermedad. El contraste con los animales en lo que concierne al pensamiento (φρονεῖν, νοῦς, νόησις, διάνοια), así lo prueba. Las diferencias no obedecen, en principio, a partes-órganos-funciones naturalmente mejor o peor dispuestas para el pensamiento, sino principalmente, pese a la protesta de Teofrasto, a la cualidad del aire que – inhalado – discurre en el interior de cada animal, tal y como *mutatis mutandis* viene explicado en *De morbo sacro* (Theophr., *Sens.*, 48; cf. Hipp., *Morb. Sacr.*, 16, 7-11).

Si el reporte de Teofrasto es compaginado con el testimonio de Simplicio, podría afirmarse que la fisiología del pensamiento está primordialmente determinada por dos factores, a saber: de una parte, por i) el aire cálido de cada uno, pues ni entre los animales ni entre los hombres es igual (ὁμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμόν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστὶν [ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις]); y, de otra, por ii) las condiciones de vida, entre las que se cuentan, fundamentalmente, la región y la alimentación (Simpl., *In Phys.*, 151, 28 y ss. (= D.-K. 64 B5 [LM 28 D10])). Así, aunque muchos animales no estén exentos de pensamiento (μετέχειν μὲν αὐτὰ τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος), y exhiban sentidos más agudos que los del hombre, es este, pues, quien está en mejores condiciones fisiológicas que ellos en relación con el pensamiento (Aet., v, 20, 5 = *Dox. gr.*, 432 [D.-K. 64 A30 {LM 28 D45}]). Los animales, pero igualmente los niños, poseen un pensamiento inferior al de los hombres (τὰ ἄλλα ζῶα χείρω

τὴν δianoian, ἄφρονα), principalmente debido a la humedad del aire que en ellos discurre; esto es, para Diógenes, lo que impide y – si no es una reformulación de Teofrasto – suprime totalmente el pensamiento (κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν [...] ἢ ὑγρότης ἀφαιρεῖται τὸν νοῦν; Theophr., *Sens.*, 44). El autor de *De morbo sacro* se expresa de forma parecida. Con todo, precisa, por un lado, que la humedad proviene tanto de las carnes como de la sangre del cuerpo, y contempla, por otro, no la total supresión del pensamiento, sino, más bien, su *permanente* inexactitud (τῇ ἰκμάδι τῇ ἀπὸ τῶν σαρκῶν καὶ τοῦ αἵματος, ὥστε μηκέτι εἶναι ἀκριβής; Hipp., *Morb. Sacr.*, 16, 14-5): la humedad condicionaría y no suprimiría totalmente la agudeza del pensamiento. En cuanto a Diógenes, el aire puro, esto es, seco, es el que, conforme reporta Teofrasto, está asociado al pensamiento (φρονεῖν δ' ὥσπερ ἐλέχθη, τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ; Theophr., *Sens.*, 44).

En lo que a la fisiología del pensamiento se refiere, su contraste con los pájaros resulta revelador. Pese a respirar aire puro (ἀναπνεῖν μὲν καθαρὸν), su constitución – la cual Diógenes asemeja a la de los peces – impide que el *pneuma* alcance todo el cuerpo (τὸ πνεῦμα οὐ διεναί διὰ πάντος; Theophr., *Sens.*, 44; cf. Erhard, 1941, pp. 347-50). Entre ellos no se da, entonces, “comprensión crítica” (οὐ γὰρ δύνασθαι συνεῖναι ἀλλήλων), dado que, para que esta ocurra, es condición necesaria que el *pneuma* recorra el cuerpo entero (διὰ γὰρ τὸ μὴ ἰεναί διὰ πάντος τοῦ σώματος οὐ δύνασθαι συνεῖναι). Algo análogo sucede a los niños: a causa del exceso de humedad (πολὸν γὰρ ἔχειν τὸ ὑγρόν), están faltos *temporalmente* de pensamiento. A diferencia de lo que sucede con los pájaros, en quienes el *pneuma* inhalado queda en el vientre, en los niños queda en torno al pecho (περὶ τὴν κοιλίαν, περὶ τὰ στήθη; Theophr., *Sens.*, 44-5; cf. Mansfeld, 1996, p. 184). Diógenes, empleando diferentes consideraciones, concuerda así con Alcmeón en que únicamente los hombres poseen “comprensión crítica” (cf. Erhard, 1941, p. 340). Ahora bien, la sequedad, por la que el adulto exhibe pensamiento, no es una condición fisiológica permanente y puede resultar modificada en los sueños o principalmente a causa de la alimentación, en momentos de embriaguez y hartazgo: a modo de consejo médico el μηδὲν ἄγαν vendría al caso. Así, aun cuando la parte-órgano sin la cual la percepción no ocurre es, en efecto, el cerebro, la versión “dinámicamente monista” del encefalocentrismo de Diógenes ni se limita a una parte-órgano-función ni tampoco confiere mayor dignidad al pensamiento que a la percepción o incluso que a la respiración, por más que Teofrasto exija como necesario un asiento determinado para el pensamiento/entendimiento (οὐ γὰρ ἐν ἅπασιν τοῖς μέρεσιν ὁ νοῦς; Theophr., *Sens.*, 47).

4. Encefalocentrismo y cardiocentrismo: el compatibilismo armónico de Filolao

De entre los “presocráticos” seleccionados, Filolao es quien mejor se ajusta a la exigencia de Teofrasto; él sí delimita las partes-órganos responsables de funciones tanto fisiológicas como fisiocognitivas. Él establece, en efecto, cuatro principios y/o partes-órganos gobernantes, propias del animal “racional” (τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου λογικοῦ), a saber: dos asociadas con funciones fisiológicas, esto es, a) los genitales y b) el ombligo (αἰδοῖον, ὀμφαλός), y otras dos asociadas con funciones fisiocognitivas, a saber, c) el corazón y d) la cabeza (καρδία, κεφαλή/ [ἐγκέφαλος]; cf. Huffman, 1993, F13; esp. pp. 307, 315-6), si bien esta última quizá sea concebida como puramente cognitiva (cf. Rocca, 2003, p. 24, n. 38). Filolao plantea así una taxativa jerarquía entre partes-órganos y sus funciones correspondientes, a saber: a_i) los genitales para la del semen y la generación; b_i) el ombligo o el cordón umbilical para – en el embrión – la de la consolidación y el crecimiento de lo primero (Huffman, 1993, pp. 319-21); c_i) el corazón para – si no de la vida – la de la existencia y la percepción (ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος)²⁰; y d_i) la cabeza para – si no entendimiento/ pensamiento – la del νοῦς. Filolao avanza así una novedosa demarcación de la vida en su totalidad, a saber: vegetativa, animal y humana, *scil.* b_{ii}) φυτοῦ; c_{ii}) ζώου; d_{ii}) ἀνθρώπων²¹: Filolao persigue, no obstante, unidad o, dicho con mayor precisión, *armonía*. Detrás de esta cuaternaria división, en la que son descritas cuatro partes-órganos responsables de siete funciones y con ello tres aspectos de la vida humana e, incidentalmente, tres tipos de vida, quizá resuene una armónica concepción basada bien en la *tetractys*, llamada las raíces de la Naturaleza (τετρακτὺν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ’ ἔχουσαν; Aet., I, 3, 8 = *Dox. gr.*, 280-3), o bien en el *tetracorde*: hipótesis al margen, las cuatro partes-órganos gobernantes “tocan”, a modo de cuatro proporciones correspondientes, siete tonalidades, siete funciones vitales y fisiocognitivas del funcionamiento humano, donde el énfasis en lo anatomofisiológico resulta suficientemente segregado.

20. Para Filolao, «ψυχή refers to life as visible in the processes of breathing and perception, both of which are common to humans and animals» (Huffman, 1993, p. 319). Cf. Long (1966, p. 257, n. 2).

21. Filolao, señala con tino Huffman (1993, p. 311), trasciende la cuestión central de la «Presocratic psychology», es decir, «the location of the seat of the intellect»; él no solo distingue «between a number of psychic faculties», sino trata de relacionarlas «to specific seats in the body». Filolao representa, subraya Huffman (ivi, p. 319), la primera expresión de la distinción «between perception and intellect which becomes important to Plato and Aristotle». Cf. Diog. Laert., VIII, 30.

En términos biológicos generales, cada tipo de vida tiene su origen en una “semilla” (ἀπὸ σπέρματος), pero, desde un punto de vista embriológico mucho más restringido, también lo tiene en el calor (τὸ σπέρμ[α εἶναι θερμὸν; cf. Huffman, 1993, fr. 13; A27). Filolao está, desde esta perspectiva, en la estela de Empédocles y Pitágoras (καὶ ζῆν μὲν πανθ’ ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ), en razón de vincular el crecimiento animal – incluido el del hombre – también al calor, especialmente en el momento que va de la concepción al parto (Diog. Laert., VIII, 28; cf. Huffman, 1993, p. 296). En esta fase embriológica, en la que operaría el principio de similitud, las funciones (a_i+b_i) asociadas tanto a los genitales como al ombligo serían relevantes; menos claro resulta si las dos asociadas al ombligo juegan algún papel después del nacimiento: la expresión (b_i) ἀναφύσιος τοῦ πρώτου parece limitar su función tan solo al crecimiento de lo primero, entendiendo con ello el de la(s) primera(s) parte(s)-órgano(s). Cuando el animal nace (τὴν ἔκτεξιν εὐθέως), la contribución del aire hace de limitante con dos propósitos correlacionados, a saber: la respiración y el enfriamiento del calor – que, empero, no recibe cualificación alguna – del animal (cf. Huffman, 1993, p. 298): la – si no vida – existencia depende ahora de la *armonía* (ivi, F6). Filolao asocia este momento con una suerte de necesidad por exhalar el aire y a un deseo por respirar el *pneuma* exterior (τὸ ζῶον ἐπισπᾶται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν; ivi, pp. 299-300). Ahora bien, aunque Filolao estima que (c_i) la “preservación de la existencia” y la percepción dependen del corazón e incluso si, consecuentemente, su aproximación debiera ser considerada cardiocéntrica a la par que *termofocalizada*, y él, entonces, no solo sería un seguidor sea de Empédocles sea de Pitágoras, sino, a su vez, un antecedente tanto de Aristóteles como de los Estoicos, difícilmente pueda Filolao ser por ello un defensor de una teoría del alma y de la percepción marcada por el funcionamiento fisiológico del corazón (cf. Mora Alonso, 2018, pp. 136-9). Filolao tampoco parece estar interesado en explicar cómo y en virtud de qué se produce la percepción, apelando, de manera “presocrática”, a algún agente, medio o destinatario determinado, tal como hacen Empédocles, Alcmeón o Diógenes: el cardiocentrismo de Filolao, aunque *termofocalizadamente* orientado, es, al igual que su encefalocentrismo, armónicamente concebido.

En términos epistemológicos, así como la vida vegetativa está privada tanto de la percepción como del pensamiento, así también la animal lo está del pensamiento. En lo que a los animales y hombres se refiere, estos rasgos de la aproximación de Filolao son de especial significación y particularmente innovadores, dado que, mientras se desmarcan de lo que podría calificarse como la “indistinción presocrática” entre percepción y pensamiento, al mismo tiempo introducen – antecediendo, por ejemplo, a Aristóteles –, una ascendente estratificación de la vida, en la que el

hombre acaba colocado en su cúspide, primero y principalmente por el hecho de que solo él posee pensamiento. En este sentido, Filolao está *grosso modo* bajo la influencia de Alcmeón y Diógenes. Incluso si así fuera, Filolao alude a la cabeza y no exalta al cerebro ni a sus *poros* o conductos; tampoco él habla de σύνεσις, sino de νοῦς. Asimismo, de la cabeza no se subraya que, para decirlo con Alcmeón, esté – o no – de alguna manera entrelazada con los sentidos; tampoco existe, para decirlo ahora con Diógenes, alusión alguna a la cualidad pura del aire de la cabeza: el encefalocentrismo de Filolao está – a diferencia del de ellos – armónicamente concebido. Por consiguiente, aquello por lo que el hombre destaca sobre los demás tipos de vida, asociado por él con la cabeza, se desmarca del compromiso anatomofisiológico ya sea a través de la sangre o ya sea a través de la respiración, vinculándose ahora, en cambio, mucho más con el número y las proporciones (καὶ πάντα γὰρ μίαν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι; Huffman, 1993, F4): para que el hombre posea pensamiento es absolutamente irrelevante al planteamiento de Filolao la pureza del aire que el hombre respira o si los conductos de su cabeza son finos o más gruesos para permitir su recorrido a través de su cuerpo, pues – a la luz de los testimonios conservados –, si el aire o la respiración no ejercen función alguna en lo que al pensamiento se refiere, tampoco la tendría, por ejemplo, el particular “balance” o “desbalance” de la sangre²²: el νοῦς ha quedado, en su planteamiento, liberado de semejantes condicionantes²³.

Bibliografía

- ANDRIOPOULOS D. (1975), *Sense and Perception in Greek Philosophy*, Kabanas Bookstore, Athens.
- BALTUSSEN H. (1992), *Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, en W. Fortenbaugh, D. Gutas (eds.), *Theophrastus. His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Routledge, London-New York, pp. 1-19.
- ID. (2000), *Theophrastus against the Presocratics & Plato. Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Brill, Leiden-Boston.
- BIGNONE E. (1916), *Empedocle. Studio Critico*, Fratelli Bocca, Milano.
- CAMBIANO G. (1999), *Philosophy, Science, and Medicine*, en K. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 585-613.

22. Para la sangre de los conductos (ἀγγεῖον), y su relación con la salud, cf. Huffman (1993, A27-8).

23. Agradezco sinceramente a los dos referis anónimos, cuyas agudas observaciones y oportunas sugerencias han redundado en la mejora del presente artículo. Cualquier error o deficiencia serán mi responsabilidad.

- CASTON V. (2015), *Perception in Ancient Greek Philosophy*, en M. Matthen (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford, pp. 29-51.
- CURD P. (2016), *Empedocles on Sensation, Perception, and Thought*, en “History of Philosophy and Logical Analysis”, 19, pp. 38-57.
- DIELS H. (1965), *Doxographi Graeci*, de Gruyter, Berlin (editio quarta).
- DORANDI T. (1998), *Qualche Aspetto della Vita di Teofrasto e il Liceo dopo Aristotele (Comments on professor Mejer's Paper)*, en J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (eds.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, Routledge, London-New York, pp. 28-38.
- EDELSTEIN L. (1967a), *The Hippocratic Physician [1931]*, en O. Temkin, C. L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, The John Hopkins Press, Baltimore, pp. 87-110.
- ID. (1967b), *The History of Anatomy in Antiquity [1932]*, en O. Temkin, C. L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, The John Hopkins Press, Baltimore, pp. 247-301.
- ID. (1967c), *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine [1952]*, en O. Temkin, C. L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, The John Hopkins Press, Baltimore, pp. 349-66.
- ID. (1967d), *The Distinctive Hellenism of Greek Medicine [1966]*, en O. Temkin, C. L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, The John Hopkins Press, Baltimore, pp. 367-97.
- ERHARD H. (1941), *Diogenes von Apollonia als Biologe*, en “Archiv für Geschichte der Medizin”, 34, pp. 335-56.
- FORTENBAUGH W. et al. (1992), *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Brill, Leiden-Boston.
- FREDE M. (1987), *Philosophy and Medicine in Antiquity [1986]*, en Id., *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 225-42.
- GALLAVOTTI C. (a cura di) (1975), *Empedocle. Poema Fisico e Lustrale*, Mondadori, Milano.
- GAROFALO I. (1988), *Erasistrati Fragmenta*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa.
- GILL C. (2006), *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, New York.
- HAMLIN D. (1961), *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, Routledge & Keagan Paul, London.
- HARRIS C. R. S. (1973), *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine*, Clarendon Press, Oxford.
- HIRZEL R. (1876), *Zur Philosophie des Alkmäon*, en “Hermes”, 11, pp. 240-6.
- HUBY P. (1999), *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 4. Psychology*, Brill, Leiden-Boston.
- HUFFMAN C. (1993), *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, New York.
- IERODIAKONOU K. (2005), *Empedocles on Colour and Colour Vision*, en “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 29, pp. 2-37.
- INWOOD B. (2001), *The Poem of Empedocles*, University of Toronto Press, Toronto.

- LAKS A. (1983), *Diogène d'Apollonie. La Dernière Cosmologie Présocratique*, en “Cahiers de Philologie”, 9, pp. VII-XL, 1-395.
- LAKS A., MOST G. (2016), *Early Greeks Philosophers*, vols. V/2-VI/1, Harvard University Press, Cambridge.
- LESZL W. (1980), *Sulle motivazioni ideologiche nella biologia antica*, en “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, XXXV.4, pp. 381-8.
- LLOYD G. (1975), *Alcmeon and the Early History of Dissection*, en “Sudhoff's Archiv”, 59, pp. 113-47.
- LONG A. (1966), *Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?*, en “Classical Quarterly”, XVI.2, pp. 256-76.
- LONGRIGG J. (1993), *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmeon to the Alexandrians*, Routledge, London-New York.
- LONIE I. (1964), *Erasistratus, the Erasistrateans, and Aristotle*, en “Bulletin of the History of Medicine”, 38, pp. 426-43.
- MANSFELD J. (1996), *Aristote et la structure du de Sensibus de Théophraste*, en “Phronesis”, XLI.2, pp. 158-88.
- MANULI P., VEGETTI M. (1977), *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme Editrice, Milano.
- MEJER J. (1998), *A Life in Fragments: The Vita Theophrasti*, en J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (eds.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, Routledge, London-New York, pp. 1-28.
- MORA ALONSO C. A. (2018), *La Divisibilidad del Alma en la Psicología de Aristóteles. ¿Es posible Conciliar el Hilemorfismo y el Cardiocentrismo?*, en “Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos”, 28, pp. 129-39.
- NUTTON V. (2004), *Ancient Medicine*, Routledge, London.
- PINTO R. (2018), *Air as Noesis and Soul in Diogenes of Apollonia*, en “Phronesis”, LXIII.1, pp. 1-24.
- POTTER P. (1976), *Herophilus of Chalcedon: an Assessment of his Place in the History of Anatomy*, en “Bulletin of the History of Medicine”, 50, pp. 45-60.
- ROCCA J. (2003), *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Brill, Leiden-Boston.
- SEDLEY D. (1992), *Empedocles' Theory of Vision and Theophrastus' De sensibus*, en W. Fortenbaugh, D. Gutas (eds.), *Theophrastus. His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Routledge, London-New York, pp. 20-31.
- ID. (2007), *Creationism and its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
- SHAW J. (1977), *A Note on the Anatomical and Philosophical Claims of Diogenes of Apollonia*, en “Apeiron”, 11, pp. 53-7.
- SIEGEL, R. (1959), *Theories of Vision and Color Perception of Empedocles and Democritus; some Similarities to Modern Approach*, en “Bulletin of the History of Medicine”, 33, pp. 145-59.
- SOLANA J. (1989), *Teofrasto. Sobre las Sensaciones*, Anthropos, Barcelona.
- SOLMSEN F. (1961), *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, en “Museum Helveticum”, 18, pp. 169-97.
- STADEN H. VON (1989), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ID. (1992), *The Discovery of the Body: Human Dissections and Cultural Contexts in Ancient Greece*, en “The Yale Journal of Biology and Medicine”, 65, pp. 223-41.
- TASCH P. (1949), *Diogenes of Apollonia and Democritus*, en “Isis”, 40, pp. 10-2.
- VEGETTI M., PETRUCCI F. (2016), *Le Scienze nel Mondo Ellenistico*, en E. Spinelli (a cura di), *Storia della Filosofia Antica*, vol. III: *L'Età Ellenistica*, Carocci, Roma, pp. 33-52.
- WALSHE T. (2016), *Neurological Concepts in Ancient Greek Medicine*, Oxford University Press, New York.
- WELLMANN M. (1929), *Alkmaion von Kroton*, en “Archeion”, II, pp. 156-69.

La Lettera su una pietra antica
di Franciscus Hemsterhuis nel crocevia
tra erudizione e scienza
di Viviana Galletta*

Abstract

The main aim of this article is to examine Franciscus Hemsterhuis' *Lettre sur une pierre antique* (1762) in the light of Caylus' *Recueil d'Antiquités* (1752-1767). This comparison is intended to show the assimilation of scientific criteria in Hemsterhuis' "inspection" of an ancient gem, highlighting the intersection between erudite and critical concerns in the study of antiquities.

Keywords: Art Object, Antiquity, Modernity, Erudition, Science.

1. Introduzione

La diatriba tra gli antichi e i moderni, inaugurata dai letterati e dai filosofi del Seicento e soprattutto del Settecento, ripropone la complessità del rapporto che il moderno ha intessuto con il passato, rispetto al quale è possibile circoscrivere due prospettive teoriche fondamentali¹. L'una, promossa dal cosiddetto "partito degli antichi", guarda all'antichità come a un modello al quale fare ritorno, alla luce della decadenza dei tempi moderni; l'altra, promossa dal "partito dei moderni", sostiene, invece, l'esigenza di emanciparsi dalla tradizione al cospetto del continuo progresso delle scienze e delle arti. Ripercorrendo le principali istanze espresse dai due partiti intorno ai quali si polarizza la famosa *querelle*, gli studiosi hanno variamente messo in luce la presenza di posizioni teoriche intermedie e di più difficile collocazione, in una qualche misura interposte tra l'antico e il moderno. Più nello specifico, l'approfondimento di questa "terza via" documenta la nascita di un ap-

* Università degli Studi di Catania; viviana.galletta@phd.unict.it.

1. Tra gli studi più recenti dedicati all'annosa *querelle* degli antichi e dei moderni si segnalano: Fumaroli (2005); Bullard, Tadié (2016); Bos, Rotmans (2021).

proccio scientifico allo studio dell'antichità, sorto in concomitanza con un'importante riflessione teorica sulla filologia, sulla storia e sull'ermeneutica. L'approccio originale di Franciscus Hemsterhuis² risulta ascrivibile – come tenterò di dimostrare – proprio a questa “terza via”, poiché scardina, attraverso l'utilizzo di raffinate competenze filologiche ed ermeneutiche e la valorizzazione della prospettiva storica, la tesi di ogni presunta superiorità dell'una o dell'altra delle due istanze, giungendo a riconoscerne il carattere parimenti relativo e perfettibile.

Alcuni aspetti della biografia e della formazione intellettuale collocano il filosofo olandese nel solco del confronto tra i materiali e i testi antichi e le acquisizioni filosofiche e scientifiche della modernità. Da un lato, la tradizione classica e la passione per l'antichità ereditate dalla famiglia; dall'altro il contesto della formazione universitaria a Leida. Quest'ultima consente al filosofo di aggiornare le proprie conoscenze alla luce dei più recenti sviluppi della filosofia cartesiana e della scienza newtoniana³.

Documento eccezionale per ricostruire il doppio binario entro cui si muove la crescita intellettuale di Hemsterhuis è certamente il *Catalogus Librorum*. Si tratta del catalogo di vendita della prestigiosa biblioteca hemsterhuisiana, redatto nel 1791 dai librai J. van Cleef e B. Scheurleer in occasione dell'asta pubblica di quei volumi⁴. L'analisi del catalogo, nel quale compaiono sia testi classici e opere di carattere antiquario sia volumi di autori moderni, documenta con buona probabilità le fonti cui Hemsterhuis attinse nella sua personale declinazione dell'annosa *querelle* degli antichi e dei moderni, laddove emerge chiaramente, come si tenterà di

2. Filosofo olandese attivo nella seconda metà del Settecento, Franciscus Hemsterhuis (1721-1790) fu apprezzato soprattutto nel contesto culturale tedesco, grazie alla funzione di mediazione svolta dalla principessa Amelie von Gallitzin, alle traduzioni di Jacobi e alle opere di recensione, traduzione e commento da parte di Herder. Per una ricostruzione dettagliata degli studi critici sull'autore (limitatamente al Novecento) rinvio a Parigi (1985, pp. 113-9). Tra i lavori monografici dedicati all'autore olandese segnalo Hammacher (1971); Moenkemeyer (1975); Matassi (1983). Per quanto concerne gli studi più recenti, rinvio a Illetterati, Moretto (2004); Melica (2005).

3. Tra le figure di spicco dell'ambiente universitario di Leida vi fu certamente quella di 's Gravesande, per la quale rinvio a Gori (1972; 1991, pp. 19-30); Schuurman (2003, pp. 43-57). Per quanto concerne, invece, la storia del cartesianesimo nel contesto delle università olandesi del XVIII secolo, si veda Strazzoni (2018).

4. Grazie al progetto promosso dalla Scuola Normale Superiore di Pisa e dall'Università di Cagliari e volto a creare una sorta di banca dati capace di rendere accessibili fondi documentari altrimenti dispersi, così da agevolare la ricerca e da fornire agli studiosi nuovi strumenti di indagine circa la “storia della cultura”, il catalogo è ora consultabile al seguente link: <http://picus.unica.it/index.php?page=sfoggia.Documento&id=40&lang=it>. Si rimanda, inoltre, alla seguente edizione del *Catalogus*: van Sluis (2001, pp. 276-96). Per un'analisi accurata del documento in questione rinvio a Melica (1993, pp. 587-97).

argomentare, il connubio tra erudizione e istanza critica, tra competenza filologica e capacità ermeneutica.

Sullo sfondo della prospettiva hemsterhuisiana relativa alla *querelle* si staglia, quindi, come ben documentato dalle fonti catalografiche appena ricordate, una parabola biografica collocata tra l'antico e il moderno. Siffatta biografia ha certamente influito sull'acquisizione, da parte del filosofo, del *topos* settecentesco della disputa tra gli antichi e i moderni. Esso sembrerebbe essere stato una lente ermeneutica privilegiata per la formulazione di un'istanza critica nei riguardi della antichità e dei suoi modelli.

Questo saggio, attraverso l'analisi della *Lettera su una pietra antica* (1762), si propone di documentare la prima elaborazione di tale approccio critico allo studio del passato, dal momento che l'ermeneutica dell'oggetto antico lì sviluppata non si limita all'analisi delle sue caratteristiche stilistico-formali, seguendo una prospettiva meramente erudita. Esso promuove, invece, una più ampia considerazione che si avvale della storia, dell'antiquaria e della filologia e che riguarda le sue possibili funzioni e il suo significato.

2. Erudizione e scienza nello studio dell'antichità: il *Recueil* di Caylus

La *querelle* tra gli antichi e i moderni, avviata ufficialmente con i *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688-97) di Charles Perrault, rappresenta invero un elemento di riflessione molto più antico. Riapparso sulla scena europea a partire dall'età rinascimentale, esso ha svolto una funzione decisiva nella genesi della modernità. Giuseppe Pucci, in un prezioso volume sul ruolo dell'antico nella congerie culturale dell'Europa moderna, si esprime così in modo sintetico con una sorta di chiosa: «l'antichità fu davvero una pietra di paragone nella grande fucina che forgiò la modernità» (Pucci, 1993, p. 18).

Nella Francia tra Sei e Settecento l'annosa disputa assunse, di fatto, una forte connotazione politica, sviluppandosi ulteriormente all'interno dei confini del regno di Luigi XIV. Il riconoscimento della superiorità dei moderni e dei loro progressi, conseguiti nei diversi campi del sapere, era in certa misura associato a espressioni di adulazione del potere politico incarnato dalla figura del re-Sole: prendere le parti dei moderni significava celebrare la monarchia francese come il culmine della perfezione nel campo delle scienze e delle arti.

D'altro canto, anche la difesa degli antichi si muoveva all'interno di una prospettiva assai generosa nei confronti del potere politico, dal momento che il riferimento ai modelli classici rappresentava, in alternativa alla via indicata dai moderni, uno strumento per promuovere l'egemonia

francese in Europa. Tuttavia, il richiamo alla tradizione letteraria consentiva, al contempo, la difesa dell'autonomia e della libertà della Repubblica delle Lettere da ogni forma di servilismo e dalla decadenza dei generi letterari a mero panegirico del potere monarchico.

Tuttavia, la *querelle* tra gli antichi e i moderni non si esaurisce entro i confini di un fenomeno storicamente circoscritto: la disputa letteraria e scientifica sviluppatasi nella Francia di Luigi XIV tra Sei e Settecento. Se, invece, inquadrata in un'ottica di lunga durata essa mostra una sorprendente attualità anche in pieno Settecento.

La vitalità e la potenzialità ermeneutica espresse dal confronto dialettico tra gli antichi e i moderni sono, infatti, documentate dalla resistenza del fascino esercitato dall'antico e dai suoi modelli nel corso del XVIII secolo, la cui presa di coscienza consente di guadagnare una prospettiva storiografica meno ingenua sul secolo dei Lumi, atta a coglierne il carattere "plurale" e a individuarvi la presenza di aspetti sovente trascurati dagli studi, se non altro perché non congruenti con l'immagine, in qualche misura stereotipata, che spesso ne ha fatto un movimento culturale unitario e prettamente razionalista (cfr. Mori, Veca, 2019).

A partire dalla metà del secolo scorso si è prestata maggiore attenzione proprio alle diverse sfaccettature e alle contraddizioni presenti nell'ambito del dibattito culturale settecentesco, tentando di guadagnarne una lettura più oggettiva e meno mitico-celebrativa, anche attraverso l'introduzione di nuove categorie storiografiche come quelle di "anti-illuminismo" e di "contro-illuminismo"⁵. Tale approccio ha anche favorito la riscoperta di alcune figure di intellettuali per buoni tratti misconosciute dalla storiografia filosofica (e culturale in genere), sulle quali aveva pesato il giudizio negativo dei *philosophes* e di una certa cultura dei Lumi, che per lungo tempo si è ritenuto fosse monolitica e rappresentativa dell'intero Settecento.

Nel secolo dei Lumi la disputa tra gli antichi e i moderni, precedentemente configuratasi come la contrapposizione di due approcci, per certi versi inconciliabili, domiciliati presso la monarchia di Luigi XIV, lascia spazio a prospettive teoriche più sfumate, tanto che anche alcuni degli autori più radicati nella cultura dell'Illuminismo e promotori di un'immagine della modernità intesa come uno stato di progresso e di avanzamento rispetto alle tenebre del passato non nascondono l'interesse e l'ammirazione per i modelli antichi. In un recente volume, a cura di Lehmann, proprio l'analisi del rapporto tra Diderot e l'antichità ha contribuito a valorizzare il ruolo dei modelli classici e degli autori antichi nella forma-

5. Per un inquadramento della prospettiva storiografica incentrata sulle categorie di "anti-illuminismo" e di "contro-illuminismo" rinvio a Roggerone (1975); Sozzi (1992); MacMahon (2001; 2017, pp. 33-46); Lilla (2003, pp. 1-11).

zione del *philosophe* e nell'elaborazione della sua visione del mondo (cfr. Lehmann, 2018).

La dialettica tra l'antico e il moderno, sottesa alla *querelle*, non documenta soltanto il ruolo ancora attivo del passato e della tradizione, o meglio delle tradizioni, nella congerie culturale dell'Europa moderna ma testimonia, di converso, anche l'impatto esercitato da quella cultura sull'idea e sulla conoscenza dell'antico.

In prima battuta, è possibile ravvisare nell'antico una categoria di creazione moderna. Secondo un luogo comune assai consolidato, posto a confronto con una società sempre più frammentata e permeata dall'ingiustizia e dal disordine, all'avanzare del materialismo e dell'ateismo, al declino della morale e dell'estetica a vantaggio del sapere *more geometrico* e della scienza sperimentale, l'antico rappresenterebbe una condizione speculare dove potere osservare un modello positivo atto a rigenerare una società giusta e in armonia e da cui attingere esempi di perfezione estetica e morale.

Questa prospettiva promuove una considerazione per certi versi non oggettiva ma mitico-celebrativa dell'antichità, raffigurandosela come una condizione edenica alla quale rivolgersi per intervenire sulle criticità del presente: «Non semplice anticomania, dunque, ma sforzo di rigenerazione [...]. L'antichità è un mito, ma un mito vivo e operante perché ripensato e rinnovato» (Pucci, 1993, p. 16).

In seconda battuta, l'antichità viene assunta come materia adatta alla ricerca scientifica attraverso l'affinamento degli strumenti della storia, della filologia e dell'antiquaria: per i moderni, dell'antico e delle antichità è possibile approntare uno studio metodologicamente rigoroso atto a non idealizzare in modelli di perfezione assoluti epoche e popoli diversi che, invece, hanno precise collocazioni storiche, e quindi categorie e metri di giudizio propri e non trasferibili *tout court* al presente.

Sulla scorta di questo secondo approccio critico e oggettivo rispetto al passato, si è definito il moderno statuto epistemologico delle scienze dell'antichità nel corso del Settecento, all'interno di una parabola di sviluppo in cui esse si sono presentate, talvolta, come un'istanza di ricerca aperta e interdisciplinare, capace di dialogare con le scienze del tempo e di elaborare, a proposito dell'interpretazione del passato, una prospettiva innovativa.

La nascita delle discipline antichistiche rimonta, in certa misura, alla tensione dialettica tra l'erudizione e l'istanza filosofica e scientifica sottesa al confronto tra gli *antiquaires* e i *philosophes* del XVIII secolo.

La definizione del lemma "*antiquaire*" fornita nell'*Encyclopédie* risulta piuttosto generica e sbrigativa, indicando soltanto colui che si occupa con un certo impegno scientifico dello studio di monumenti antichi:

Une personne qui s'occupe de la recherche & de l'étude des monuments de l'antiquité, comme les anciennes médailles, les livres, les statues, les sculptures, les inscriptions, en un mot ce qui peut lui donner des lumières à ce sujet (D'Alambert, Diderot, 1758, p. 437).

Nello sforzo di definire un proprio statuto epistemologico e di connotarsi nei termini di un preciso impegno scientifico volto allo studio rigoroso e metodologicamente corretto delle antichità, l'antiquaria attraversa, nel corso del Settecento, una fase di crisi e di profondo travaglio epistemologico, come è documentato, per l'appunto, dalla difficoltà di distinguere nettamente tra l'atteggiamento del semplice "curioso" e del collezionista e l'impegno intellettuale proprio dello studioso (cfr. Ferrari, 2000, pp. 191-214).

Nel corso del XVII e del XVIII secolo le due istanze – quella dell'erudito e quella dello studioso – spesso convivono nella stessa figura, sebbene l'antiquaria assuma l'erudizione come un momento preliminare e non conclusivo per lo studio del passato, che prosegue con l'analisi critica dei materiali raccolti e catalogati e, successivamente, con la pubblicazione dei risultati in tal modo conseguiti.

La considerazione dell'antiquaria nei termini di un atteggiamento pedante e meramente erudito, portata avanti da una certa satira letteraria e dai *philosophes*, ha avuto un ruolo significativo nel processo di oscuramento di figure di alta levatura intellettuale, come per esempio quella di Anne Claude Philippe de Tubières, conte di Caylus (1692-1765). Egli ha contribuito in maniera decisiva alla definizione di un approccio scientifico e moderno ai monumenti e ai manufatti antichi e alla valorizzazione della cultura materiale dei popoli antichi. Tale cultura è stata intesa non più semplicemente in ragione del suo valore estetico ma in quanto testimonianza degli usi e dei costumi di un'epoca.

La recente riscoperta di questa figura ad opera di Marc Fumaroli e gli studi che ne sono seguiti hanno consentito di verificarne, al di là del giudizio di condanna espresso dai *philosophes* e specialmente da Diderot, il quale fu il suo più agguerrito avversario, l'importanza per lo sviluppo delle scienze dell'antichità e di collocarlo all'interno di quel movimento di *retour à l'antique* che fu una delle istanze più vive del Settecento francese⁶.

Lungi dal rappresentare un atteggiamento passatista e pedante nei riguardi dell'antichità, il conte di Caylus ha il merito di aver trasferito i

6. Per un approfondimento degli studi riguardanti la figura del Conte di Caylus rinvio a Rocheblave (1889); Aghion (1993, pp. 163-80); Fumaroli (2007a, pp. 154-83; 2007b, pp. 201-25); Taborelli (2008, pp. 73-92). Per una rassegna bio-bibliografica più accurata e per la consultazione digitale del *Recueil* rinvio al seguente link: <http://caylus-recueil.huma-num.fr/spip.php?article7>.

metodi e le conquiste della scienza moderna allo studio delle opere d'arte e della cultura materiale degli antichi, connotando la disciplina antichistica nei termini di un'istanza di ricerca moderna e interdisciplinare, metodologicamente rigorosa e capace di far propri i metodi delle scienze matematico-naturali. Ne sono evidente testimonianza la centralità assunta dall'autopsia nello studio di monumenti e di manufatti antichi e l'apporto della scienza chimica all'analisi dei materiali e delle tecniche di lavoro adoperate dagli artigiani e dagli artisti dell'epoca antica.

Membro dell'*Académie des Inscriptions* dal 1742, il conte di Caylus è esponente di quella che è stata definita, per la novità dei metodi e dell'approccio, un'«antiquaria sperimentale» (cfr. Pucci, 1993, pp. 108-18). L'analisi e la catalogazione dei pezzi d'arte antica sono strettamente associate, dallo studioso francese, a una pratica ermeneutica centrata sul dialogo con le scienze del tempo e sulla tesi che anche le più modeste testimonianze dell'antichità possano contribuire a documentare gli usi e i costumi di epoche ormai definitivamente tramontate, al di là di rigide convenzioni e di grossolane formulazioni di carattere generale.

I sette volumi del *Recueil d'Antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, pubblicati a Parigi dal 1752 al 1767 raccolgono il senso e la levatura dell'impresa scientifica portata avanti dal conte di Caylus, il quale realizza così un monumentale studio comparato di pezzi d'arte antica e di oggetti di uso comune direttamente osservati e sottoposti a un'indagine «sperimentale» atta a verificarne, oltre agli aspetti stilistico-formali, anche i materiali e le tecniche di fattura⁷.

L'impianto dell'opera presenta, in luogo di generiche divagazioni erudite, la descrizione e l'analisi accurata dei monumenti e degli oggetti antichi, con un andamento rigoroso nel metodo e scientifico nell'approccio. Uno degli esiti più fecondi di questa impostazione di ricerca è, certamente, la messa a punto di una moderna modalità di catalogazione dei materiali studiati, basata sul metodo empirico-induttivo.

Di fatti, in analogia con il lavoro del «*physicien*», l'antiquario segue la via metodologica della «*comparaison*» con lo scopo di individuare, a partire dall'osservazione e dallo studio comparato degli oggetti di volta in volta indagati singolarmente, alcune costanti di ordine più generale le quali consentano di schedare il materiale in classi di monumenti e in se-

7. Rinvio alle parole di Fumaroli circa il carattere innovativo del *Recueil*: «Ciascuno dei pezzi antichi della sua collezione – begli oggetti d'uso comune piuttosto che capolavori d'eccezione, raffigurati in accurate incisioni – è descritto e commentato nel *Recueil* con estrema precisione [...]. Caylus non si limita dunque ad arricchire a beneficio dei soli antiquari il loro *corpus* iconografico, ma intende fornire ad artisti e appassionati testimonianze autentiche e concrete del *modus operandi* degli artisti e degli artigiani dell'Antichità» (Fumaroli, 2005, p. 247).

guito di individuare, sulla base delle forme e degli stili, precise tipologie e adeguate cronologie.

Tale approccio, basato sull'osservazione comparata e sulla descrizione dettagliata di manufatti e di monumenti antichi, ha il merito di guadagnare un'interpretazione meno convenzionale dei popoli che li hanno realizzati, maggiormente aderente alla concretezza degli oggetti esaminati e alla specificità dei materiali, piuttosto che finalizzata alla messa a punto di teorie estetiche di carattere generico e sistematico, e questo allo stesso modo in cui il fisico analizza i dati empirici per giungere a una comprensione più ampia ma mai definitiva della natura dei fenomeni osservati.

I tratti salienti di tale metodologia di lavoro, congiuntamente all'istanza pedagogica che anima l'impegno intellettuale del conte di Caylus, vengono illustrati dallo stesso nell'*Avertissement* con il quale principia il primo volume del *Recueil*:

je voudrois seulement qu'on cherchât moins à éblouir qu'à instruire, & qu'on joîgnit plus souvent aux témoignages des Anciens le voie de comparaison, qui est pour l'Antiquaire ce que les observations & les expériences sont pour le Physicien (de Tubières, 1752, p. III).

Tale prospettiva di ricerca rivolta alle antichità non approda a una teoria definitiva a proposito dell'oggetto d'arte ma all'elaborazione di un giudizio ipotetico e provvisorio, aperto dunque alla fallibilità e all'errore. Lo studio di nuovi monumenti o l'introduzione di ulteriori dati empirici potrebbero rimettere in discussione i risultati nel frattempo conseguiti, preparando il terreno a una riformulazione e a un aggiornamento degli esiti della ricerca. Egli, così, scrive al proposito:

& telle est la bonté de cette méthode, que la meilleure façon de convaincre d'erreur l'Antiquaire & le Physicien, c'est d'opposer au premier de nouveaux monuments, & au second de nouvelles expériences (ivi, pp. III-IV).

I cardini epistemologici sui quali si fonda la ricerca empirico-induttiva impostata dal conte di Caylus sono, dunque, la «*comparaison*», il rifiuto dello "spirito di sistema" e la valorizzazione della prospettiva storica.

Attraverso la comparazione, l'antiquario non soltanto riesce a cogliere le affinità e le differenze tra gli oggetti d'arte, realizzando una precisa tassonomia, ma guadagna anche una conoscenza più ricca e meno stereotipata circa i popoli antichi e le loro diverse espressioni artistiche e artigianali nel corso della storia.

Tale impostazione informa l'intero lavoro del *Recueil*, laddove l'ordine seguito nello studio dei monumenti e dei manufatti antichi è ricavato proprio dal criterio della comparazione, adoperato e per catalogare i mo-

numenti relativi a uno stesso popolo e per impostare una vera e propria storia dell'arte antica, portata avanti sulla base dell'avvicinarsi dei diversi popoli, da quello egizio sino a quello romano, nel corso temporale:

Les monumens présentés sous ce point de vûe, se distribuent d'eux mêmes en quelques classes générales, relative aux pays qui les ont produits; & dans chaque classe ils se rangent dans un ordre relative au temps qui les a vû naître. Cette marche développe une portion intéressante de l'esprit humain, je veux dire l'histoire des Arts (ivi, p. IX).

Il rifiuto dello "spirito di sistema" costituisce una conseguenza naturale del metodo empirico-induttivo introdotto da Caylus. Il punto di partenza della ricerca non è, infatti, una teoria di ordine generale ma l'analisi dettagliata e particolare dei singoli oggetti, un'analisi che consente, in un secondo momento, di conseguire formulazioni di più ampio respiro circa gli oggetti prima esaminati singolarmente, senza tuttavia approdare all'elaborazione di un vero e proprio sistema teorico che racchiuda in modo unitario e definitivo la conoscenza dell'antichità e dei suoi oggetti.

La prospettiva storica che guida l'interpretazione dei fenomeni artistici è il terzo dei cardini epistemologici propri del *Recueil*, e questo sia per quanto riguarda l'impostazione generale dell'opera, che segue lo sviluppo progressivo e storico dell'arte dal popolo egizio sino a quello romano, che per la conoscenza dei fatti storici, che ora assume una pregnanza decisiva, per l'«*homme des Lettres*» come per l'«*Artiste*», rispetto a una più corretta e più utile comprensione dei materiali e dei testi antichi:

L'un en joignant la connaissance de l'art à celle des faits historiques, rendra son étude moins sèche pour lui, & plus utile à la postérité; l'autre perfectionnera son talent, en approchant un peu plus de la manière noble & simple du bel antique (ivi, p. XIII).

3. La *Lettera su una pietra antica* di Hemsterhuis: un esempio di approccio scientifico al passato

Nel paragrafo precedente ho introdotto alcuni elementi chiave sui quali questo studio intende far leva per tentare di proporre una rilettura dell'opera hemsterhuisiana in un'ottica maggiormente attenta al contesto culturale europeo del tempo. Il dibattito tra gli antichi e i moderni costituisce in tal senso un punto di osservazione funzionale a una più rigorosa comprensione circa la dialettica tra l'*Ansatz* classico e quello moderno-newtoniano presente nell'intera riflessione filosofica dell'autore olandese. Su siffatta dialettica alcuni studi critici hanno già convogliato l'attenzione (cfr. Hammacher, 1971; Matassi, 1983, pp. 55-9, 75-118).

La storiografia del primo Novecento ha interpretato la riflessione filosofica hemsterhuisiana in un'ottica tendenzialmente retrospettiva, individuandovi un'istanza teorica di matrice irrazionalistica e per questa ragione precorritrice della sensibilità romantico-idealistica⁸. A partire dagli anni Settanta del secolo scorso si è aperta, invece, una nuova stagione di studi che sostanzialmente giunge sino a oggi e che, nell'ambito di un rinnovato interesse per la filosofia olandese tra Sei e Settecento, promuove un'impostazione di ricerca metodologicamente più rigorosa⁹. Siffatta prospettiva persegue lo scopo di studiare dall'interno le opere hemsterhuisiane e di ampliare, così, la comprensione del pensiero dell'autore olandese anche grazie alla pubblicazione e all'analisi di materiali inediti. La scoperta di opere inedite dedicate a temi di astronomia, fisica e ottica ha, infatti, contribuito a correggere la tesi di una filosofia di tipo irrazionalistico e ormai oltre il contesto dell'Illuminismo, documentando, invece, la piena appartenenza del filosofo ai temi e ai problemi che attraversavano la congerie culturale europea della seconda parte del XVIII secolo¹⁰. L'avanzamento degli studi ha inoltre interessato in maniera sostanziale anche l'aspetto editoriale, con la pubblicazione, nel 2001, di due nuove edizioni critiche dell'opera di Hemsterhuis – una francese/olandese (Petry, 2001) e una italiana (Melica, 2001) – e di un'ulteriore edizione critica in lingua francese, nel 2015, a cura di J. van Sluis (van Sluis, 2015). Nel gennaio 2022 sono stati pubblicati i primi due volumi della prima edizione critica in lingua inglese (il terzo è in uscita), presso la Edinburgh University Press (van Sluis, Whistler, 2022a; 2022b).

L'approfondimento del ruolo esercitato dall'antico e dai suoi modelli, alla luce di una congerie culturale europea attraversata dalle medesime tensioni problematiche, avrà lo scopo di verificare, invece, la piena appartenenza di alcune istanze della riflessione filosofica hemsterhuisiana al secolo dei Lumi, allorché il “ritorno all'antico”, connesso alla valorizzazione di certi temi – come quelli del mito, della poesia, dell'entusiasmo, della storia – rappresentava un nodo problematico ancora vivo e operante. Tale approccio di ricerca si iscrive all'interno di quella linea storiografica

8. In questa congerie storiografica si collocano i lavori di Bulle (1911); Funder (1913); Poritzky (1926). Per una ricostruzione più dettagliata degli studi critici sull'autore rinvio a Parigi (1985, pp. 113-9).

9. Inaugurano questa seconda serie storiografica lo studio di Hammacher (1971); i contributi di Vieillard-Baron (1973, pp. 301-9; 1975, pp. 129-46; 1976, pp. 36-61); la monografia di Matassi (1983).

10. Lo studioso olandese Michael John Petry ha avuto un ruolo di primo piano per quanto concerne la riscoperta e la valorizzazione degli aspetti scientifici della filosofia hemsterhuisiana. Con specifico riguardo alla matematica di Hemsterhuis, rinvio a Petry (1995, pp. 181-219).

che ha scorto e valorizzato il carattere “plurale” del Settecento europeo, al di là di ogni rigido schematismo e della contrapposizione spesso stereotipata tra Illuminismo e Romanticismo, consentendo, quindi, di ricollocare l’impegno intellettuale di Hemsterhuis all’interno della congerie culturale del suo tempo senza necessariamente ascrivere certi nuclei tematici agli sviluppi filosofici e culturali successivi.

L’oscillazione tra l’*Ansatz* antico e quello moderno è una delle cifre distintive della produzione filosofica hemsterhuisiana e si sviluppa, in linea con quanto esposto nel paragrafo precedente, lungo due direzioni principali. In primo luogo, l’antico viene assunto nei termini di un modello di riferimento sul piano estetico ed etico-sociale in base al quale avanzare una precisa critica a certe derive della modernità, *in primis* l’ateismo e il materialismo dei *philosophes*. In secondo luogo, esso viene indagato all’interno di una prospettiva di ricerca critico-scientifica attraverso la valorizzazione della prospettiva storica e di altri strumenti ermeneutici atti a coglierne la specificità e la distanza, in termini di “spirito” dell’epoca, dal moderno.

In questo studio mi soffermerò sulla prospettiva “scientifico-oggettiva” attraverso l’analisi della *Lettera su una pietra antica* (1762)¹¹, con l’obiettivo di valorizzare i nessi tra il metodo messo a punto da Hemsterhuis rispetto all’ispezione dell’oggetto antico e quello approntato dal conte di Caylus nel *Recueil*¹². Tale percorso argomentativo consentirà una maggiore contestualizzazione dell’opera all’interno della traiettoria di sviluppo delle scienze dell’antichità nel corso del Settecento.

L’opera hemsterhuisiana, seppur breve e a una prima e superficiale lettura ascrivibile a un mero esercizio di erudizione, assume una nuova luce se riletta in riferimento alle questioni dibattute, nel XVIII secolo, tra gli *antiquaires* e i *philosophes*. In questa prospettiva ermeneutica essa diventa un prezioso modello di approccio scientifico e metodologicamente moderno allo studio delle antichità, così come si andava definendo nel campo delle scienze antichistiche in età moderna.

Accanto all’aspetto, per così dire, “macroscopico”, rappresentato dalla congerie culturale settecentesca, un ulteriore elemento chiarificatore rispetto alle motivazioni e alla genesi stessa dell’opera in questione è riconducibile all’ambiente familiare di Franciscus Hemsterhuis, il quale ereditava una ricca collezione di monete e di gemme antiche – che gli valse anche una certa fama in Europa –, insieme a un interesse più strettamente

11. Per un inquadramento più dettagliato dell’opera in questione, si veda Sonderer (2000; 2005, pp. 199-216).

12. Sulla ricezione del Conte di Caylus in Olanda, rimando al testo di Zadoks-Josephus Jitta (1949, pp. 172-5).

scientifico e filologico alimentato dal lavoro svolto dal padre insigne grecista Tiberius¹³.

L'analisi della *Lettera su una pietra antica* intende documentare, per l'appunto, la stretta intersezione, tipicamente settecentesca, tra l'istanza del collezionista e del cultore d'arte antica e quella dello studioso impegnato nella ricerca metodologicamente corretta sul mondo antico e i suoi oggetti.

L'opera, composta nel 1762 e pubblicata postuma nel 1790 dal banchiere di Amsterdam Théodore de Smeth, ha ricevuto modesta considerazione da parte degli studiosi, essendo per lo più ritenuta un lavoro di carattere erudito, e quindi pregiudizialmente associata a un esercizio intellettuale pedante e passatista, privo di un reale spessore filosofico e culturale¹⁴.

Nel tentativo di rivalutarne l'importanza all'interno della produzione filosofica hemsterhuisiana, Elio Matassi vi ha riconosciuto, invece, accanto alla già assodata motivazione antiquaria, la presenza di un'istanza teorico-estetica di ascendenza winckelmanniana che ne costituirebbe, secondo lo studioso, l'elemento più significativo, soprattutto alla luce della successiva riflessione estetica dedicata alla scultura (cfr. Matassi, 1983, pp. 17-9).

Tale interpretazione, se ha il merito di scardinare il pregiudizio per il quale la *Lettera su una pietra antica* sarebbe, nel contesto della produzione hemsterhuisiana, un'opera minore e trascurabile, presenta, a mio avviso, il limite di considerare l'opera come una sorta di antefatto rispetto alla motivazione più strettamente teorico-estetica che permea la successiva *Lettera sulla scultura* (1765). Quella promossa da Matassi è, dunque, una lettura in certa misura retrospettiva, perché basata sulla sottolineatura di aspetti inerenti la produzione filosofica hemsterhuisiana posteriore, la quale presenta certamente una maggiore aderenza alle problematiche teorico-estetiche elaborate da Winckelmann soprattutto nella *Storia dell'arte nell'antichità* (1763), dalla quale opera, con buona probabilità, hanno avuto origine le

13. La collezione hemsterhuisiana venne donata dallo stesso filosofo alla Gallitzin e, dopo essere stata prestata a Goethe, fu venduta alla figlia di Guglielmo I e incorporata nelle collezioni reali. Per un maggiore approfondimento rinvio allo studio di Zadoks-Josephus Jitta (1952; 1970, pp. 75-81); Fulton (2021, pp. 165-89). Per quanto concerne l'importanza di tale collezione nel contesto europeo, rinvio alle considerazioni di Matassi: «Grazie a questa collezione Hemsterhuis raggiunse fama di dimensioni europee e fu proprio la familiarità con le gemme antiche a condizionare largamente la prima parte della sua produzione» (Matassi, 1983, pp. 17-8).

14. Cfr. Moenkemeyer (1975, pp. 32 ss.). Proprio perché considerata come un'opera minore e di scarsa rilevanza filosofica, la *Lettera su una pietra antica* veniva pubblicata, in passato, insieme con la più apprezzata *Lettera sulla scultura* (cfr. Baillon, 1992, pp. 20-7). Soltanto di recente si è assistito alla valorizzazione di questo testo e alla sua pubblicazione come opera a sé.

riflessioni intorno alla scultura e, più in generale, intorno alla nozione del bello contenute nella *Lettera sulla scultura*.

La *Lettera su una pietra antica* presenta, invece, una più stretta associazione con i problemi che interessavano l'antiquaria settecentesca e i suoi metodi di lavoro, ai quali tra l'altro Hemsterhuis fa esplicito e ricorrente riferimento, e cioè in primo luogo con il tentativo di coniugare l'interesse antiquario dell'*amateur* con l'analisi critica e scientifica dell'oggetto antico propria dello studioso. Se riletta in quest'ottica, l'opera risulta impostata in modo coerente rispetto ai cardini epistemologici introdotti da Caylus nei volumi del *Recueil* e, più in generale, con i metodi messi a punto dall'antiquaria "sperimentale" nel corso del XVIII secolo¹⁵.

La genesi della *Lettera su una pietra antica* rimonta alla richiesta da parte del banchiere di Amsterdam Théodore de Smeth, al quale tra l'altro è dedicata, di ricevere un parere circa un'ametista appartenente alla sua collezione di pietre incise. La risposta approntata da Hemsterhuis è, di fatto, una vera e propria *inspection* dell'oggetto antico, condotta secondo un procedimento ipotetico-congetturale teso a esaminare non soltanto le tecniche di fattura dell'opera (*l'excellence du travail*) ma anche la questione, per certi aspetti più complessa, del soggetto in essa raffigurato (*la singularité et l'importance du sujet*). La *Lettera* fa parte di una corrispondenza circoscritta alla sfera privata e non destinata, come invece avverrà in seguito, alla pubblicazione¹⁶.

Il primo passaggio dell'opera è dedicato a una breve descrizione dell'ametista sotto il profilo della lavorazione e del disegno. Dopo un esame comparato con le medaglie di Imero, di Eraclea, di Agrigento e di Siracusa, Hemsterhuis osserva, nella pietra presa in esame, la presenza di alcune costanti relativamente al contorno e al gusto del disegno, costanti che, insieme alla raffigurazione dei delfini, gli consentono di approntare un'ipotesi attendibile circa la sua origine geografico-culturale. Egli, così, scrive:

Si potrebbe concluderne che essa appartiene alla Sicilia e tale idea è perfettamente confermata, quando si considera che i delfini sono da sempre (*constamment*) il simbolo sia di Siracusa, sia dell'intera Sicilia (F. Hemsterhuis, *Lettera su una pietra antica*, in Melica, 2001, p. 453).

15. Per quanto concerne questo punto, si noti, nel catalogo di vendita della biblioteca hemsterhuisiana, la presenza di preziosi volumi di antiquaria, di numismatica e di importanti collezioni europee: cfr. van Cleef, Scheurleer (1791, pp. 19-21, 52-6, 114-6).

16. Per quanto concerne il ruolo dell'epistolografia nel Settecento e, più nello specifico, la sua funzione in ordine alla discussione di questioni di interesse scientifico, critico-letterario e filosofico rinvio a Viola (2011).

L'analisi prosegue rivolgendosi poi al soggetto raffigurato, con lo scopo di comprendere «*le but de l'Artiste*». Tale impostazione di ricerca presenta, sin dalle prime argomentazioni, alcuni tratti affini all'indagine introdotta da Caylus nel *Recueil*, riservando parimenti una minore attenzione per gli aspetti estetico-formali del manufatto antico e rivolgendo, invece, maggiore interesse alle intenzioni dell'artista e alla singolarità del soggetto rappresentato, con l'obiettivo di ricostruire il contesto storico-culturale e l'evento specifico del quale la pietra sarebbe concreta testimonianza.

L'ipotesi avanzata da Hemsterhuis riconduce il soggetto a una spedizione militare: infatti, al centro della pietra campeggia un cavallo con una lunga asta. La combinazione dei due elementi iconografici, universalmente riconosciuta dagli antiquari come rappresentativa di una spedizione o di una marcia militare, conferma questa ipotesi. A ulteriore prova, il filosofo olandese cita l'esempio di un bassorilievo d'argento tratto dal secondo volume del *Recueil* di Caylus, qui appellato come «il più grande dei conoscitori» di monumenti e medaglie antiche.

Sebbene la citazione non sia puntuale, è possibile ipotizzare che Hemsterhuis avesse in mente la *Planche XLII n° 1* del secondo volume del *Recueil*, dedicata alle antichità greche. Tale sezione descrive un bassorilievo d'argento proveniente dagli scavi di Ercolano e sul quale è raffigurata quella che Caylus, in modo congetturale, ritiene essere una spedizione militare. Contrariamente a quanto sostenuto da Hemsterhuis, l'antiquario francese deduce che il soggetto del bassorilievo rappresenti una marcia di guerra per via della presenza di un carro, mentre l'asta, sulla quale è posizionata una civetta (*Chouette*), lo induce a ritenere che la divinità raffigurata sia Minerva e a supporre che l'evento presentato sia riconducibile alla celebre marcia della flotta ateniese guidata da Temistocle verso Salamina, avvalorando la propria tesi con il racconto fatto da Plutarco:

Les Monumens de tous les genres nous représentent souvent ces fortes de chars consacrés à la course, ou destinés à la guerre. Mais la Chouette posée sur la haste, offre ici une singularité agréable pour la composition, & qui peut nous fournir des coniectures heureuses sur l'objet de ce Monument. [...] elle prouve au moins que la Divinité qui parcourt les airs sur son char, n'est point Pallas [...] mais Minerve, &, selon les apparences, Minerve d'Athènes. [...] & feroit imaginer que l'Artiste avoit en vûe dans cette composition, l'évenement le plus célèbre de la Grèce (de Tubières, 1756, pp. 122-3).

Sofferamoci per un attimo sull'osservazione comparata dei due manufatti antichi presi in esame rispettivamente da Hemsterhuis (FIG. 1) e da Caylus (FIG. 2)¹⁷:

17. Per l'antiquaria dell'epoca e per lo stesso Hemsterhuis i disegni costituivano un

FIGURA 1. F. Hemsterhuis, *Lettera su una pietra antica*, in Melica (2001, p. 451)



FIGURA 2. Comte De Caylus, *Recueil d'Antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, in de Tubieres (1756, p. 122a)



Evidentemente, i due oggetti antichi risultano speculari sul piano iconografico e dei contenuti raffigurati e, probabilmente, proprio tale ragione spinse Hemsterhuis ad assumere, come riferimento per la sua *inspection*, la *Planche XLII n° 1* del secondo volume del *Recueil*. In entrambi i casi a

apparato esplicativo fondamentale. Più nello specifico, per quanto concerne la funzione "sperimentale" del disegno nel contesto dell'estetica hemsterhuisiana, si veda Sondereren (1996, pp. 317-45).

essere raffigurata è la scena di guerra più rilevante rispettivamente per la cultura greca occidentale (la battaglia di Imera) e per la madrepatria (la battaglia di Salamina); in entrambi i manufatti, inoltre, il soggetto principale è una figura femminile decisiva per le sorti dell'episodio rappresentato, e la cui identità risulta funzionale, da un punto di vista ermeneutico, per ricostruire lo «scopo dell'artista» e il significato generale dell'opera.

Il riferimento a Caylus contenuto nella *Lettera su una pietra antica* presenta, però, qualche inesattezza, dal momento che l'antiquario francese non fa alcun cenno alla combinazione degli elementi iconografici del cavallo con l'asta ma, quando allude alla presenza di quest'ultima, la associa al simbolo della civetta per avvalorare l'idea che la divinità raffigurata nel bassorilievo sia Minerva.

Sul piano metodologico il procedimento argomentativo e probatorio approntato da Hemsterhuis è, invece, pienamente aderente ai criteri introdotti da Caylus nell'ambito della scienza antiquaria. Nei passaggi finora riportati è possibile individuare il ricorso alla comparazione – si pensi alla presa in esame delle medaglie di Imero, di Eraclea, di Agrigento e di Siracusa con le quali viene confrontata l'ametista – e il riferimento al consenso della comunità scientifica, qui rappresentata dagli *antiquaires*, in ordine alla tesi che si intende validare – e cioè la ricorrente iconografia del cavallo con l'asta come simbolo di una spedizione militare –: «è universalmente riconosciuto tra gli antiquari che i cavalli con un'asta denotano una spedizione» (F. Hemsterhuis, *Lettera su una pietra antica*, in Melica, 2001, p. 453).

Dal tema generale dell'incisione, riconosciuto in quello della spedizione militare, l'analisi hemsterhuisiana si sposta sulla figura femminile posta al centro dell'ametista. Anche in questo passaggio il fatto che si tratti di un soggetto femminile non è assunto acriticamente apriori, ma viene provato "empiricamente" attraverso l'osservazione di alcuni elementi iconografici riconducibili, per l'appunto, a un corpo femminile:

La delicatezza della sua fisionomia, la parte del seno, che gli splendori dell'ametista hanno risparmiato, e quelle trecce lunghe, che si librano nell'aria, o che scendono lungo il suo dorso, non permettono più di dubitarne (ivi, p. 455).

Nell'ottica di una specificazione ulteriore del soggetto raffigurato e ai fini di una maggiore comprensione circa la provenienza e la collocazione storico-culturale del manufatto stesso, Hemsterhuis concentra l'attenzione sull'atteggiamento assunto dalla donna raffigurata, che rimanderebbe, secondo l'interpretazione del filosofo, non al gesto di una condottiera che si accinge a muovere guerra quanto, piuttosto, al tentativo di trattenere l'impeto del cavallo. Come giustificare quest'azione all'interno di quella che si suppone essere una spedizione militare?

Seguendo la metodologia di ricerca introdotta da Caylus, il quale rimanda, per avvalorare la propria ipotesi, a Plutarco, Hemsterhuis si avvale delle fonti storiche e, nello specifico, riporta l'episodio della rovinosa sconfitta subita dai Cartaginesi nella battaglia di Imera (480 a.C.) ad opera del tiranno Gelone di Siracusa e dei suoi alleati. L'evento, la cui eco fu enorme e paragonabile a quella suscitata dalle più celebri battaglie della Grecia, si concluse con l'intervento di Damarete, moglie di Gelone di Siracusa, che accolse le richieste degli ambasciatori inviati dai Cartaginesi intervenendo presso il marito perché fosse loro concessa la pace a condizioni particolarmente favorevoli. Il gesto della donna fu ripagato dai Cartaginesi con il dono di una corona e di cento talenti d'oro, con i quali Damarete fece realizzare, a ricordo di quell'episodio, alcune medaglie (δαμαρέτια).

Il ricorso alle fonti storiche assume, come documentato, una rilevanza decisiva per avanzare un'ipotesi valida circa l'identità del soggetto femminile raffigurato nella pietra e per chiarire il significato dell'azione lì espressa. Sulla base della narrazione relativa ai fatti di Imera, Hemsterhuis associa il gesto raffigurato nell'ametista all'opera di Damarete, la quale aveva, difatti, frenato l'impeto belligerante di Gelone intervenendo perché la guerra potesse concludersi senza ulteriori danni per la già vinta Cartagine. Dunque, viene formulata l'ipotesi che la pietra incisa possa essere proprio una di quelle δαμαρέτια fatte realizzare dalla moglie di Gelone per celebrare in eterno la propria opera e sulle quali è probabile che il soggetto raffigurato fosse proprio quello di Damarete nell'atto di trattenerne il cavallo, come simbolo dell'azione militare che si andava concludendo.

La vicenda, come continua ad argomentare Hemsterhuis, viene riportata sia da Diodoro di Sicilia, secondo la versione suddetta, sia da Polluce ed Esichio, i quali ne forniscono una versione differente. Secondo i due autori, Damarete avrebbe fatto coniare le monete dopo aver venduto i propri averi, per sopperire all'indigenza del marito causata dalle ingenti spese di guerra. Hemsterhuis nella sua opera, così, argomenta:

Questi vollero che la moneta si chiamasse così, poiché Damarete la fece coniare vendendo il proprio vasellame e la sua toletta per sopperire all'indigenza in cui Gelone si trovava in occasione di tale guerra (ivi, pp. 456-7).

Di fronte a due versioni discordanti circa il medesimo fatto (ovvero la realizzazione delle monete per volontà di Damarete) Hemsterhuis avvia un'analisi critica e comparata delle diverse fonti, avvalendosi della conoscenza del greco antico e giungendo a riconoscere come maggiormente attendibile l'episodio riportato dallo storico greco Diodoro di Sicilia (80-20 a.C.) nella *Biblioteca storica*.

La strategia argomentativa adoperata si fonda su tre *remarques* e punta a corroborare la tesi secondo la quale non è credibile che Damarete versasse in condizioni di povertà e, di conseguenza, Polluce ed Esichio non sarebbero attendibili per ricostruire correttamente l'origine dei *δαμαρέτια*.

In primo luogo, argomenta Hemsterhuis, perché «secondo Erodoto e Diodoro, la guerra fu iniziata e terminata in una sola campagna» (ivi, p. 457), e ciò non giustificerebbe le ingenti spese di guerra di cui parlano, invece, i due autori; in secondo luogo, perché Diodoro, nell'ambito delle fonti storiche, è considerato una fonte più autorevole; in ultimo, perché, per via del considerevole bottino ottenuto, furono arricchite Siracusa e le città alleate e finanche i templi in Grecia.

Il confronto tra le diverse fonti e le tre *remarques* formulate con lo scopo di discernere la più attendibile introducono una riflessione critica nei riguardi degli *antiquaires* del tempo, i quali, per la scarsa conoscenza della lingua greca, avrebbero accettato come degna di fede la versione fornita da Esichio e da Polluce scambiando, di conseguenza, la medaglia di Filisti per uno dei *δαμαρέτια*. Hemsterhuis precisa la sua tesi nell'opera in questione:

Devo ancora aggiungere, Signore, che non bisogna credere agli antichisti, che si sono immaginati di avere scoperto il *δαμαρέτιον* e molto meno quando essi attribuiscono alla nostra Damarete la medaglia di Filisti, così conosciuta, ma poco spiegata (*ibid.*).

La conoscenza delle lingue antiche costituisce, quindi, una competenza della quale lo studioso delle antichità non può più fare a meno, pena l'incapacità di vagliare criticamente le fonti e di conseguire, dunque, un risultato scientificamente attendibile e condivisibile. In questo caso, la scarsa conoscenza del greco antico avrebbe condotto in errore gli studiosi delle antichità, impedendo loro il passaggio metodologico dalla fase della raccolta dei materiali – la scoperta dell'oggetto – a quella della loro piena comprensione – la spiegazione dell'oggetto. Hemsterhuis ne dà un'ulteriore prova attraverso l'analisi della parola *ΔΑΛΙΩΝ* incisa sull'ametista. Il termine greco non indicherebbe, secondo l'autore olandese, l'appartenenza della pietra all'isola di Delo ma sarebbe riferibile, invece, al nome dell'artista che l'ha realizzata. Difatti, argomenta Hemsterhuis, «non ci sono quasi per niente degli esempi in cui si rinviene il nome di un popolo su una pietra incisa» (*ibid.*).

Il procedimento ermeneutico qui approntato coniuga la conoscenza del greco antico – il fatto che non si tratti del genitivo di *Δήλιοι* – con l'analisi comparata tra manufatti della stessa tipologia, la quale consente di acquisire ulteriori dati in merito ai concreti usi linguistici del termine nel contesto delle produzioni artistiche della civiltà greca e di orientare la comprensione del suo corretto significato. Nello specifico, la parola *ΔΑΛΙΩΝ* non indi-

cherebbe il nome di un popolo, e quindi l'appartenenza della pietra all'isola di Delo, ma il nome proprio dell'artista che l'ha realizzata.

4. Tra celebrazione retorica e analisi scientifica: qualche considerazione conclusiva

Accanto all'intenzione di promuovere un'indagine metodologicamente corretta e basata su competenze specifiche, come appunto la conoscenza della lingua antica, la *Lettera su una pietra antica* presenta un'intrinseca dimensione retorico-celebrativa rispetto all'oggetto indagato e al suo destinatario. Tale aspetto, evidentemente stridente con il rigore metodologico sin qui presentato, è motivato dal fatto che la *Lettera* appartiene a una corrispondenza di carattere privato, almeno nella sua destinazione originaria, sebbene l'epistolografia settecentesca costituisca una tipologia testuale disponibile ad adattarsi alle più diverse circostanze comunicative ed espressive, assumendo talvolta la fisionomia di una vera e propria opera di riflessione antiquaria, filosofica e scientifica (Schwarze, 2011, pp. 25-40). Proprio il carattere "polimorfo" della forma epistolare nel XVIII secolo può spiegare il passaggio conclusivo della *Lettera*, dove l'istanza retorico-celebrativa tende a prevalere su quella critico-scientifica.

Dopo aver ricostruito, con rigore metodologico, l'orizzonte storico-culturale all'interno del quale collocare l'origine e la comprensione stessa dell'ametista, Hemsterhuis formula un giudizio conclusivo sull'oggetto antico facendo ricorso alla figura retorica dell'iperbole. Lo slittamento dal piano scientifico a quello retorico è segnalato dal venir meno del criterio epistemologico della comparazione, dal momento che proprio il riconoscimento dell'incommensurabilità dell'ametista rispetto a qualsiasi altra incisione della stessa tipologia consente a Hemsterhuis di affermarne l'unicità e, insieme, di esaltare il valore del suo possessore. Egli scrive: «di tutte le incisioni di ΔΑΛΙΩΝ, non ce n'è alcuna il cui lavoro assomiglia, per niente al mondo, a quello del Vostro δαμαπέτιον» (F. Hemsterhuis, *Lettera su una pietra antica*, in Melica, 2001, p. 458).

L'analisi sin qui svolta consente di mettere in risalto alcuni elementi stilistici e metodologici particolarmente significativi per una rivalutazione dell'opera e dei suoi nessi con il contesto culturale settecentesco.

In primo luogo, essa documenta, in accordo con i numerosi studi sul tema, la specificità della forma epistolare nel XVIII secolo, quando il carteggio si conferma essere un importante veicolo di idee, soprattutto tra la classe colta, ma anche un'occasione di scrittura atta all'elaborazione di complesse riflessioni filosofiche e scientifiche¹⁸. Difatti, lo scambio episto-

¹⁸. Per quanto concerne la questione del genere letterario nel contesto della produzio-

lare non rimane confinato alla circostanza privata e intima dalla quale trae origine, ma assume la fisionomia di una nuova tipologia testuale capace, come in questo caso, di mettere a punto uno studio rigoroso e di inserirsi criticamente nelle discussioni dibattute nel contesto culturale europeo del tempo, finanche a metterne in discussione alcune carenze metodologiche.

L'aspetto più rilevante della *Lettera*, sul quale si è voluto insistere, è per l'appunto riconducibile alla sua struttura sul piano metodologico e argomentativo.

L'ispezione del manufatto antico segue un andamento di tipo empirico-induttivo, sul modello del *Recueil* di Caylus, dal momento che principia con un esame particolareggiato dell'oggetto, considerandone singolarmente i vari elementi, sino a giungere a una visione d'insieme che lo colloca in un preciso contesto storico-culturale, in questo caso riconducibile alla battaglia di Imera e all'episodio che ha per protagonista Damarete.

Tale ricostruzione si sviluppa secondo un ragionamento di tipo ipotetico-congetturale, assumendo di volta in volta la tesi più attendibile in ragione della comparazione con altri manufatti, del consenso tra gli *antiquaires* o del confronto critico tra le fonti storiche.

Esito dell'analisi non è la messa a punto di una teoria estetica di ordine generale, ma la formulazione di un'ipotesi interpretativa circa la funzione e l'origine dell'oggetto indagato: la genesi dell'ametista rimonterebbe alla decisione presa da Damarete di rendere eterno il proprio gesto di misericordia nei confronti del nemico cartaginese e la pietra sarebbe quindi catalogabile nella tipologia delle monete realizzate a scopo celebrativo e commemorativo.

L'applicazione dei tre cardini epistemologici sui quali si fonda anche il *Recueil* di Caylus, e cioè la comparazione, il rifiuto del sistema e la valorizzazione delle fonti storiche, documenta la piena appartenenza dell'opera hemsterhuisiana a quel processo di definizione dei metodi e di travaglio epistemologico che condurrà l'antiquaria, e la numismatica nello specifico, ad assumere la fisionomia di una vera e propria scienza dell'antico, capace di integrare l'erudizione e la passione per il collezionismo con la correttezza dei metodi di ricerca, in certa misura mutuati dalle scienze matematico-naturali.

La *Lettera su una pietra antica* rappresenta, in definitiva, un interessante esempio di approccio scientifico nei riguardi dell'antichità e dei suoi

ne hemsterhuisiana rinvio all'*Introduzione* di Melica (2001, pp. LX-LXIV). Come argomenta la studiosa, il ricorso al genere della lettera, coltivato da Hemsterhuis insieme al dialogo e ad altre forme testuali, sarebbe riconducibile non soltanto alla grande fortuna dell'epistolografia nel XVIII secolo ma anche al carattere privato, e dunque distante dalle esigenze accademiche, della sua riflessione filosofica.

prodotti artistici. Essa si colloca nell'orizzonte culturale delineato dalle diverse direzioni assunte dalla *querelle* tra gli antichi e i moderni nel corso del XVIII secolo. L'annosa disputa è stata qui considerata non soltanto come un fenomeno storico ma soprattutto come espediente retorico ed ermeneutico attraverso il quale la modernità ha saputo ripensare il proprio rapporto con l'antico e con i suoi prodotti artistici e culturali.

Da tale confronto dialettico è sorta, accanto all'elaborazione di un approccio ideale e celebrativo nei riguardi dell'antichità, una prospettiva ermeneutica più oggettiva, che assume i monumenti, i testi e i manufatti antichi in generale come materia degna di analisi scientifica, e grazie alla quale la modernità europea ha preso coscienza del fatto che il passato non sia, per così dire, "a una dimensione", ma anch'esso plurale e diversificato in una varietà di tradizioni.

L'opera hemsterhuisiana acquista, quindi, un significato nuovo e originale nell'amplessissimo orizzonte europeo. La costellazione di testi e di autori che si dedicavano non soltanto alla raccolta e alla catalogazione delle gemme antiche (secondo l'impostazione erudita del collezionista), ma anche all'elaborazione e all'affinamento di metodi di studio rigorosi per lo studio dell'oggetto d'arte (e che sarà alla base della nascita della storia dell'arte antica) accoglie, tra i suoi protagonisti, anche Hemsterhuis.

Nota bibliografica

- DE TUBIÈRES A. C. P., Comte de Caylus (1752-67), *Recueil d'Antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, 7 voll., Desaint & Saillant, Paris.
- ID. (1752), *Recueil d'Antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, vol. I, Desaint & Saillant, Paris.
- ID. (1756), *Recueil d'Antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, vol. II, Desaint & Saillant, Paris.
- MELICA C. (a cura di) (2001), *F. Hemsterhuis. Opere*, Vivarium, Napoli.
- PETRY M. J. (ed.) (2001), *Wijsgerige Werken Frans Hemsterhuis*, Damon, Budel (Leeuwarden).
- SLUIS VAN J. (éd.) (2015), *François Hemsterhuis. Œuvres philosophiques*, Brill, Leiden-Boston.
- SLUIS VAN J., WHISTLER D. (eds.) (2022a), *The Early Writings of Francois Hemsterhuis, 1762-1773*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- SLUIS VAN J., WHISTLER D. (eds.) (2022b), *The Dialogue of Francois Hemsterhuis, 1778-1787*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Letteratura consultata

- AGHION I. (1993), *Caylus au travail. À propos de la trouvaille de Chalon*, in "Eutopia", II.2, pp. 162-79.
- BAILLON E. (1992), *François Hemsterhuis, Lettre sur la sculpture précédée de la*

- Lettre sur une pierre antique*, École nationale supérieure des Beaux Arts, Paris.
- BOS J., ROTMANS J. (eds.) (2021), *The Long Quarrel, Past and Present in the Eighteenth Century*, Brill, Leiden-Boston.
- BULLARD P., TADIÉ A. (eds.) (2016), *Ancients and Moderns in Europe: Comparative Perspectives*, Voltaire Foundation, Oxford.
- BULLE F. (1911), *Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts*, Diederichs, Jena.
- CLEEF J. VAN, SCHEURLEER B. (1791), *Pars Bibliothecae Hemsterhuisianae sive catalogus librorum [...] Quos collegit & reliquit Franciscus Hemsterhuis*, Hagae Comitum, Den Haag.
- D'ALAMBERT J. B., DIDEROT D. (1758), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. 1, Lucques, Paris (2^a ed.).
- FERRARI S. (2000), *L'antiquario nella cultura europea del Sei-Settecento*, in "Atti della Accademia Roveretana degli Agiati", VII, vol. 10, pp. 191-214.
- FULTON L. (2021), "Ächt antike Denkmale"? Goethe and the Hemsterhuis Gem Collection, in "Goethe Yearbook. North American Goethe Society", 28, pp. 165-89.
- FUMAROLI M. (2005), *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*, Adelphi, Milano.
- ID. (2007a), *Arnando Momigliano et la réhabilitation des "antiquaires": le comte de Caylus et le "retour à l'antique" au XVIII^e siècle*, in P. N. Miller (ed.), *Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Social Sciences*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 154-83.
- ID. (2007b), *Le comte de Caylus et les origines françaises du Retour à l'antique européen*, in L. Norci Cagiano (a cura di), *Roma triumphans? L'attualità dell'antico nella Francia del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 201-25.
- FUNDER A. (1913), *Die Ästhetik des Frans Hemsterhuis und ihre historischen Beziehungen*, Hanstein, Bonn.
- GORI G. (1972), *La fondazione dell'esperienza in 's Gravesande*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- ID. (1991), *Moral evidence in 's Gravesande*, in "Acme: annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano", 44, pp. 19-30.
- HAMMACHER K. (1971), *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, Wilhelm Fink, München.
- ILLETTERATI L., MORETTO A. (a cura di) (2004), *Frans Hemsterhuis e la cultura filosofica Europea fra Settecento e Ottocento*, Verifiche, Trento.
- LEHMANN A. (a cura di) (2018), *Diderot et l'Antiquité classique*, Classiques Garnier, Paris.
- LILLA M. (2003), *What is Counter-Enlightenment?*, in "Transactions of the American Philosophical Society", 93, pp. 1-11.
- MACMAHON D. (2001), *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2017), *What is Counter-Enlightenment?*, in "International Journal for History, Culture and Modernity", v.1, pp. 33-46.

- MATASSI E. (1983), *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Guida, Napoli.
- MELICA C. (1993), *Il Catalogus Librorum di Franciscus Hemsterhuis*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae Selectae da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze, pp. 587-97.
- EAD. (a cura di) (2005), *Hemsterhuis: a European Philosopher Rediscovered*, Vivarium, Napoli.
- MOENKEMEYER H. (1975), *François Hemsterhuis*, Twayne, Boston.
- MORI M., VECA S. (a cura di) (2019), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma.
- PARIGI R. (1985), *Frans Hemsterhuis nella storiografia del Novecento*, in "Cultura e scuola", 24, pp. 113-9.
- PETRY M. J. (1995), *Mathematics and Geometrical Method*, in M. F. Fresco, L. Geeraedts, K. Hammacher (Hrsg.), *Frans Hemsterhuis (1721-1790) Quellen, Philosophie und Rezeption. Symposia in Leiden und Münster zum 200. Todestag des niederländischen Philosophen*, Lit, Münster-Hamburg, pp. 181-219.
- PORITZKY J. E. (1926), *Franz Hemsterhuis: Seine Philosophie und Ihr Einfluss auf die Deutschen Romantiker*, Gebrüder Paetel, Berlin-Leipzig.
- PUCCI G. (1993), *Il passato prossimo. La scienza dell'antichità alle origini della cultura moderna*, Carocci, Roma.
- ROCHEBLAVE S. (1889), *Essay sur le Comte de Caylus: l'Homme, l'Artiste, l'Antiquaire*, Librairie Hachette, Paris.
- ROGGERONE G. A. (1975), *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, 2 voll., Milella, Lecce.
- SCHUURMAN P. (2003), *Willem Jacob 's Gravesande's Philosophical Defence of Newtonian Physics: On the Various Uses of Locke*, in P. Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke. New Perspectives*, Routledge, London, pp. 43-57.
- SCHWARZE S. (2011), *La forma epistolare fra scrittura privata, critica letteraria e prosa scientifica. Un tentativo di tipologia testuale*, in Viola (2011), pp. 25-40.
- SLUIS VAN J. (2001), *Bibliotheca Hemsterhusiana. Het boekenbezit van Tiberius en Frans Hemsterhuis, met genealogie en bibliografie*, Fryske Akademy, Leeuwarden.
- SONDEREN P. C. (1996), *Beauty and Desire: Frans Hemsterhuis' Aesthetic Experiments*, in "The British Journal for the History of Philosophy", 4, pp. 317-45.
- ID. (2000), *Het sculpturale denken. De esthetica van Frans Hemsterhuis*, Damon, Leende.
- ID. (2005), *Passion and Purity. From Science to Art: Descartes, Spinoza and Hemsterhuis*, in C. Melica (a cura di), *Hemsterhuis: A European Philosopher Rediscovered*, Vivarium, Napoli, pp. 199-216.
- SOZZI L. (a cura di) (1992), *Ragioni dell'anti-illuminismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- STRAZZONI A. (2018), *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science. From Regius to 's Gravesande*, De Gruyter, Boston.
- TABORELLI L. (2008), "À l'aide de ses lumières, nous vîmes...": su la lezione e la fortuna di Caylus, in "Revue Archéologique", 45, pp. 73-92.
- VEILLARD-BARON J. L. (1973), *Nouvelles Recherches sur Hemsterhuis*, in "Archive de Philosophie", 36, pp. 301-9.

VIVIANA GALLETTA

- ID. (1975), *Hemsterbuis platonicien*, in “Revue du XVIII^e siècle”, 7, pp. 129-46.
- ID. (1976), *La transmission du texte platonicien grâce au cercle de Münster*, J.F. Kleu-ker, in “Revue de Métaphysique et de Moral”, 1, pp. 36-61.
- VIOLA C. (a cura di) (2011), *Le carte vive. Epistolari e carteggi nel Settecento*, Atti del primo Convegno internazionale di studi del Centro di ricerca sugli epistolari del Settecento, Verona, 4-6 dicembre 2008 (Biblioteca del XVIII secolo; 16), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ZADOKS-JOSEPHUS JITTA A. N. (1949), *De Comte de Caylus in Holland*, in “Oud Holland. Journal for Art of the Low Countries”, 64, pp. 172-5.
- EAD. (1952), *La Collection Hemsterbuis au Cabinet Royal des Médailles à La Haye*, M. Nijhoff, L’Aja.
- EAD. (1970), *Hemsterbuis als gemmenverzamelaar*, in “Duitse Kroniek”, 22, pp. 75-81.

Sitografia

- BnF-INHA: <http://caylus-recueil.huma-num.fr/spip.php?article7> (accesso 6/4/2022).
- Scuola Normale Superiore di Pisa – Università di Cagliari: <http://picus.unica.it/index.php?page=sfogliadocumento&id=40&lang=it> (accesso 6/4/2022).

Subversive without knowing it and without knowing anything: Michael Oakeshott's approach to education

by *Paola Mastrantonio**

Abstract

A sceptical philosopher and long-time professor of politics at the London School of Economics, Michael Oakeshott always showed particular interest in education and teaching as fundamental aspects of human life and conduct. His ideas on these issues, while appearing nostalgic at times, are really “subversive” and unconventional, precisely to the extent that the “sceptical humanism” which distinguishes them is the opposite of teaching exclusively envisaged as the transmission of “technical” and utilitarian knowledge. In the first part of the paper, I try to demonstrate the genuine nature of Oakeshott's scepticism, nurtured by a close relationship between the English philosopher and the tradition of ancient and modern scepticism, *via* Hobbes and, above all, Montaigne. Using Oakeshott's own words as much as possible, the second part examines this attitude or philosophical impulse at work.

Keywords: Sceptical Humanism, Education, Teaching, Learning, Conversation of Mankind.

Schools and universities, to Oakeshott, are places apart, where the traditions of different disciplines encounter one another in a conversational way, without losing their own internal coherence and nature. In an educational conversation of this sort, each voice, without assuming eristic tones, may contribute to a common discussion, where doctrines and their “certainties” are always questioned and studied as contingent and historical products of diverse cultures. This education

* Dottore di ricerca in Filosofia, Sapienza Università di Roma; paolamastrantonio57@gmail.com.

also consists in an initiation into the adventure of human self-knowledge and self-disclosure.

Widely acknowledged as one of most relevant and original political philosophers of the twentieth century, Michael Oakeshott (1901-1990) is the author of a rich corpus of essays on various subjects and of two important philosophical books, a literary output written in a flourishing, brilliant, sometimes astonishing and somewhat elusive style.

Among Oakeshott's multifarious philosophical contributions are a series of provocative essays on teaching, learning and education, drawn up from the late 1940s to the mid-1970s, which can still contribute to a critical reflection on contemporary theories and practices in this field, even with regard to the situation of educational institutions in our time. While Oakeshott's reflections are sometimes bitter, they offer not only a diagnosis of the illness, but also an effective cure for our schools.

As I will try to demonstrate, Oakeshott's ideas on these issues, while appearing nostalgic at times, are really "subversive" and unconventional. Indeed, his "sceptical humanism" is only critical of any theory or project that considers teaching essentially as the transmission of "technical" and utilitarian knowledge, and learning merely as this acquisition. It is true that much attention has been paid to pedagogical and psychological aspects of the educational processes, but Oakeshott's concerns were not at all exaggerated.

Even today, despite the ongoing debates and attempts to resist such a trend, schools still run this risk, particularly in the midst of the digital revolution and in times of emergency like the Covid-19 pandemic, when learning, the personal growth of young people and their need for social interaction have often been placed in the background and sacrificed to health and safety requirements. In many European countries, these institutions, from primary schools to university, have been closed to prevent contagion, while training has been limited to distance learning. In any case, the pandemic has brought out the contradictions of educational models that have lost much of the value that Oakeshott attributed to them.

Oakeshott was not only a philosopher, but he knew the English educational world in depth: much of his time during the 1950s was taken up by his teaching duties at the London School of Economics, where he taught political science and ran a seminar on the history of political thought whose legendary lectures continued even after his retirement, until about 1980.

So, being himself a teacher, one who carried out his duties with the same coherence, the same «passionate thought» which guided Hobbes' philosophy, in his famous interpretation of it (cf. Oakeshott,

1975a, p. 16), Oakeshott was genuinely interested in education, despite the ironic detachment he sometimes showed. In particular, he thought that educational institutions, especially at university level, should be places open to the «conversation of mankind»¹, where training is not only functional to the acquisition of skills in a specific field of knowledge. During school attendance there must be a space and time to practice the adventure of knowledge for knowledge's sake, to discover one's human vocation. Education, for the philosopher, is ultimately an open-ended adventure «in discovering what there is to be learned and in discovering what one understands oneself to be, and to do it for oneself» (Fuller, 2001, p. x).

But, since I have referred to Oakeshott's "sceptical humanism", before considering the issue of his approach to teaching and education, it is necessary to explain briefly in what sense he can be considered a sceptic.

First of all, it is worth noting that Oakeshott himself was one of the few contemporary intellectuals so brave as to explicitly declare his scepticism, a label very hard to accept or display for many philosophers on account of the alleged nihilistic and paralyzing attitude of this philosophical stance and its subversiveness with respect to all doctrines or dogmas, both past and present².

The first place in which we find this reference is the essay *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*, written in 1938, where Oakeshott says: «philosophical enquiry is peculiar merely because, in the pursuit of this process it is governed by a radical scepticism with regard to every stopping place that it suggested; it is suspicious of every attempt to limit enquiry» (Oakeshott, *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*, in Id., 2007, p. 172).

Other declarations of scepticism date back to 1950, when he was offered the prestigious chair of political science at the London School of Economics. In *Political Education*, his celebrated inaugural lecture, referring to the two reform-minded Fabians, Graham Wallas and Harold Laski, his predecessors at LSE, Oakeshott spoke of himself in this provocative way: «And it seems perhaps a little ungrateful that they should be followed by a sceptic; one who would do better if only he knew how» (Oakeshott, *Political Education*, in Id., 1991, p. 44).

Again, further on, Oakeshott noted that his definition of politics as the pursuit of the intimations of a concrete tradition of political behaviour,

1. See the title of Michael Oakeshott essay, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (in Oakeshott, 1991, pp. 488-541), hereafter abbreviated and cited as VP.

2. For a contemporary paradigmatic example of hostility to scepticism, see Nussbaum (1994, pp. 313-5). For a useful survey see also Spinelli (2018, pp. 617-32).

could have been judged «unduly sceptical» (ivi, p. 60, n. 7). The same expression is also used in *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (1959), where, introducing the idea of human practice as “conversation”, Oakeshott acknowledges that this interpretation «will, perhaps, appear both frivolous and unduly sceptical» (VP, p. 493)³.

But, at this point, we have to clarify whether these affirmations are only a rhetorical device, as contended by John Christian Laursen, and, in a similar way, by Efraim Podoksik, in which case Oakeshott has nothing to do with scepticism, or whether they correspond to a true sceptic philosophical attitude, as I think⁴.

If this is the case, then, it is necessary to ask ourselves what kind of scepticism we are dealing with and what its method and its target are.

As a matter of fact, the broad debate about this aspect of Oakeshott's philosophy presents different positions, even among the many commentators that agree to consider him a sceptic. Most of them, however, offer a generic reading, without really defining his scepticism (cf. Wood, 1959, pp. 647-62; Franco, 1990, pp. 140-56; Tseng, 2003; Botwinick, 2011).

Some scholars, on the other hand, focus on the evolution of Oakeshott's thought, from the absolute idealism of his early days – expressed in *Experience and its Modes* (1933), where he explicitly acknowledges his indebtedness to Hegel and the British idealist Francis Herbert Bradley⁵ – to more clearly sceptical positions (cf. Gerencser, 2000; Alexander, 2012, pp. 9-41).

I believe that the real nature of Oakeshott's scepticism has often been misunderstood. Almost no scholars have highlighted the links with the sceptical strand that connects Oakeshott to ancient scepticism, especially the Pyrrhonian view, *via* Hobbes and, above all, Montaigne – a link that I will try to clarify later.

3. See also the posthumous long essay, Oakeshott (1996), for the extensive references to scepticism that are present there (although it is not explicitly qualified as such).

4. Cf. Laursen (2005, pp. 37-55); Podoksik (2003, pp. 35-6). In an interesting article Davide Orsi defends the authenticity of Oakeshott's scepticism, drawing on both published texts and archival material, to explore what forms of this philosophy influenced his thought. In particular, Orsi disputes the claim that Oakeshott was unaware of ancient sceptical philosophy, a thesis contended by Laursen (2005, pp. 40-4); cf. Orsi (2015, pp. 575-90). The reading of these articles was very stimulating for me, and is one of the reasons behind my decision to study this matter in depth (cf. Mastrantonio, 2020). Another scholar who argues that Oakeshott never described himself as a sceptic, is Luke Philip Plotica (2015).

5. Oakeshott (1933, p. 6); hereafter abbreviated and cited as *EM*.

In any case, apart from the “dialectical” Hegelian relation with scepticism⁶, the contiguity between Oakeshott and Bradley, who did not hesitate to call himself a «sceptic» (Bradley, 1916, p. 559), is evident.

Even though, unlike Bradley, Oakeshott does not believe in the possibility of grasping an unattainable Absolute through direct, immediate, metaphysical intuition, both place the cognitive limits of reason at the center of their reflection, while at the same time rejecting the negative dogmatism that affirms the impossibility of all knowledge or truth.

If our experience and our thought are only conditional, partial and relational, then, according to Oakeshott, philosophy is an activity «critical throughout, unhindered and undistracted by what is subsidiary, partial or abstract» (*EM*, p. 3). In *On Human Conduct* (Oakeshott, 1975b, hereafter abbreviated and cited as *HC*), his mature masterpiece, he maintains that in philosophy «what is important is the critical inquiry into the conditions of conditions» (*HC*, p. 29).

Philosophy is not a doctrine to be defended or a body of knowledge to be pursued, but an attitude, a particular impulse devoted solely to analysis, inquiry and radical criticism of the different modes of human life⁷. It is experience «become critical of itself» (*EM*, p. 82), or – as we read in *The Voice of Poetry* – an «activity» merely «parasitic» on all the various universes of discourse (*VP*, p. 491). In the same sense, in *On Human Conduct*, philosophy, i.e. «the engagement of understanding» is described as «a continuous, self-moved, critical enterprise of theorizing» whose principle is «never ask the end» (*HC*, p. 2).

Also in political philosophy, Oakeshott’s “limited” engagement is never realized through the use of abstract categories such as ideologies, which he calls – in a decidedly unconventional way – «the formalized abridgment of the supposed substratum of rational truth contained in the tradition» (Oakeshott, *Rationalism in politics*, in Id., 1991, p. 9).

Rather, his sceptical understanding of politics emerges in a memorable (and to some, nihilistic) image:

In political activity, then, men sail a boundless and bottomless sea; there is neither harbour for shelter nor floor for anchorage, neither starting-place nor appointed destination. The enterprise is to keep afloat on an even keel; the sea is both friend and enemy; and the seamanship consists in using the resources of a traditional manner of behaviour in order to make a friend of every hostile occasion (Oakeshott, *Political Education*, in Id., 1991, p. 60).

6. On this topic see Westphal (2003, pp. 149-78); Trisokkas (2012).

7. This view is expressed in *EM*, p. 82; Oakeshott (2007, p. 181); *VP*, pp. 491-5; and *HC*, p. 3, n. 1.

The other celebrated metaphor of politics – and, more generally, inter-human relations – as «conversation»⁸ leads us to a fundamental point of reference for Oakeshott's scepticism, namely Michel de Montaigne.

Indeed, I think it is the French philosopher who is Oakeshott's most important and beloved travel companion in the adventure of philosophy, perhaps even more so than Hobbes – whose philosophical coherence certainly Oakeshott admired, considering *Leviathan* the greatest English-language philosophical masterpiece of all time⁹.

Before entering more specifically into the relationship between Montaigne and Oakeshott – a closeness that is also detectable with regard to the issue of education – some clarifications are needed concerning the interconnections between Hobbes and Skepsis.

While Montaigne received and assimilated ancient scepticism in its Academic and, above all, its Pyrrhonian version in such a clear and profound way as to become a fundamental point of reference for its diffusion in modern philosophy, the influence of this movement of thought on Hobbes is not so obvious¹⁰. Nevertheless, in his *Introduction to Leviathan* Oakeshott also presents an interesting reading of Hobbesian scepticism, whose origins, according to him, are in the «profoundly sceptical doctrine» (*Introduction*, p. 62) implied by late medieval Scholastic nominalism. Here Montaigne is identified as one of Hobbes' sources, in particular as a model for his negative anthropology, in which human beings are creatures conditioned by passions. To Oakeshott, indeed, it was precisely Montaigne who had influenced Hobbes's idea that

8. Cf. Oakeshott, *VP; The Voice of Conversation in the Education of Mankind*, a 1948 typescript, now in Oakeshott (2004, pp. 187-99). Oakeshott's original idea of conversation between human beings as a fundamental aspect of civilization, education and politics may have inspired other philosophers who are much better known than Oakeshott himself. On these affinities see Luke Philip Plotica (2015), who uses the Oakeshottian metaphor of conversation to detect significant similarities between Oakeshott and Wittgenstein, MacIntyre, Foucault, Berlin, Arendt, Mouffe and Cavell. Richard Flathman, instead, deals with education and conversation for a comparison with Arendt and Cavell (cf. Flathman, 2010, pp. 233-62).

9. Cf. Oakeshott (1975a, p. 3); hereafter abbreviated and cited as *Introduction*. In 1946, after serving in the Second World War, Oakeshott published this brilliant and philosophically relevant essay as the introduction to the Blackwell edition of Hobbes's *Leviathan*. The text was reprinted in 1975 in a collection of Hobbesian essays. Here he places the *Leviathan* between Plato's *Republic* and Hegel's *Philosophie des Rechts*, defining them as the best expressions of the three European traditions of thought, respectively Reason and Nature, Will and Artifice and Rational Will (see *Introduction*, p. 7).

10. On Montaigne's neo-Pyrrhonian phenomenism, see, for example, the different positions of Dumont (1972, pp. 44-5); Conche (1996, pp. 27-42); and Laursen (1992, pp. 94-124), who also explores the application of scepticism in politics. On the relation between Hobbes and Montaigne, see Paganini (2008, pp. 171-227).

the starting point of philosophy is introspection, which, alone, allows us to know the true nature of man.

Both Montaigne and Hobbes perceived that, regardless of their truthfulness, «the fact of our having sensations seems [...] the only thing of which we can be indubitably certain» (*Introduction*, p. 19); and it is from this observation that Hobbes's civil philosophy begins.

Through the influence of Sextus Empiricus's neo-Pyrrhonism, the awareness that sensitivity and phenomena are the foundation of human cognitive processes unites the French philosopher with Hobbes and Oakeshott, their contemporary interpreter.

However, in identifying the peculiarities of Hobbes's scepticism about the nature of reason and its powers, Oakeshott underlines that Hobbesian reason only has the capacity to establishing «true fictions»:

From beginning to end there is no suggestion in Hobbes that philosophy is anything other than conditional knowledge, knowledge of hypothetical generations and conclusions about the names of things, not about the nature of things. With these, philosophy must be satisfied, though they are but fictions. Indeed, philosophy may be defined as the establishment by reasoning of true fictions (*Introduction*, p. 25).

Given these premises, it seems odd that Oakeshott does not mention the ancient sceptics among his sources. And yet, hidden in his writings, the names of Carneades¹¹ and Sextus Empiricus appear once, the latter being mentioned above as the main source of Montaigne's scepticism.

In *On Being Conservative* (in Oakeshott, 1991, pp. 407-37), one of his most famous and most widely discussed essays, Oakeshott provides a "political" quote from the neo-Pyrrhonian doctor and philosopher. It is taken from *Against the Rethoricians*, the second book of the treatise against the "professors", which is much less known than other works by this ancient author. This striking fact demonstrates that Oakeshott certainly knew the writings of Sextus, the only philosopher he names in the entire text:

11. The reference to Carneades, the founder of the Third Academy, may be found in his *Lectures in the History of Political Thought*, which were given at the London School of Economics. There, Oakeshott presents the episode described in Cicero's *De republica*, 3.6-7.14, showing the equal strength and hence insubstantiality of the Stoic and Epicurean arguments about justice: «No doubt he intended to confuse, and had a certain Athenian contempt for these unlettered Romans. It is reported that he succeeded in annoying Cato. [...] and in this year a decree was issued banishing Greek philosophers from Rome» (Oakeshott, 2006, pp. 163-4).

Now, the disposition to be conservative in respect of politics reflects a quite different view of the activity of governing. The man of this disposition understands it to be the business of a government not to inflame passion and give it new objects to feed upon, but to inject into the activities of already too passionate men an ingredient of moderation: to restrain, to deflate, to pacify and to reconcile; not to stoke the fires of desire, but to damp them down. And all this, not because passion is vice and moderation virtue, but because moderation is indispensable if passionate men are to escape being locked in an encounter of mutual frustration. A government of this sort does not need to be regarded as the agent of a benign providence, as the custodian of a moral law, or as the emblem of a divine order. What it provides is something that its subjects (if they are such people as we are) can easily recognize to be valuable; indeed, it is something that, to some extent, they do for themselves in the ordinary course of business or pleasure. They scarcely need to be reminded of its indispensability, *as Sextus Empiricus tells us the ancient Persians were accustomed periodically to remind themselves by setting aside all laws for five hair-raising days on the death of a king* (Oakeshott, *On Being Conservative*, in Id., 1991, pp. 432-3, italics added)¹².

Apart from this, however, it can be said that in Oakeshott's critical and anti-dogmatic approach, in line with issues such as the importance given to common life, tradition, phenomenal contingency and prudential rules, there is an introjection – if one may call it so – of the sceptical model, regardless of the direct quotations of this philosophical approach.

A familiarity with Montaigne emerges throughout Oakeshott's reflection and is particularly evident if we look at his notebooks in the archives of the British Library of Political Science, partially published in 2014 (cf. Oakeshott, 2014). As already said, among the Montaignean themes resonating in Oakeshott's thought, the most interesting for its ethical, political and educational implications is that of "conversation".

A Conversation is also the title of one of these notebooks, composed between 1944 and 1945, in which preparatory material for many of the following writings is collected: here Montaigne appears as Oakeshott's philosophical *alter ego*, a "natural" point of reference for his thought, precisely by virtue of the sceptical *habitus* characterizing them both, as a sort of self-evident "phenomenal fact".

The metaphor of conversation is so powerful in Oakeshott's philosophy that, in its regard, there has been talk of an «expressivist and conversational theory of action» (Parekh, 1979, p. 500): human experience itself is made

12. Cf. Sextus Empiricus, *Against Those in the Disciplines*, in Bett (2018, p. 136): «Hence the smart Persians have a law that when their king has died, they are to act lawlessly for the next five days; the point is not to suffer, but to learn in real life what a bad thing lawlessness is, bringing on slaughter and rape and, if anything, worse, in order for them to become more faithful protectors of their kings».

up of an unfixed number of voices which engage in conversation; the most familiar are those of practical activity, of science, of history and of poetry (or aesthetic experience).

And the impulse of philosophy, which also springs from conversation, is to recognize these voices, analyze their quality and style, reflect on the relationships of each voice with the other, warning of the risks of using them improperly. Philosophy, however, cannot make any specific contribution to this conversation, except that of a radical criticism (cf. *VP*, p. 491).

In this context, the role of education emerges vividly: in Oakeshott words, «the ancient Greek exhortation Know Thyself meant *learn* to know thyself» (Oakeshott, *A Place of Learning*, in *Id.*, 2001, p. 16). If agents are historical persons, man's culture is a historical contingency. We all are

composed of acquired beliefs, understandings, sentiments, imaginings, aptitudes, arts, skills, etc., and capable of self-disclosure in action, themselves emerge in a transaction between the generations called education, in which new-comers to a local human scene are initiated into its "mysteries"; that is, into practices which human beings have invented for themselves. And like every other transaction inter-homines, this engagement to educate is itself utterances, actions and responses governed by a practice in which a relationship distinguished from all others, is articulated: the relationship of teachers and learners. And what is learned in this transaction is languages of self-disclosure and self-enactment; not what to do or say, but the arts of agency (*HC*, p. 59).

Oakeshott's philosophy of education overlaps with his later political thought, which is highly critical of the idea of the state as an "enterprise association" primarily devoted to economic exploitation. Instrumentalist educational policies are considered the counterpart to this conception of the state, in the sense that they value only those intellectual activities that can be turned into "useful knowledge".

In *Work and Play*, an essay perhaps dating back to the early Sixties, the philosopher identifies the activities most inherently satisfying to human beings, such as those that belong to *homo ludens*, which he sees as an essential part of the patrimony of *homo sapiens, faber* and *laborans*¹³. «The chief of these activities are understanding and explaining the world and the activity of poetic imagination» (Oakeshott, *Work and Play*, in *Id.*, 2004, p. 311): insofar as the study and the practice of philosophy, science, history and poetry are regarded as ends in themselves, they are "play", free from the anxieties which belong to the satisfaction of wants. On the

13. Probably, the distinction invoked by Oakeshott between work and play is inspired by the great Dutch historian Johan Huizinga (cf. Huizinga, 1949).

contrary, instrumental education regards them only as mere “recreation” – “relaxation” from work, the proper business of life.

Thus, addressing first-year college students, Oakeshott urges them to forget they are there «to learn how to be a more efficient cog in a social machine» (Oakeshott, *On Arriving at a University*, in Id., 2004, p. 333). Being a student does not have to become a kind of profession that prepares you to place yourself at the service of a productivist society; rather, his provocative invitation is for students to enjoy their university years and the good fortune of being able to live them, before being sucked into the most practical and prosaic occupations in life. Students should take the chance – where universities still offer it – «to get acquainted with what may be called the “academic” attitude to things», whose positive side «is being concerned, not with prescriptions and injunctions, not with learning what to do and how to do it, not with discovering merely how things work and what they can be used for, but with *explanations*» (ivi, p. 337), knowledge in itself, the principal way to self-knowledge. But learning takes place in a relationship in which

[a] learner is not the passive recipient of impressions, or one whose accomplishments spring from mere reactions to circumstances; nor is he one who attempts nothing he does not know how to achieve. He is a creature of wants rather than needs, of recollection as well as memory; and he wants to know what to think and what to believe as well as merely what to do. Learning is conduct, not behaviour. In short, these analogies of clay and wax, of receptacles to be filled and empty rooms to be furnished have nothing to do with learners and learning (Oakeshott, *The Character of a University Education*, in Id., 2004, p. 374)¹⁴.

The other pole in the educational conversation is, of course, the teacher. He plays a crucial role in accompanying the students in their *début dans la vie humaine*, as Oakeshott, quoting Paul Valéry, calls the process of identity construction of men and women, whose selves, in this never-ending process, are not rational abstractions, but always historical, contingent personalities. In this regard, we may still read:

Teaching is the deliberate and intentional initiation of a pupil into the world of human achievement, or into some part of it. The teacher is one whose utterances (or silences) are designed to promote this initiation in respect of a pupil – that is, in respect of a learner whom he recognizes to be ready to receive what he has resolved to communicate. In short, a pupil is a learner for whom he has taken specific responsibility; and teaching, properly speaking, is impossible in his absence (ivi, p. 378).

14. Here, for example, we can detect a clearly Montaignean tone: cf. Montaigne (1993, I, XXVI, p. 54).

Obviously, as in all human relationships, it is impossible to avoid imprecisions and misunderstandings. Nevertheless, the teacher's task is to study his pupil, whose initiation has to have a deliberate order and arrangement. And, in addition to the knowledge of what he designs to transmit, it is up to the teacher to consider the manner of transmission.

Today, when teachers are especially expected to have expertise on all bureaucratic aspects of educational enterprise, Oakeshott's voice resonates as a genuine exhortation to remember that a teacher is primarily an «agent of civilization» whose «engagement is, specifically, to get his pupil to make the most of himself by teaching him to recognize himself in the mirror of the human achievements which compose his inheritance» (Oakeshott, *Learning and Teaching*, in Id., 2001, p. 41).

At all levels, from education to politics and moral practice, then, conversation is not only the meeting-place, but also the instrument allowing encounters and reciprocal exchanges between people and different disciplines. Here is how Oakeshott puts it, in his famous exposition on this subject:

In a conversation the participants are not engaged in an inquiry or a debate; there is no "truth" to be discovered, no proposition to be proved, no conclusion sought. They are not concerned to inform, to persuade, or to refute one another, and therefore the cogency of their utterances does not depend upon their all speaking in the same idiom; they may differ without disagreeing. Of course, a conversation may have passages of argument and a speaker is not forbidden to be demonstrative; but reasoning is neither sovereign nor alone, and the conversation itself does not compose an argument. [...] In conversation, "facts" appear only to be resolved once more into the possibilities from which they were made; "certainties" are shown to be combustible, not by being brought in contact with other "certainties" or with doubts, but by being kindled by the presence of ideas of another order; approximations are revealed between notions normally remote from one another. Thoughts of different species take wing and play round one another, responding to each other's movements and provoking one another to fresh exertions. Nobody asks where they have come from or on what authority they are present; nobody cares what will become of them when they have played their part. There is no symposiarch or arbiter; not even a doorkeeper to examine credentials. Every entrant is taken at its face-value and everything is permitted which can get itself accepted into the flow of speculation. And voices which speak in conversation do not compose a hierarchy. Conversation is not an enterprise designed to yield an extrinsic profit, a contest where a win nor gets a prize, nor is it an activity of exegesis; it is an unrehearsed intellectual adventure. It is with conversation as with gambling, its significance lies neither in winning nor in losing, but in wagering. Properly speaking, it is impossible in the absence of a diversity of voices: in it different universes of discourse meet, acknowledge each other and enjoy an oblique relationship which neither requires nor forecasts their being assimilated to one another. [...] Education, properly speaking, is an initiation into

the skill and partnership of this conversation in which we learn to recognize the voices, to distinguish the proper occasions of utterance, and in which we acquire the intellectual and moral habits appropriate to conversation (*VP*, pp. 489-90).

This synthesis, which expresses the deepest sense of Oakeshott's view on education, is built on the same philosophical background as a lengthy essay dating back to 1949, ten years before the publication of *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*.

The essay entitled *The Universities* (in Oakeshott, 2001, pp. 118-58, hereafter abbreviated and cited as *U*) is an extremely critical review of Sir Walter Moberly's book, *The Crisis in the Universities* (Moberly, 1949), published that same year; it is also an opportunity to address the philosophical problem of the inevitable disintegration of knowledge due to the proliferation of increasingly specialized disciplines. In this context, Oakeshott reflects not only on the problem of teaching and learning at a university, but also on the life of the undergraduate.

Concerning the latter aspect, Oakeshott recalls, in a decidedly nostalgic tone, that in the very recent past, British universities still had to offer «undergraduates who came with a variety of tastes, bents, predispositions and ambitions, something recognizably appropriate to themselves» (*U*, p. 145), regardless of their social class or economic status.

The limited number of studies, «easily recognized as belonging to the single world of learning» (*U*, p. 146), enabled a kind of conversation in which each of them had a distinctive voice, recognized and respected as such. Whether undergraduates already had a clear idea of their future careers or not, in the study courses offered at universities they could find something that interested or even captivated them, if they had an inclination towards scholarship. These universities were places where an atmosphere of study went hand in hand with a high number of extra-academic activities within the traditions of British life. But, according to Oakeshott,

[t]he great and characteristic gift of the university was the gift of an interval. Here was an opportunity to put aside the hot allegiance of youth without the necessity of acquiring new loyalties to take their place. Here was an interval in which a man might refuse to commit himself. Here was a break in the tyrannical course of irreparable events; a period in which to look round upon the world without the sense of an enemy at one's back or the insistent pressure to make up one's mind [...]. Here, indeed, was the opportunity to exercise, and perhaps to cultivate, the highest and most easily destroyed of human capacities, what Keats called "negative capability" – "when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable racing after fact and reason" – an opportunity to practice that "suspended judgment" of which "neutrality" of liberalism is so pale a shadow. And all this not in an intellectual vacuum, but surrounded by all the inherited

learning and literature and experience of our civilization; not as a sole occupation, but combined with the discipline of studying some recognized branch of learning; and neither as first step in education, for those wholly ignorant of how to behave or think, nor as a final education to fit a man for the day of judgement, but a middle (*U*, p. 148).

Perhaps the creation of this opportunity, which cannot be planned in any way on an abstract level, depends on the presence at universities of people who can make the most of it. At all events, Oakeshott thinks «it was the one thing that every university in Europe, in some measure, provided, and in virtue of which, more than anything else, it was a university» (*U*, p. 149).

While there are still young men and women willing to practice this “sceptical” approach, the hyper-specialization of scientific languages, the fragmentation of knowledge into miscellaneous forms of expertise and the utilitarian demands of the outside world put this sort of university in danger. «To avoid destruction at the hands of men who have no use for [its] characteristic virtues, men who are convinced only that “knowledge is power”» (*U*, p. 152) and to preserve its own identity,

university should select the specialism which it offers for undergraduate study so that there is some chance that each may be seen, even by the undergraduate, as a reflection of the whole. The pressure to provide a technical training for a great variety of professions makes this difficult, but a university of the sort we are considering will disappear unless it is prepared to resist this pressure (*U*, p. 155).

Despite the increasingly pervasive technical drift, a university therefore shouldn't renounce its «objects of education», which consist in enabling men and women «to make [their] own thoughts clear and to attend to what passes before [them]» (*U*, p. 156). And this is not an abstract mental capability but a commitment to «participating in and handling the civilized inheritance of our society» (*ibid.*).

Thus, the kind of university that Oakeshott has in mind provides a close study of a particular branch of learning, which allows one to know not only a *techne* but also something about its limits and assumptions. «And when to this is added, as it is added in a university, the presence of other special studies [...] the invitation to conversation is compelling» (*U*, p. 157), Oakeshott concludes.

In the 1961 essay *The Study of “Politics” in a University* (whose subtitle is *An Essay in Appropriateness*, in Oakeshott, 1991, pp. 184-218), Oakeshott's position is even clearer: in distinguishing between a “language” (by which he means a manner of thinking) and a “literature” or a “text” (or what has been said from time to time in a “language”), the philosopher somewhat provocatively claims:

What a university has to offer is not information but practice in thinking; and not practice in thinking in no manner in particular but in specific manners each capable of reaching its own characteristic kind of conclusions. And what undergraduates may get at a university, and nowhere else in such favourable circumstances, is some understanding of what it is to think historically, mathematically, scientifically or philosophically, and some understanding of these not as “subjects”, but as living “languages” and of those who explore and speak them as being engaged in explanatory enterprises of different sorts (Oakeshott, *The Study of “Politics” in a University*, in Id., 1991, p. 197).

The “subversiveness” of Oakeshott’s position here lies in its identifying the specific character of university education as the possibility «to enjoy the “leisure” which is denoted by thinking without having to think in the pragmatic terms of action and talking without having to speak in terms of prescription or practical advice». But this is not enough. Oakeshott believes that «to spend three years in which attention (so far as their studies are concerned) is expressly abstracted from prescriptive manners of thinking in order to concentrate it, not merely upon explanations, but upon the understanding of explanatory enterprises» is a kind of education that university as such must provide «even for those who are to pass their lives in practical occupations of one sort or another and for whom (in that connection) a “vocational” education may also be appropriate»¹⁵.

Meanwhile, the 1968 protests brought with them educational theories, the goal of which Oakeshott identified as the suppression of the school as a place apart. In an essay from 1972, *Education: The Engagement and Its Frustration* (in Oakeshott, 2001, pp. 62-104), he saw in these projects for the renewal of education the paradoxical foreshadowing of an apparatus which, in order to free children from the prison of the “classrooms”, forced them – almost Orwellianly – even more strictly. After illustrating the relatively less dangerous projects of those who conceived of school as a «homely vision of an amusement arcade and playground for all ages», Oakeshott attacks those planners who are even more visionary and more confident about the effectiveness of their methods:

Inspired by the promise held out by recent mechanical invention, they foresee a future in which each home will become “the basic learning unit”. It will contain “an electronic console connected with a central computer system, a videotape and a microfilm library regulated by a computer and with a national television network”. All “education” will be dispensed from a “central educational hub”. No longer will children have to “go to school”, or have “to jostle their way into class”. Each child, at the touch of a button, will have access to a “learning

15. All the last quotations are from Oakeshott, *The Study of “Politics” in a University*, in Id. (1991, p. 199).

package” programmed for individual use. He will “type on a surface resembling a television screen in response to recorded instructions regulated by a computer”; and “at the touch of a button, ‘teachers’ may call up profiles of his progress and advise accordingly”. He will be able “to choose his own educational goals” and pursue them at his own pace (ivi, p. 81).

Of course, to Oakeshott, these are plans not only for the dissolution of schooling, but also for the abolition of man.

The concern and foresight of the English philosopher, who was mistrustful of any form of prophecy, reached their culmination with his pained and decidedly pessimistic description of the world and the condition of the youth. Oakeshott provided this description, which is worth quoting in full, back in 1974, well before the advent of the Internet and of social media¹⁶:

The world in which many children now grow up is crowded, not necessarily with occupants and not at all with memorable experiences, but with happenings; it is a ceaseless flow of seductive trivialities which invoke neither reflection nor choice but instant participation. A child quickly becomes aware that he cannot too soon plunge into this flow or immerse himself in it too quickly; to pause is to be swept with the chilling fear of never having lived at all. There is little chance that his perceptions, his emotions, his admirations and his ready indignations might become learned responses or be even innocent fancies of his own; they come to him prefabricated, generalized and uniform. He lurches from one modish conformity to the next, or from one fashionable guru to his successor, seeking to lose himself in a solidarity composed of exact replicas of himself. From an early age children now believe themselves to be well-informed about the world, but they know it only at second hand in the pictures and voices that surround them. It holds no puzzles or mysteries for them; it invites neither careful attention nor understanding. As like as not they know the moon as something to be shot at or occupied before ever they had the chance to marvel at it. This world has but one language, soon learned: the language of appetite. The idiom may be that of exploitation of the resources of the earth, or may be that of seeking something for nothing; but this is a distinction without a difference. It is a language composed of meaningless clichés. It allows only the expression of “point of view” and the ceaseless repetition of slogans which are embraced as prophetic utterances. Their ears are filled with the babel of invitations to instant and unspecified reactions and their utterances reproduce only what they have heard said. Such discourse as there is resemble the barking of a dog at the echo of its own yelp. School in these circumstances is notably unimportant (Oakeshott, *A Place of Learning*, in Id., 2001, p. 33).

16. This passage is part of the essay entitled *A Place of Learning*, in which Oakeshott also reflects on what possibilities “liberal education” still has of surviving the difficulties that stand against it (see Oakeshott, *A Place of Learning*, in Id., 2001).

Yet, at the beginning of the 1960s, Oakeshott had spoken of the character of new university students in very different tones:

Students since the world began have been an unruly lot-noisy, irreverent, eccentric and irresponsible. For innumerable generations they have hitch-hiked about the world learning what they could and where they could. They are serious and light-hearted at the same time; having nothing but a few books, sometimes rebellious, often uncomfortable, but on the way to acquiring what in the end, on their distant death-beds, they will recognize as one of the things most worth having: a mind and some thoughts of your own (Oakeshott, *On Arriving at a University*, in Id., 2004, p. 334).

Between the first two texts and the last there is a crucial decade; and while it is true that even today we can dramatically identify with the gloomy portrait of the world in which young people were living in the Seventies according to Oakeshott, it is also true that educational institutions are at least partially beginning to look at things with a disenchanted and humbler gaze again, despite the many points of non-return we have passed. So, in heeding Oakeshott's warning, we must hope that schools, from primary education to university, will continue to face the challenges that the present time is posing to them. As a living reality, educational communities should bear in mind that the complexity of the world cannot be reduced to formulas or doctrines, and that a conversational approach may represent a renewed way of looking at such complexity. Unsurprisingly, at the end of *A Place of Learning*, wondering how a university should respond to the attacks of those seeking to undermine its dialogic nature, Oakeshott more optimistically suggests: «Not, I think, by seeking excuses for what sometimes seem unavoidable surrenders, not in any grand gesture or defiance, but in a quiet refusal to compromise which comes only in self-understanding. We must remember who we are. Inhabitants of a place of liberal learning» (Oakeshott, *A Place of Learning*, in Id., 2001, p. 34).

In conclusion, philosophizing, in the Oakeshottian sense, entails a non-dogmatic scepticism which may not always end with *epoché*, but reveals the reductive formulations, doctrinaire tendencies and false requirements of all modern ideologies. The same applies to educational institutions and teaching-learning methods and theories.

The philosopher raises doubts and highlights inconsistencies where there seemed to be none. Faced with plans for – and forecasts of – human improvement, his philosophical approach opens up any such undertaking to doubt.

Change is ineluctable, as things necessarily evolve: the human world is a contingent flow of goings-on where philosophy leads to scepticism about any alleged ultimate understanding of it, including by the philosopher

himself, who may be tempted to assume he possesses an unconditional or definitive knowledge about reality.

However, in education, more than in other fields of human activity, we have the opportunity to explore and experience the adventure of self-understanding and self-definition as human beings, without merely having to solve practical problems. The privileged avenue for this practice is conversation, «which expresses the central character of human existence – the civility of the agreement to disagree» (Fuller, 2001, p. XXIX).

Here is the meeting place for teachers and learners and for the different traditions and developments of literature, philosophy, art and science, as concrete expressions of human civilization. In Oakeshott's words, education is inseparable from learning to participate in what we call a "culture":

A culture is not a doctrine or a set of consistent teaching or conclusions about a human life. It is not something we can set before ourselves as the subject of learning, any more than we can set self-understanding before ourselves as something to be learned; it is that which is learned in everything we may learn. A culture, particularly one such as ours, is a continuity of feelings, perceptions, ideas, engagements, attitudes and so forth, pulling in different directions, often critical of one another and contingently related to one another so as compose not a doctrine, but what I shall call a conversational encounter. [...] A culture comprises unfinished intellectual and emotional journeyings, expeditions now abandoned but known to us in the tattered maps left behind by the explorers; it is composed of light-hearted adventures, of relationships invented and explored in exploit or in drama, of myths and stories and poems expressing fragments of human self-understanding, of god worshipped, of responses to the mutability of the world and of encounters with death. And it reaches us, as it reached generations before ours, neither as long-ago terminated specimens of human adventure, nor as an accumulation of human achievements we are called upon to accept, but a manifold of invitations to look, to listen and to reflect (Oakeshott, *A Place of Learning*, in Id., 2001, pp. 16-7).

Bibliography

- ALEXANDER J. (2012), *Oakeshott as a Philosopher*, in E. Podoksik (ed.), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 9-41.
- BETT R. (2018), *Sextus Empiricus. Against Those in the Disciplines*, translated with introduction and notes by R. Bett, Oxford University Press, Oxford.
- BOTWINICK A. (2011), *Oakeshott's Skepticism*, Princeton University Press, Princeton.
- BRADLEY F. H. (1916), *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (1 ed. 1893), George Allen & Unwin LTD, London.

- CONCHE M. (1996), *Montaigne et la philosophie*, PUF, Paris.
- DUMONT J. P. (1972), *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- FLATHMAN R. (2010), *Conversation, Conversion and Conservation: Oakeshott, Arendt and a Little Bit of Cavell*, in C. Abel (ed.), *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, Imprinting Academic, Exeter, pp. 233-62.
- FRANCO P. (1990), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, Yale University Press, New Haven.
- FULLER T. (2001), *Foreword*, in M. Oakeshott (2001), pp. VII-XXXV.
- GERENCSEK S. A. (2000), *The Skeptic's Oakeshott*, St. Martin's, New York.
- HUIZINGA J. (1949), *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley.
- LAURSEN J. C. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- ID. (2005), *Oakeshott's Skepticism and the Skeptical Traditions*, in "European Journal of Political Theory", IV.1, pp. 37-55.
- MASTRANTONIO P. (2020), *Senza dogmi. L'opzione politica degli scetticismi antichi e contemporanei*, PhD thesis, La Sapienza Università di Roma (<http://hdl.handle.net/11573/1361106>).
- MOBERLY W. (1949), *The Crisis in the Universities*, SCM Press, London.
- MONTAIGNE M. (1993), *Essays*, translated with an introduction by J. M. Cohen, Penguin Books, London.
- NUSSBAUM M. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
- OAKESHOTT M. (1933), *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1975a), *Hobbes on Civil Association*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- ID. (1975b), *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Fund, Indianapolis.
- ID. (1996), *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*, ed. by T. Fuller, Yale University Press, New Haven.
- ID. (2001), *The Voice of Liberal Learning*, ed. by T. Fuller, Liberty Fund, Indianapolis.
- ID. (2004), *What is History? and Other Essays*, ed. by L. O'Sullivan, Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2006), *Lectures in the History of Political Thought*, ed. by T. Nardin, L. O'Sullivan, Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2007), *The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews, 1926-1951*, ed. by L. O'Sullivan, Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2014), *Notebooks 1922-86*, ed. by L. O'Sullivan, Imprint Academic, Exeter.
- ORSI D. (2015), *Michael Oakeshott's Skepticism*, in "The European Legacy", XX.6, pp. 575-90.
- PAGANINI G. (2008), *Skepsis: les débats des modernes sur le scepticisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

- PAREKH B. (1979), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, in “British Journal of Political Science”, IX.4, pp. 481-506.
- PLOTICA L. P. (2015), *Michael Oakeshott and the Conversation of Modern Political Thought*, State University of New York Press, Albany.
- PODOKSIK E. (2003), *In Defence of Modernity*, Imprint Academic, Exeter.
- SPINELLI E. (2018), *Un cammino senza sosta: la lunga tradizione dello scetticismo*, in “Iride”, 31, pp. 617-32.
- TRISOKKAS I. (2012), *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement: A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Brill, Leiden-Boston.
- TSENG R. (2003), *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, Imprint Academic, Exeter.
- WESTPHAL K. R. (2003), *Hegel's Manifold Response to Scepticism in The Phenomenology of Spirit*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, n.s. 103, pp. 149-78.
- WOOD N. (1959), *A Guide to the Classics: The Skepticism of Professor Oakeshott*, in “Journal of Politics”, 21, pp. 647-62.

Attenzione fluttuante e *metis*: un'affinità da ripensare

di Antonio Valentini*

Abstract

Setting out from an engagement with François Jullien's philosophical perspective, the paper proposes a reassessment of the relationship between the two notions of "floating attention" and *metis*. These are seen to reflect two possible functional articulations of an idea of "attention" – conceived of as the *interest in understanding things* – that are conceptually distinct yet virtually related on the operative level. In this perspective, the article shows how, in both cases, what is at stake is the human being's ability to take up the challenge of sense-perception, by making his encounter with the sensible an occasion for the *liberation of the possible*.

Keywords: Floating attention, *Metis*, Understanding, "De-coincidence", Reactivation of the "between-two".

1. "Attenzione" e "apertura all'altro": alcune osservazioni alla luce della prospettiva di François Jullien

Obiettivo del presente articolo è mostrare come nelle due nozioni contenute all'interno del titolo, quella cioè di "attenzione fluttuante" e quella di *metis*, siano ravvisabili due possibili articolazioni funzionali, concettualmente distinte ma virtualmente correlabili sul piano dell'operatività, di quell'*interesse per la comprensione delle cose* che, più in generale e comunemente, siamo abituati a chiamare "attenzione" (cfr. Garroni, 2005, pp. 115-8). E questo con la consapevolezza che, in entrambi i casi, sia pure in modi e forme differenti, a essere in gioco è la possibilità di instaurare una connessione favorevolmente significativa e vantaggiosamente espressiva tra "mente" e "mondo", ossia tra corpo e ambiente, e quindi tra interno

* Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Filosofia; antonio.valentini@uniroma.it.

ed esterno. In particolare, a suggerire l'opportunità di una indagine sul nesso "attenzione fluttuante-*metis*" – indagine della quale, in questa sede, si potrà evidentemente tracciare solo una profilatura assai parziale (e con riferimento, peraltro, a un insieme di aspetti che, di per sé, sono meritevoli di una trattazione ben più estesa e approfondita) – sono alcune stimolanti indicazioni di ricerca che ci vengono offerte dal lavoro di François Jullien, noto filosofo, ma anche ellenista e sinologo, particolarmente attivo nel dibattito culturale degli ultimi anni.

Cominciamo allora col ricordare che, secondo la proposta teorica di Jullien, sia la nozione di "attenzione fluttuante" sia quella di *metis* possono essere produttivamente riconsiderate facendo appello a due figure concettuali che, più in generale, rivestono un'importanza decisiva nella grammatica speculativa adottata da questo autore e cioè, rispettivamente, l'idea di "disponibilità" e quella di "obliquità" (cfr. Jullien, 2017, trad. it. pp. 27-37, 61-71). Non solo ma, in Jullien, il binomio "disponibilità-obliquità" appare inestricabilmente intrecciato anche a un altro motivo, che pure contribuisce a gettare nuova luce sul tema dell'attenzione, vale a dire la nozione di "de-coincidenza" (cfr. Jullien, 2019). A questo proposito, Jullien parla anche di "de-fissazione" e di "trasformazione silenziosa" (cfr. Jullien, 2014a, trad. it. pp. 95-112, 115-35; 2017, trad. it. pp. 128-36). Modi, questi, diversi ma concettualmente affini, per chiamare in causa quelle idee di "scarto", di "alterità" e di "tra-due" (*l'entre-deux*) che costituiscono il nucleo essenziale del cammino speculativo compiuto da Jullien¹. Da questo punto di vista, è senz'altro degno di nota il fatto che tutti i motivi appena enunciati – "disponibilità", "obliquità", "de-coincidenza", "de-fissazione", "scarto", "trasformazione silenziosa" – convochino sulla scena una categoria modale, quella del "possibile", la cui messa a fuoco gioca un ruolo chiave nella definizione della traiettoria di analisi che qui si è scelto di seguire. È proprio l'idea del "possibile" infatti a funzionare, nella messa a confronto delle due nozioni qui indagate, come una sorta di istanza idealmente unificante. E cioè come quella categoria il cui intervento è in grado di contribuire a un ripensamento di entrambi i temi in oggetto, considerati sia separatamente sia nella loro virtuale connessione.

C'è però un altro aspetto, non meno rilevante, che pure merita di essere subito precisato. E cioè il fatto che, nell'orizzonte filosofico di Jullien, il tema del possibile tende a coincidere con la categoria dell'"evasivo", con l'idea cioè del "così vicino-tutt'altro" (*si près tout autre*)², volendo con ciò indicare quello "spirituale" che si "sprigiona", sì, attraverso l'immanenza delle cose, e cioè per il favore stesso del nostro incontro con il

1. A questo riguardo, cfr. almeno Jullien (2014b, trad. it. pp. 43-67).

2. In merito, si rinvia a Jullien (2018).

sensibile ma che, nel suo carattere concettualmente indeterminato, può essere solo evocato in modo indiretto, ossia *allusivamente* (cfr. Jullien, 2017, trad. it. pp. 147-56). Stiamo infatti parlando di un’istanza incrementale (un “di più”: un eccesso di senso) la cui apprensione, nel sottrarsi alla logica disgiuntiva tradizionalmente frequentata dalla razionalità occidentale – “disgiuntiva” proprio perché incline a procedere per dicotomie: per delimitazioni demarcanti e per asserzioni definitorie –, fa appello a uno stile di pensiero qualitativamente differente, e quindi a un diverso modo di abitare l’esperienza. L’accento viene così a battere sulla necessità di un *pensare altrimenti* (cfr. Jullien, 2018, pp. 9-12), da intendersi come esercizio di una pratica critico-decostruttiva fondamentalmente duplice: da un lato, una pratica di *dis-assimilazione del simile* (per scongiurare quel rischio uniformante e omologante che è insito in ogni prospettiva francamente “monistica”), e dall’altro lato una pratica di *dis-esclusione degli opposti* (il che, invece, permette di evitare quella lacerazione dell’unità della vita che è l’esito al quale conduce ogni prospettiva di tipo “dualistico”)³.

Da questo punto di vista, l’inoggettivabile eccedenza del *si prè, tout autre* è qualcosa che si lascia pensare solo nell’orizzonte di uno stile di riflessione programmaticamente intonato a un’istanza di deregolamentazione e di decategorizzazione dell’esperienza. Solo nel contesto, cioè, di una prassi filosofica che sappia farsi carico dell’esigenza di promuovere, a tutti i livelli, una dissociazione della nostra vita mentale dalla fissità e dalla presunta incontrovertibilità del semplicemente-dato, del meramente-essente. Se l’autentico *core concept* della riflessione di Jullien deve essere dunque rintracciato nel tentativo di capire a quali condizioni il pensiero possa configurarsi come un’autentica “ricerca dell’altro *in quanto* altro” (e non, invece, *in quanto* figura già surrettiziamente piegata sotto il giogo dell’identico), ciò spiega il ruolo dirimente che, in questo modo di impostare il discorso, viene svolto da una costellazione di termini tutti in qualche modo accomunati dal loro “fare segno” verso i motivi dell’effrazione e della trasgressione, del turbamento e della dissidenza (*débordement* e *dérangement*, *décalage* e *clivage*, *embranchement* e *béance*, *défaillance* e *fêlure*)⁴.

Sullo sfondo di questo *frame* speculativo, le due nozioni qui esaminate – “attenzione fluttuante” e *metis* – si lasciano ricomprendere, in modo assai fruttuoso, come l’espressione di una modalità di dispiegamento della nostra relazione con il mondo che si qualifica innanzitutto per la sua cre-

3. Per quanto concerne i motivi del *désexclure* e del *désassimiler*, cfr. *ivi*, pp. 49-85, 163-75.

4. Quantomai eloquente, in proposito, è la linea teorico-argomentativa tracciata in Jullien (2018).

attività: per la sua leggibilità, cioè, nei termini di una attitudine “euristico-esplorativa” alla scoperta del nuovo, ossia al rilevamento di inedite “connessioni di senso” tra i fenomeni. Non solo, ma comune a entrambe le nozioni qui indagate è pure il fatto che una tale *liberazione del possibile* è qualcosa che si istituisce solo a partire da una rimodulazione emotivamente intelligente del nostro rapporto con la sfera della “contingenza”, volendo con ciò designare – in termini aristotelici – l’ambito dell’*endechomenon allos echein*: del *poter essere altrimenti* da parte delle cose.

Nel parlare dunque di una “liberazione del possibile”, stiamo nominando l’accadere di qualcosa che può avere luogo solo a partire dal potenziamento e dall’intensificazione della nostra disponibilità a stabilire una relazione qualitativamente sinergica, ma anche sintonica, con l’alterità del mondo. E cioè: con quella inappropriabile estraneità del reale la cui frizione con la nostra vita mentale non smette di *impegnarci*, obbligandoci sempre e di nuovo a una risposta che sia, nello stesso tempo, “sensata” (nel conferire un ordine al caos dell’empiria) e “rispettosa” della nostra inaggrabile finitudine. Rispettosa, cioè, di quel “vincolo” (o di quel “nodo”) che, indissolubilmente, ci lega al mondo. E questo con la consapevolezza che è precisamente un tale vincolo a esporre il vivente al riconoscimento non soltanto del proprio “limite” – della propria impotenza, cioè, a dissolvere l’irrappresentabilità del reale nella rappresentabilità di una forma determinata –, ma anche della inesauribile “ricchezza di senso” che connota il piano dell’immanenza, e che non smette di risuonare nel nostro sentirci *materialmente coinvolti* all’interno del sensibile⁵. Che tutto, allora, “si giochi” a questo livello significa che solo imparando ad *abitare altrimenti* l’esperienza si dischiude, per noi, la possibilità di cogliere, nella stessa concretezza del dato, e cioè nella prossimità di «quel che di più sensibile vi è nel sensibile» (cfr. Jullien, 2018, p. 159), la potenza di trascendimento che virtualmente la abita.

2. “Attenzione fluttuante” e pratica psicoanalitica: la “disponibilità” come “de-coincidenza”

Nella parte conclusiva di un suo stimolante volume del 2012, tradotto in lingua italiana nel 2014 per la casa editrice “La Scuola” e intitolato *Cinque concetti proposti alla psicoanalisi*, Jullien mette in evidenza come, rispetto ai cinque nodi concettuali presi in esame all’interno del libro (e cioè: la “disponibilità”; l’“allusività”; l’“obliquo” [definito anche in termini di

5. In particolare, sull’idea della vita mentale come *material engagement*, cfr. Malafouris (2016). Più in generale, per un approfondimento dei motivi qui evocati, si rimanda a Desideri (2011; 2018).

“sbieco” e di “influenza”], la “de-fissazione”, la “trasformazione silenziosa”), sia proprio nella nozione di “trasformazione silenziosa” che occorre individuare il motivo conduttore implicitamente sotteso al percorso fino a quel momento tratteggiato. Un percorso, questo, che trova nella psicoanalisi un termine di paragone senz’altro privilegiato ma, in linea di principio, nient’affatto esclusivo, rispetto al tentativo di ripensare, in una prospettiva propriamente filosofica, i temi affrontati all’interno del volume. Scrive, dunque, Jullien:

Il concetto di trasformazione silenziosa è una ricapitolazione dei precedenti – a partire dal quale potranno essere riconsiderati tutti di seguito. Chiediamoci dunque: di cosa trattano questi concetti [...]? *Disponibilità* designa la posizione senza posizione che permette allo psicoanalista di captare la parola dell’analizzando, lasciando aperte tutte le possibilità, senza proiezione né prevenzione, in modo da *non mancare quello che può esservi di significativo*, malgrado (o piuttosto perché, – e addirittura tanto più che) non sia iscritto in partenza in un campo di significazione atteso e determinato. *Allusività* designa simmetricamente la capacità di riferire senza riferire, che è la condizione che rende possibile la libera associazione, alla quale è invitato l’analizzando [...]. – Lo *sbieco* (l’*obliquo*) dice come smantellare (sconcertare) strategicamente le resistenze che non si possono attaccare frontalmente perché non si conoscono; [...] – *De-fissazione* definisce l’operazione di sblocco che si produce a questo punto nella cura e che rimette in moto ciò che, per aderenza al trauma, si è irrigidito e non permette più di progredire. – *Trasformazione silenziosa* infine dice in cosa consiste il processo della cura vista nel suo insieme, troppo globale e continuo perché vi si possa reperire il lavoro di modificazione sordamente impegnato, prima che si manifesti, in modo tanto più clamoroso, il risultato (Jullien, 2014a, trad. it. pp. 129-30).

Come sappiamo, nel parlare di “attenzione fluttuante” si sta nominando una modalità di estrinsecazione del nostro *interesse verso il mondo* – un modo, dunque, di protendersi “verso l’esterno” da parte della nostra mente – che si contraddistingue per il suo carattere tipicamente diffuso e disperso, per la sua natura cioè distribuita e polifonica (cfr. Schaeffer, 2015, pp. 47-112). In *Cinque concetti proposti alla psicoanalisi*, questa peculiare postura etico-cognitiva assunta dalla nostra mente viene da Jullien sottoposta a un originale lavoro di re-interpretazione. E questa re-interpretazione consiste, essenzialmente, nel dare corso a una sua *differente grammaticalizzazione*: a una sua ridefinizione, appunto, in termini di “disponibilità”. Cerchiamo, allora, di capire meglio quale sia il senso che occorre attribuire a questa interessante mossa teorica.

Com’è noto, nei suoi *Consigli al medico sul trattamento psicoanalitico* (1912), Freud mette in evidenza come, nell’esercizio della pratica terapeutica, l’attenzione dell’analizzante debba essere in grado di assumere un carattere, appunto, “fluttuante”. Questo vuol dire che l’analista deve avere

la virtù, osserva Jullien, di «captare senza supporre» e di «ascoltare senza proiettare» (Jullien, 2014a, trad. it. p. 45). Si tratta, dunque, di procedere senza lasciarsi orientare, o condizionare, da preconcetti e aspettative, da pregiudizi e prevenzioni. In questa prospettiva, ciò che innanzitutto contraddistingue l'«attenzione fluttuante» è la sua capacità di defilarsi dall'oggetto (cfr. *ivi*, p. 32): la sua capacità di non trascurare nulla e di non escludere nulla *a priori*. Da questo punto di vista, proprio perché non si aspetta di captare nulla, nulla cioè di intelligibilmente definito – ossia: nessun significato univocamente determinato –, l'«attenzione fluttuante» si dà come captazione *indefinitamente aperta a tutto*. Di qui, allora, il farsi incontro di quell'idea di *disponibilità* che è da intendersi – fa notare ancora Jullien – come espressione di una paradossale disposizione *in assenza* di disposizione. In assenza, cioè, di una disposizione che sia concettualmente assegnabile ed esattamente circoscrivibile.

Se noi consideriamo, però, la dizione che Freud utilizza per designare questa peculiare modalità di posizionamento del pensiero, e cioè: «attenzione planante in uguale sospensione» (*Gleichschwebende Aufmerksamkeit*), ci accorgiamo che, qui, a emergere è un vero e proprio paradosso. A essere evocata, infatti, è pur sempre una forma di «attenzione», e cioè una postura nella quale è comunque implicita l'idea di un *protendersi* (o un «rivolgersi») *verso* da parte della mente. Il che, poi, equivale a dire: una qualche direzionalità impressa all'orientamento prospettico del nostro pensiero. Ma il punto è che, proprio in virtù del suo dover «planare in uguale sospensione», una tale «attenzione» *deve sapersi trattenere* dal convergere, e quindi dal focalizzarsi, su qualcosa che sia definibile in modo chiaro e distinto, che sia cioè localizzabile con precisione.

In questo modo, allora, l'accento viene a battere sulla capacità che l'analista ha (o deve avere) di «esitare» in quella condizione di *indefinita apertura* che costituisce il pre-requisito da soddisfare perché lo stesso analista possa rispondere pienamente a ogni stimolo: a ogni sollecitazione via via emergente, a ogni sfida ambientale, a ogni *input* che sia potenzialmente denso sotto il profilo informativo. Un saper indugiare e persistere, dunque, nell'apertura a «tutte le possibilità»: a tutti i significati possibili, a tutte le possibili pertinenze via via rilevabili nel *medium* dell'interazione dialogica con l'analizzando. In questo senso, l'«attenzione fluttuante» viene concepita come disponibilità, da parte dell'analizzante, nei confronti dell'*occorrenza* di quel momento privilegiato – potremmo anche dire: di quella «felice contingenza»⁶ – che imprevedibilmente «accade» e che, inesauribilmente, *può* «rinnovarsi» (cfr. Jullien, 2014a, trad. it. p. 38), restituendo così al nostro essere-in-situazione lo slancio che gli

6. In merito, si rinvia ancora a Desideri (2018, in part. pp. 95-113).

pertiene. Il che, nella prospettiva di Jullien, tende a mettere fuori gioco l’idea di una “produzione del nuovo” da intendersi, invece, come risultato dell’iniziativa autonoma di un soggetto che, in modo programmatico e arbitrario, decida di “staccarsi” dall’ambiente: da quella fitta trama di relazioni che, innanzitutto, lo include. Ciò, infatti, finirebbe per tradursi in uno “strappo”, in una *rottura per effrazione* rispetto alla situazione data, e quindi nel prodursi di una scissione all’interno dell’immanenza. Al contrario, parlare di “disponibilità” significa porre in primo piano la nostra capacità di cogliere tracce e indizi inattesi a partire dall’instaurazione di un «rapporto armonioso di *integrazione*» (ivi, p. 44) con l’effettività della situazione da noi sensibilmente vissuta: con la gravidanza evanescente di quell’“inaudito” (cfr. Jullien, 2018, pp. 207-23)⁷ che la stessa tessitura fenomenica del dato non smette di evocare, e che si diffonde al suo interno come un’istanza tanto più *animante* quanto più *imponderabile* è la sua forza di propagazione (cfr. Jullien, 2017, trad. it. p. 141). Col che a essere adombrata è l’idea di un operare intelligente, ma potremmo anche dire di una “saggezza” (cfr. Jullien, 2002, trad. it. pp. 141-54), il cui tratto distintivo è la capacità di sviluppare, di volta in volta e “a proposito”, «senza irrigidimenti» ma anche senza «evitamenti» (Jullien, 2014a, trad. it. p. 38), l’una o l’altra *potenzialità di senso* via via spontaneamente affiorante dall’immanenza stessa della situazione all’interno della quale, di volta in volta, ci ritroviamo immersi: dal nostro riuscire a sfruttarne le valenze nascoste.

Sotto questo aspetto, e sempre con riferimento alla pratica psicoanalitica, l’“attenzione fluttuante” è un dispositivo che, paradossalmente, trae la sua efficacia, e cioè la sua capacità di “presa”, proprio dall’esclusione di ogni “partito preso”. Il che equivale a dire: proprio dalla capacità che il soggetto ha di rimanere *a monte* di ogni “piega”, *al di qua* di ogni posizione presuntivamente privilegiata. Alla base di queste osservazioni, c’è infatti la consapevolezza che ogni “posizione” – come precisa Jullien – è sempre una “im-posizione”, essendo l’espressione di una determinatezza che, come tale, implica la privazione di tutte le altre posizioni, nel senso che si afferma a scapito di ciò che è stato escluso (secondo il principio “classico” per il quale *omnis determinatio est negatio*). Qualcosa dunque prevale, e appunto si impone, e qualcos’altro – per ciò stesso – viene fatto cadere: viene tralasciato, viene messo tra parentesi, viene dimenticato o rimosso. Quella favorita dunque dall’attenzione fluttuante è una *presa* che avviene, paradossalmente, per *de-presa* (Jullien, 2014a, trad. it. p. 31)⁸. Ciò che infatti qualifica una simile strategia è il suo potersi attuare effi-

7. In merito, si veda anche Jullien (2021, trad. it. pp. 105-28).

8. A questo riguardo, cfr. anche Jullien (2017, trad. it. p. 29).

cacemente solo alla condizione di una preliminare «diffrazione in ogni direzione» (ivi, p. 29) della posizione assunta dall'analizzante. Il punto, allora, è che, proprio nel mantenere la propria attenzione su un *piano di uguaglianza*, il soggetto si apre alla *possibilità di accedere* a un "di più", o a un "oltre". A "qualcosa", dunque, che non è veramente un "qualcosa", dal momento che non si lascia mai totalmente ridurre al piano della determinatezza: all'ordine di ciò che è intelligibilmente definito.

Già a questo livello, dunque, è possibile cogliere l'autentica posta in gioco sottesa al discorso di Jullien. Si tratta cioè di capire che, qui, il pensiero è invitato a interrogarsi sullo statuto di una *modalità operativa* che, nel suo porsi al confine tra determinatezza e indeterminatezza – tra un "protendersi verso qualcosa" e un "trattenersi dal convergere verso qualcosa" –, sembra sottrarsi a ogni possibilità di *darne ragione* in termini logico-inferenziali. E a testimoniare, come ricorda Jullien, è già la circostanza che lo stesso Freud arriva a formulare la nozione di "attenzione fluttuante" «in punta di piedi», e cioè tenendo conto innanzitutto dei suoi «fallimenti», ed essendo stato anche costretto a fare più volte «marcia indietro» nella ricerca del suo «metodo», per giungere infine ad ammettere che una simile «tecnica», forse, si «addice» soltanto alla sua «individualità» (ivi, p. 31). E tuttavia, è ancora Freud a ribadire che è proprio questa, a suo giudizio, l'«unica prescrizione valida» (ivi, p. 32), nel senso che, in fondo, è questo l'unico vero "consiglio" che egli sente di dover fornire allo psicoanalista. Resta però il fatto che quella di "attenzione fluttuante" è una nozione che, nell'orizzonte concettuale freudiano, spicca innanzitutto per il carattere vago e sfumato dei suoi confini. In questo senso, Jullien può affermare che, qui, ciò che si sta mettendo in campo è una «nozione balbettante» e «imprecisa» (ivi, p. 35). E a renderla tale è, appunto, il suo sottrarsi a ogni possibilità di teorizzazione. Questo, almeno, se con la nozione di "teoria", si sta indicando la costruzione di un "sapere delle generalità". Di un sapere, cioè, fondato sulla enucleazione di concetti la cui universalità e necessità è il risultato di una astrazione *dal* sensibile, e quindi di una "messa tra parentesi" dell'individuale: di tutto ciò che appartiene all'ordine del non-classificabile e del non-sostituibile, del non-ripetibile a parità di senso.

Al di là, dunque, di ogni pretesa astrante e categorizzante, quella tematizzata da Freud è piuttosto una nozione che si lascia concepire solo nella forma di un'*ars operandi*, e quindi – osserva Jullien – solo nella forma di una *regola pratica*. Qui, allora, a fare problema, ma insieme a rivelarsi estremamente fruttuosa sotto il profilo del "comprendere", è proprio la connessione che si viene a stabilire tra le due *differenti polarità* che, appunto, intervengono in una simile definizione (o "quasi-definizione"). Da un lato, cioè, il piano della teoria (l'idea di "regola") e, dall'altro lato, il

piano dell’operatività (il carattere, s’è detto, eminentemente “pratico” di quella stessa “regola”). Stiamo, infatti, parlando di una nozione che, per un verso, sfugge irrimediabilmente alla presa del concetto, non essendo suscettibile di una definizione rigorosa, ma che per altro verso, e proprio in quanto aspira a valere come criterio idealmente orientativo della prassi, non si risolve mai senza residui nella dispersione anarchica del meramente accidentale. Abbiamo a che fare, insomma, con uno “strano” *principio-non principio*. Con un principio, cioè, il cui tratto saliente sembra essere proprio il fatto di porsi *al di là* (o *al di qua*) della tradizionale separazione tra teoria e prassi: tra l’astratta atemporalità che connota la modellizzazione epistemica (da un lato), e (dall’altro lato) l’adesione all’immediatezza dell’empirico che è invece propria dell’abilità tecnico-operativa.

Per cogliere, dunque, il tenore irriducibilmente problematico di questa nozione, è necessario collocarsi in una prospettiva nella quale a essere salvaguardato sia, innanzitutto, lo “spazio di gioco” che interminabilmente si dischiude tra i due differenti *piani di senso* che vi sono coinvolti. Se è vero, infatti, che l’“attenzione fluttuante” è da intendersi come una «regola di efficacia», o di «manovra», e non invece come una regola «di scientificità» (ivi, p. 34), è anche vero che è esattamente l’unione dell’idea di “regola” e dell’idea di “efficacia”, la congiunzione dunque di un’istanza (almeno tendenzialmente) “generalizzante” e di un’istanza invece (marcatamente) “particolarizzante”, a produrre un autentico *cortocircuito*. E ciò che in un tale cortocircuito finisce per esplodere è, appunto, l’idea di una opposizione seccamente dicotomica tra quei due poli, insieme opposti e complementari, che sono l’astratto e il concreto: il piano della teoria e il piano della prassi.

3. L’“attenzione fluttuante” come ri-attivazione del “tra-due”

Tenendo dunque conto delle non-decidibili tensioni inerenti al modo stesso in cui Freud tematizza l’idea di “attenzione fluttuante”, Jullien fa convergere la sua analisi sulla messa a fuoco di un nodo concettuale preciso. E cioè sul riconoscimento del fatto che, nel concreto articolarsi della relazione psicoanalitica, il senso profondo del percorso terapeutico deve essere ravvisato innanzitutto nell’idea del «rimettere in gioco». Qui, infatti, la nozione di “gioco” designa – scrive l’autore – lo «spazio libero che bisogna ripristinare o liberare dall’inceppamento, perché le cose possano di nuovo “muoversi”». Perché qualcosa, insomma, possa tornare ad «accadere» (ivi, p. 130). Si tratta, dunque, di *disfare* ogni monolitismo, rimettendo in movimento, e restituendo così all’incompiutezza del divenire, tutto ciò che nella vita mentale del soggetto è stato bloccato e irrigidito, ostruito e reso disfunzionale.

Sotto questo aspetto, la valenza “silenziosamente” trasformativa che è possibile ascrivere alla pratica psicoanalitica, la sua capacità cioè di produrre una “de-coincidenza” rispetto alla presunta fissità del dato, consiste nel ri-aprire, *dall'interno stesso* dell'immanenza, una possibilità di accesso al nuovo. E cioè a quell’“inedito”, o a quell’“inaudito”, che fa tutt’uno – ci sembra di poter dire – con il non-ancora-pensato: con il non-ancora-propriadamente-compreso. Promuovere la “de-coincidenza del dato” equivale, infatti, a “disincagliare” l’esistente, ossia a de-solidarizzarlo da se stesso (cfr. Jullien, 2019, trad. it. pp. 9-20). Significa, cioè, introdurre quella “linea di fuga” che, operando al modo di una faglia o di una fenditura nella compattezza del dato, nella sua sterile omogeneità, ha la virtù di *restituire all'accesso la sua ampiezza*: la vastità, virtualmente sterminata, della latitudine semantico-espressiva che gli compete. Si tratta, insomma, di ripristinare quella condizione di «vitalità» che, per Jullien, coincide con la dimensione della «viabilità» (Jullien, 2014a, trad. it. p. 112). Ma il punto è che a rendere possibile questa *ri-apertura del transito* è proprio la capacità da parte del soggetto di “far lavorare”, cogliendole tempestivamente e insieme valorizzandole, le risorse euristico-esplorative che sono implicite nella dimensione del “tra-due”: nel suo continuo affiorare in quanto spazio che si qualifica per il suo carattere logicamente non-localizzabile e non-assegnabile. Potremmo anche dire: in quanto spazio che non si lascia definire in termini di “essenza” e di “proprietà”, e che proprio per questo risulta irriducibile al piano dell’*in sé*.

L’“attenzione fluttuante” dell’analista costituisce, allora, una delle modalità privilegiate attraverso le quali lo spazio sempre sospeso e oscillante del “tra-due”, lo spazio cioè dischiuso dall’interazione cooperativa tra termini che propriamente si *co-costituiscono* – che acquistano un senso, dunque, solo in virtù di quella loro reciproca *messa in tensione* che è, al contempo, una loro reciproca *messa in prospettiva* –, può essere restituito alla possibilità di un dispiegamento “intensivo”. Alla possibilità, cioè, di un dispiegamento “fecondo” e “avventuroso”. E questo con la consapevolezza che è proprio la dimensione del “tra-due”, la sua attivazione, a liberare la possibilità dell’incontro e del confronto. La possibilità, dunque, del reciproco “misurarsi”, e insieme del reciproco “smarcarsi”, di quei termini che, di volta in volta, vengono posti in reciproco “scarto” fra loro. Il che, evidentemente, impedisce a quegli stessi termini di “riposare” come qualcosa di saldamente sussistente *in sé e per sé* (*auto kath’auto*). E questo perché, nella distanza generata dallo “scarto” – in quello spazio di “gioco” e di “riflessività” che è tale *solo* in ragione del suo sottrarsi a ogni chiusura nella quiete immobile dell’identico –, ciascuno dei due termini coinvolti nella relazione resta continuamente sospeso all’alterità dell’altro: al suo interminabile apparire come istanza debordante e dislocante, fessurante ed espropriante.

Da questo punto di vista, e con riferimento alla figura del paziente, l’efficacia terapeutica della relazione analitica consiste nel restituire all’esistenza la possibilità di *far lavorare* lo “scarto”: la possibilità, cioè, di «*continuare ad avanzare*» (ivi, p. 101) procedendo per “de-fissazioni”. Si tratta, insomma, di riattivare la capacità dell’analizzato di rispondere – ma potremmo anche dire di “cor-rispondere” – all’incitamento del mondo: la sua capacità di “ri-mettersi in fase” con l’impermanenza del divenire. Dal punto di vista dell’analizzante, invece, “ri-attivare il *tra*”, e dunque “ri-mettere in gioco”, significa innanzitutto sapersi *affidare all’immanenza*, volendo con ciò indicare la capacità di “porsi in ascolto” delle sue risorse inesprese. In questo senso, a essere enfatizzata è innanzitutto la *qualità* della postura attenzionale e meditativa che l’analizzante è in grado di adottare nella messa in atto delle sue diverse strategie di intervento. Quelle medesime strategie attraverso le quali l’analizzante è chiamato a rendere semanticamente produttivo il suo stesso *ritrovarsi implicato nelle cose*.

Questo “sapersi affidare all’immanenza”, allora, può essere vantaggiosamente interpretato nel senso di un lasciare che il lavoro analitico via via compiuto nel corso del tempo, con tutti gli sforzi che di volta in volta ha richiesto – sforzi che consistono nel favorire, nello stimolare il mutamento, senza però costringerlo all’interno di un assetto teorico-normativo preordinato con esattezza –, si faccia promotore di quella “influenza” che tuttavia è tale, paradossalmente, proprio in ragione della sua virtù di procedere *sponte sua*. Il che significa: proprio a motivo del suo essere in grado di propagarsi e infiltrarsi, nell’ambiente, secondo una modalità che è, al contempo, invasiva e pervasiva. Una modalità, questa, che Jullien caratterizza mettendo in campo nozioni, quali ad esempio l’idea di “pregnanza” o l’idea di “atmosfera”, che pure sembrano sfuggire alla possibilità di una chiara definizione in termini logico-concettuali.

In questo quadro, è quantomai significativo il fatto che lo stesso Freud – ricorda Jullien – inviti lo psicoanalista a “preparare” l’analizzando instaurando, nel contesto della relazione, una sorta di *atmosfera di influenzamento*. A delinarsi, così, è una dinamica trasformativa che appare irriducibile all’idea di un percorso logico-consequenziale: a quell’idea cioè di “linearità”, e insieme di necessità “causale”, da intendersi come costrizione legiforme, che tradizionalmente si esprime nella nozione epistemica di “metodo”. Quella tratteggiata da Jullien, infatti, è un’idea di “trasformazione” che, al di là di ogni pretesa di ridurre l’esperienza alla purezza decorporeizzata di un quadro logico-categoriale arbitrariamente pre-arrangiato e sovrainposto al sensibile, si realizza piuttosto nella forma di una “transizione” per *affioramento* e per *autodispiegamento*. Siamo parlando, cioè, di una trasformazione che “accade” al modo di una autentica “maturazione”. Una maturazione che deve poter sopraggiungere

– osserva Jullien – *per inclinazione propria*, e cioè nella forma di un passaggio, logicamente non-deducibile, dall’invisibile al visibile, o dall’implicito all’esplicito.

Il che, è importante ribadirlo, presuppone comunque il lavoro preparatorio compiuto “a monte”, al livello cioè delle “condizioni”. Presuppone, insomma, l’esistenza di un “terreno” già efficacemente e opportunamente “dissodato”. Ma il punto è che a contrassegnare un tale lavoro di preparazione deve essere, innanzitutto, la sua capacità di indurre lo sviluppo di una “presenza” che sia *diffusa, sottile e insinuante*. Nel suo essere dunque irriducibile a ogni ipostatizzazione, e cioè a ogni determinazione reificata, una tale “presenza” è qualcosa la cui apparizione non si lascia definire meglio che nei termini di un silenzioso “penetrare” e di un altrettanto tacito “propagarsi”. Ciò che la contraddistingue, in definitiva, è il suo farsi incontro *per disseminazione*: il suo accadere per il favore di spostamenti sotterranei, o nella forma di una irradiazione emanativa (cfr. *ivi*, pp. 71-92). In questo quadro, il compito assegnato all’analizzante consiste nella sua disponibilità a riconoscere quell’intreccio mobile di significati che affiora, in modo esemplare, attraverso la pratica della “libera associazione”. Nel contesto di questa pratica, infatti, la parola dell’analizzando rimanda «in modo tanto più preciso e pertinente all’origine del sintomo», e dunque all’implicito del non-detto (ossia al rimosso), «quanto più lo fa al coperto, innocentemente e da lontano» (*ivi*, pp. 129-30). Sotto questo aspetto, il tratto saliente della postura adottata dall’analista deve consistere, in primo luogo, nella sua capacità di “accogliere” e di “lasciar passare”: *lasciar-passare* il tempo; *lasciar-passare* i significati o i contenuti via via emergenti; *lasciare* che il passaggio, con le sue «deviazioni» e i suoi «capovolgimenti» (*ivi*, p. 91), ma anche con i suoi continui transiti dal latente al patente, resti aperto e percorribile. Si tratta, insomma, di *lasciar essere* la fluidità del “processo”, senza mai “forzare” il suo svolgimento, ma al contempo senza mai disinteressarsene: senza mai abbandonarlo a se stesso.

Si può allora osservare che, in questa paradossale congiunzione di “cura” e “de-presa”, ossia di “vigilanza” e “de-fissazione”, il sopraggiungere (per l’analizzato) di una rinnovata occasione di fioritura del senso è qualcosa che si affida alla capacità che il lavoro analitico deve avere di “assecondare” e “assistere”, *a mano a mano*, lo sviluppo dell’intero processo. Si affida, cioè, alla sua capacità di promuovere, con lo scioglimento delle aderenze “patologiche” accumulate nel tempo, la messa in risalto delle “evidenze” via via spontaneamente affioranti nella tessitura della relazione analitica. A delinarsi, così, è un’idea di “disponibilità” che, se per un verso implica la rinuncia al controllo, in quanto pretesa di sublimare la contingenza-opacità dell’empirico nella necessità-trasparenza del concet-

to, per altro verso non si risolve mai in una condizione di mera passività. Non si traduce mai, cioè, in una forma di rinuncia “ascetica” e rassegnata: in un abbandono docilmente acquiescente alla brutta fatticità del già-dato.

4. “Obliquità” e liberazione del possibile: la *metis* come strategia del senso

Ricompresa dunque in termini di “disponibilità”, l’idea di “attenzione fluttuante” è qualcosa che, più in generale, chiama in causa – e che porta, anzi, in primissimo piano – la questione stessa del senso. Con la fondamentale precisazione, però, che qui a essere in gioco è un senso concepito non già come possesso stabile e definitivo – come una datità, insomma, della quale il soggetto possa aspirare ad appropriarsi del tutto e una volta per tutte –, ma piuttosto come “sfida”. Il che equivale a dire: un senso concepito come “rischio” e come “scommessa” (cfr. Garroni, 2020, in part. pp. 238-60). A profilarsi, in definitiva, è l’idea di un senso da intendersi come confronto sempre rinnovato con l’alterità del reale, con la sua indisponibilità alla teoria, e quindi come garanzia (pur sempre precaria) che il vivente è chiamato di volta in volta a conquistare e a ri-conquistare, *nell’inquietudine, contro l’inquietudine* (cfr. Garroni, 1995², in part. pp. 262-83). Pensare l’“attenzione” in termini di “disponibilità” significa, allora, interrogarsi sulla possibilità di un *conferimento di senso* che sappia farsi carico dell’esigenza di promuoverne incessantemente il transito, e dunque di mantenere sempre alto il “livello di guardia”. Col che, evidentemente, si sta alludendo al rischio, sempre incombente, di sclerotizzare quel medesimo “senso”, via via faticosamente e contingentemente realizzato dal soggetto, nella chiusura di una “struttura di significato” che si pretende invece esaustiva e totalizzante, ultima e conclusiva.

Tenendo dunque conto di quanto s’è detto finora, appare legittimo affermare che una tale esigenza di *vigilare sul transito*, da intendersi appunto come esigenza di promuovere una *liberazione del possibile*, si rivela tanto più inderogabile – e tanto più aspro, per tutti e per ciascuno, si fa il compito di mantenersi davvero alla sua altezza – quanto più l’esistente si offre a noi come uno scenario nel quale il senso appare investito da quei processi di livellamento, contrazione e canalizzazione (cfr. Montani, 2007, pp. 85-120) che – come oggi esemplarmente accade, a motivo delle tendenze mercificanti e spettacolarizzanti tipiche dell’attuale mondo globalizzato e post-capitalistico – si traducono in un suo impoverimento e, in definitiva, in un suo svuotamento. A questi processi di omologazione del senso, infatti, corrisponde un “blocco” delle sue possibilità di espansione: delle sue possibilità di ri-articolazione e di rigenerazione. Il risultato, allora, è una riduzione dell’immanenza a vuota esteriorità: a una sorta di

apparenza senza più apparizione. Potremmo anche dire che il risultato è una riduzione dell'apparenza al rango di "superficie" priva ormai di ogni "profondità". Una superficie, insomma, incapace di trascendere se stessa (cfr. Di Giacomo, 2016).

Ebbene, è proprio sotto questo profilo che l'altra nozione oggetto del presente articolo, quella cioè di *metis* – l'intelligenza astuta e versatile di cui parlano M. Detienne e J.-P. Vernant in un loro importante e ormai "classico" volume –, può far valere produttivamente le sue risorse. Risorse che si rivelano, comunque, sempre preziose lì dove a essere in gioco è la possibilità, per il soggetto, di dare corso a un'azione che sia pragmaticamente efficace, che si possa definire cioè "ben riuscita", all'interno di un ambito, quello eminentemente *doxastico* della contingenza, che si presenta invece come una dimensione costitutivamente "ribelle": come un ambito irrimediabilmente eslege e irregolare. Quello incarnato dalla contingenza, infatti, è un territorio per definizione sempre riottoso: sempre refrattario all'incontro con l'unità di un senso che possa legittimamente avanzare, rispetto all'instabilità e alla pluricontradittorietà dell'empirico, una qualche pretesa di compiutezza e di normatività. Nell'indagine da loro condotta sul tema della *metis*, Vernant e Detienne riconoscono in questa peculiare forma di intelligenza un autentico «modo del conoscere»: un «insieme complesso, ma molto coerente, di atteggiamenti mentali, di comportamenti intellettuali, che combinano l'intuito, la sagacia, la previsione, la spigliatezza mentale, la finzione, la capacità di trarsi d'impaccio, la *vigile attenzione*, il senso dell'opportunità, l'abilità in vari campi, un'esperienza acquisita dopo lunghi anni» (Detienne, Vernant, 1999, trad. it. p. xi, corsivo mio).

Abbiamo a che fare, dunque, con una forma di intelligenza che riesce ad affermarsi, nella mobilità e nell'incompiutezza del contingente, proprio per la sua capacità di mantenere un grado elevato di duttilità e di malleabilità nella relazione con l'esperienza: con le innumerevoli sfide che questa implica. A caratterizzare la *metis*, infatti, è il suo tenore tipicamente elastico e flessibile: la sua capacità di operare secondo un «continuo movimento di bilancia», e cioè nella forma – scrivono i due autori – di un «incessante andare e venire tra poli opposti» (ivi, p. xii). Così concepita, la nozione di *metis* tende a coincidere, per molti versi, con quella di "efficacia pratica". *Metis*, infatti, è l'abilità che consiste nel saper attendere l'*occasione propizia*, quella cioè che permette – nel contesto, ad esempio, di una competizione – di "avere la meglio" sull'avversario. Ma *metis* è anche l'abilità che il soggetto mostra di possedere nel momento in cui riesce a "fare presa" su una situazione che risulta attraversata da forze contrarie: da forze in reciproco attrito tra loro. In questa prospettiva, ciò che la nozione di *metis* designa è la capacità che il vivente ha di trasformarsi e

di adattarsi a una realtà di per sé multiforme e non-controllabile: è la facoltà, insieme emotiva e cognitiva, di mettere in campo quegli espedienti e quegli stratagemmi – quei *mechanemata* – che permettono al soggetto di capovolgere *in proprio favore* una situazione in prima battuta ostile e svantaggiosa.

Non a caso, secondo la lettura che ne propongono Vernant e Detienne, l’eroe della *metis* è, per eccellenza, Odisseo. Quel medesimo Odisseo che, per Omero, com’è noto, si contraddistingue in primo luogo per il suo carattere *polymetis* e *polytropos*. Ma a simboleggiare questo tipo di intelligenza, che è “talento” e “destrezza” nell’uso del pensiero, e che per ciò stesso mette in gioco in modo flagrante le risorse euristico-esplorative dell’attenzione, sono anche le immagini della “volpe” (per la sua abilità nel trarsi d’impaccio), del “polipo” (per la sua capacità di irretire la vittima nelle sue spire, fino a paralizzarla) e del “granchio” (per la configurazione “ambigua” del suo corpo, caratterizzato dalla compresenza simultanea di orientamenti divergenti: le tenaglie rivolte all’esterno e le zampe rivolte, invece, verso l’interno). Il significato profondo della *metis* deve essere rintracciato, allora, proprio in questo nodo che viene a stringersi tra *obliquità* e *ambiguità*: tra la capacità, da parte dell’uomo, di procedere “di sbieco”, o “di traverso”, e la sua capacità di rendersi duplice e ambivalente nel confronto con una realtà sempre refrattaria rispetto alla possibilità di *darne ragione* in termini logico-intellettuali. Per avere dunque la meglio all’interno di un mondo ostile e inafferrabile, il soggetto impegnato nella “sfida del senso” deve essere in grado di rendersi ancora più inafferrabile: ancora più ambiguo e sfuggente.

È proprio questa, insomma, la peculiare strategia messa in atto dalla *metis*: al polimorfismo e all’impermanenza del mondo fenomenico il soggetto *ankylometes*, l’uomo cioè “dalla mente torta e ricurva”, è in grado di far corrispondere la versatilità di una postura pratico-cognitiva che sa farsi altrettanto ondeggiante e fluttuante, altrettanto elastica e flessibile. Il che, in modo esemplare, si realizza attraverso l’adozione di quell’andatura non-lineare, e insieme di quell’approccio multiprospettico e multifocale, che permettono al soggetto di *aprirsi simultaneamente a tutte le direzioni*. Di qui, allora, la valenza in qualche modo paradigmatica assunta da quella figura simbolicamente densissima che è il polipo rappresentato nella celebre brocchetta minoica di Gurnià: quel polipo *polyplokos*, “tutto scorci e spire”, nel quale Carlo Diano ha ravvisato – persuasivamente – una delle espressioni eminenti della cosiddetta “logica dell’evento”, incarnata appunto dalla figura di Odisseo, e che lo stesso Diano distingue dalla logica della “forma”, personificata invece dalla figura “a tutto tondo” di Achille. Al polimorfismo chiaroscurale di Odisseo, capace di aderire costruttivamente alla mutevolezza dell’evento, la figura di Achille oppone, infatti, la

compattezza di un *ethos* uniformemente illuminato da quella luce eterna e immutabile della “forma” che è, in quanto tale, necessità e spazialità, e che per ciò stesso si oppone alla contingenza e alla temporalità dell’“evento” (cfr. Diano, 1993, in part. pp. 58-65).

Ma, in particolare, a richiedere l’andatura tipicamente obliqua della *metis* è una situazione rispetto alla quale il soggetto impegnato nell’azione si rende conto di dover procedere, *nello stesso tempo*, “senza possibilità di previsione” (non potendosi affidare al rigore di una modellizzazione astratta e univocamente determinata), e “senza improvvisazione” (come avviene allorché il soggetto, pur sapendo di non poter essere davvero “preparato” rispetto alla sfida che di volta in volta gli si presenterà, è comunque in grado di adottare strategie che gli consentono di non farsi trovare neppure completamente “disarmato”; cfr. Jullien, 2014a, trad. it. p. 74). Sotto questo profilo, a funzionare come termine di paragone particolarmente istruttivo, per Jullien, è ancora una volta il caso della pratica psicoanalitica. Al suo interno, infatti, l’analizzante deve operare con l’obiettivo di smantellare, o di sconcertare, quelle resistenze post-traumatiche consolidate che, nella ripetizione coattiva delle dinamiche nevrotiche immanenti al funzionamento della vita psichica dell’analizzato, finiscono per condizionarlo, tanto da impedirgli di “fluire” liberamente. E l’analizzante è chiamato a fare questo proprio tenendo conto della circostanza che tali resistenze, dal cui superamento appunto dipende la “dis-ostruzione” di una vita psichica bloccata dal prevalere dei meccanismi di rimozione e di censura del desiderio, si qualificano per il loro carattere non soltanto “nascosto” e “ignoto” ma anche “multiforme”.

Ma, più in generale, quella espressa dalla nozione di *metis* è una modalità di relazione tra mente e mondo nel cui contesto ciò che davvero conta non è affatto la legalità uniformante del concetto – sempre impotente di fronte all’irrompere destabilizzante della *tyche* –, ma piuttosto il “modo di affrontare la cosa”, vale a dire: il tenore qualitativo dell’azione. Non già il “che cosa”, dunque, ma piuttosto il “come”. Nel caso della *metis*, infatti, un ruolo dirimente è giocato innanzitutto dalla capacità che il soggetto ha di inserirsi, consapevolmente, *all’interno del processo*: dalla sua capacità di aderirvi in modo “complice” e “solidale”, camaleonticamente, adottando via via posture e movenze che sono, sì, “elasticamente speculari”, ma che insieme risultano anche produttivamente “deformanti” rispetto all’oggetto della competizione⁹. Ancora una volta, allora, ciò che davvero *fa la differenza* è la presa in carico, da parte del soggetto, di quanto appartiene

9. Mi avvalgo qui di alcune importanti notazioni che Corrado Bologna introduce nella sua introduzione all’edizione italiana di una raccolta di saggi di K. Kerényi, *Nel labirinto*: cfr. Kerényi (1983, pp. 7-29).

all’ordine dell’individuale e del singolare: l’incontro con il loro carattere non-sussumibile, con la loro non-ripetibile unicità.

Ma il punto è che questa adesione alla mutevolezza del contingente non si traduce mai in quella che Jullien chiama una «sottomissione che arena»: in una «sottomissione [cioè] priva di intelligenza, smarrita, che si chiude ciecamente e senza prospettiva nella particolarità del caso affrontato» (Jullien, 2017, trad. it. p. 75). Al contrario, procedere nel segno della *metis* significa prendere le mosse dalla comprensione dello specifico *potenziale di situazione* esibito all’opera dal contesto nel quale, di volta in volta, ci si trova ad agire, e tenendo appunto conto della sua insopprimibile singolarità. Si tratta cioè di partire, nella profilatura della propria strategia operativa, dalla comprensione dei “pieni” e dei “vuoti” che sono immanenti alla concretezza di quella medesima situazione, come pure dalla comprensione delle “linee di forza” e delle tensioni interne che la attraversano. E questo, avendo di mira l’individuazione di un punto d’appiglio, di un angolo d’attacco o di un margine di manovra, che possa rivelarsi operativamente vantaggioso e fecondo.

Sotto questo aspetto, l’obliquità della *metis* consiste nella capacità di reagire alle difficoltà via via emergenti, trovando di volta in volta – e, per così dire, “strada facendo” – le soluzioni pragmaticamente più idonee per disinnescarle. Di conseguenza, alla frontalità sempre potenzialmente autodistruttiva dello scontro diretto e del “faccia-a-faccia” esplicito (“distruttivo” proprio perché rende il soggetto “localizzabile” e, quindi, “raggiungibile”), la *metis* sostituisce un procedere *sinuoso*: un andamento, cioè, che si nutre di aggiramenti e sviamenti, di dilazioni e differimenti. A caratterizzarla, infatti, è quel procedere in modo “laterale” e “indiretto” – quel procedere, s’è detto, di “sbieco” – che, deviando dalla prevedibilità dei percorsi lineari, e sottraendo dunque all’avversario la conoscenza della propria posizione, favorisce il suo disorientamento, nel senso che lo inibisce nelle sue capacità di reazione, fino a spossarlo della sua capacità difensiva, o comunque intaccando pesantemente tale capacità. Questa sostituzione dell’obliquità alla linearità ha dunque la virtù di mettere l’avversario “fuori gioco” non già attraverso il compimento di un’azione esplicitamente distruttiva – vale a dire: non già attraverso un’iniziativa diretta, nella quale è sempre possibile “arenarsi” e “impantanarsi” (cfr. Jullien, 2014a, trad. it. p. 42) –, ma valorizzando piuttosto le risorse implicite in quel movimento ondivago e fluttuante che finisce per minare l’avversario dall’interno, immanentemente, fino a destrutturarlo.

L’efficacia della *metis*, allora, risiede esattamente in questo: l’esito favorevole viene dal soggetto conquistato, paradossalmente, attraverso una continua oscillazione tra manifestazione e ritrazione, ossia tra presenza ed evanescenza. Potremmo anche dire: attraverso la messa in atto di quell’ap-

proccio “di traverso” che permette di “rimanere insondabili” agli occhi del nemico, che rende cioè sempre sfuggente, e di conseguenza sempre inquietante, la propria presenza sul campo di battaglia (quale che sia, di volta in volta, la specifica natura di questo “campo di battaglia”). *Rendersi insondabili* vuol dire, dunque, rendere sempre sorprendente, e per ciò stesso potenzialmente inesauribile, la propria potenza di attacco. Con riferimento allo scontro verbale, ad esempio, questo triplice nesso che viene appunto a istituirsi tra “obliquità”, “insondabilità” e “inesauribilità” si traduce nella circostanza per cui «mantenendo sempre qualcosa di più da dire [...] la critica porta in sé il principio di un’oscillazione senza fine; può continuare ad avanzare strisciando, non arriva mai in fondo ai propri meandri». «L’*approccio di traverso*» – continua Jullien – «da un punto di vista strategico, si traduce in *implicito*, dal punto di vista del discorso; l’*obliquità* della traiettoria sfocia nella *profondità* del senso» (Jullien, 2011, trad. it. p. 49). Ciò è dovuto al fatto che uno dei tratti distintivi della *metis* va rintracciato nella capacità, da parte del soggetto, di mantenere il proprio gesto a uno stadio, per così dire, permanentemente *incoativo* e *suggestivo*. Si tratta, cioè, della sua capacità di trattenersi in quella condizione appunto indecidibilmente sospesa tra la presenza e l’assenza che finisce per trasformare il rapporto antagonistico in un processo sempre aperto. Ecco, dunque, sulla base di quali presupposti si può affermare che anche l’«*invettiva*» è un’«*arte*»: «grazie alla sua obliquità» – osserva, infatti, Jullien – «l’attacco verbale possiede quel “resto” o quel “sovrappiù”, che ne assicura la profondità, lo apre su di un al di là e *ci dà da cercare più oltre*» (ivi, p. 50, corsivo mio).

Qui, allora, a riapparire è ancora una volta quella nozione di “disponibilità” che l’*approccio* obliquo della *metis* ha in comune – secondo Jullien – con la nozione di “attenzione fluttuante”. Agire nel segno della *metis* significa, infatti, saper “restare senza posizione”: significa essere in grado di rimanere “a monte” di ogni configurazione attualizzata, con l’obiettivo (ad esempio) di indurre l’avversario a esporsi e a “venire allo scoperto”, prendendo posizione sul campo prima di noi. Questo saper “restare senza posizione” è dunque, nello stesso tempo, l’espressione di un sapersi “mantenere all’erta”. E cioè di un saper persistere in quello stato di vigile “reattività” che, come tale, implica una indefinita apertura del soggetto al *mostrarsi del possibile*: al farsi incontro della sua ulteriorità. Con ciò, insomma, si sta alludendo alla capacità che il vivente deve avere di rimanere sempre disponibile all’incontro con l’improvviso sopraggiungere di una qualche possibilità di “de-coincidenza”. Una possibilità, questa, che la sua azione – di volta in volta – avrà contribuito, sì, a stimolare e a preparare, ma che poi, di per sé, ha la virtù di “sgorgare”, o di “esalare” nella forma di un “travaso” (cfr. Jullien, 2017, trad. it. pp. 137-56), dall’immanenza stessa della situazione: dall’interno stesso della sua trama fenomenica.

Nota bibliografica

- DESIDERI F. (2011), *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Raffaello Cortina, Milano.
- ID. (2018), *Origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma.
- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (1999), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974).
- DIANO C. (1993), *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, prefazione di R. Bodei, Marsilio, Venezia.
- DI GIACOMO G. (2016), *Arte e modernità. Una guida filosofica*, Carocci, Roma.
- GARRONI E. (1995²), *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2005), *Immagine. Linguaggio. Figura. Osservazioni e ipotesi*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2020), *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, introduzione di S. Velotti, Castelvecchi, Roma (nuova ed.).
- JULLIEN F. (2002), *Il saggio è senza idee, o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino (ed. or. *Un sage est sans idée*, Éditions du Seuil, Paris 1998).
- ID. (2011), *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, Grecia*, a cura di P. Fabbri, Mimesis, Milano-Udine.
- ID. (2014a), *Cinque concetti proposti alla psicoanalisi*, Editrice La Scuola, Brescia (ed. or. *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Grasset & Fasquelle, Paris 2012).
- ID. (2014b), *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. *L'écart et l'entre*, Éditions Galilée, Paris 2012).
- ID. (2017), *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano (*De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Éditions Gallimard, Paris 2015).
- ID. (2018), *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Bernard Grasset, Paris.
- ID. (2019), *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, traduzione di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 2017).
- ID. (2021), *L'inaudito. All'inizio della vita vera*, traduzione di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Linouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 2019).
- KERÉNYI K. (1983), *Nel labirinto*, a cura e con introduzione di C. Bologna, traduzione di L. Spiller, Bollati Boringhieri, Torino.
- MALAFOURIS L. (2016), *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London.
- MONTANI P. (2007), *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma.
- SCHAEFFER J.-M. (2015), *L'expérience esthétique*, Gallimard, Paris.

Didattica della filosofia

Una piccola *agora* filosofica. L'esperienza didattica in un Istituto professionale di *Nunzia Sanfilippo**

Abstract

This short essay aims to discuss the spread of the “right to philosophy” to all students. The teaching of philosophy in all upper secondary schools is considered necessary. This contribution is intended to retrace the various stages of a philosophy project carried out in a vocational school, so as to present an operational proposal to make this kind of teaching available in schools that do not usually provide it.

Keywords: Philosophy, Vocational School, Learning, Philosophize, Operational Proposal.

1. Premessa

Come ben noto, in Italia l'insegnamento della filosofia è previsto soltanto per alcune scuole secondarie di secondo grado, nello specifico i Licei. La sua mancata estensione agli altri indirizzi, professionali e tecnici, è una scelta che nasce dall'idea pregiudiziale secondo cui la filosofia, intesa come *corpus* rigido di cognizioni espresse per mezzo di un rigoroso codice disciplinare, sia inaccessibile ai “profani”, vale a dire a coloro che non abbiano acquisito una formazione strettamente umanistica e che, quindi, sarebbero privi delle basi disciplinari propedeutiche all'apprendimento della disciplina. Ciò determina, inevitabilmente, una concezione elitaria della filosofia, la quale sarebbe riservata soltanto ad alcuni studenti, escludendo dal canale istituzionale l'altro tipo di istruzione superiore.

* Dottoranda di ricerca, Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze della formazione; nunziatina.sanfilippo@phd.unict.it.

È interessante notare come nel gennaio del 2018 siano stati presentati gli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia*¹, i quali avevano come obiettivo quello di portare l'insegnamento della filosofia, attraverso moduli extracurricolari, anche negli Istituti tecnici e professionali, al fine di garantire a tutti gli studenti delle scuole secondarie di secondo grado lo sviluppo del pensiero critico.

Ma dal 2018, per quanto soddisfacenti e incoraggianti siano stati alcuni risultati ottenuti in quei pochi contesti d'applicazione, che hanno visto la filosofia come esperimento laboratoriale, la disciplina risulta essere ancora appannaggio di pochi. Il documento non ha trovato né una applicazione concreta, né dei riferimenti legislativi che lo rendessero potenzialmente attuabile. L'Italia, da questo punto di vista, sembra essere indietro rispetto ad altri Paesi, come la Francia o la Germania, che hanno ben compreso come l'approccio filosofico sia fondamentale per formare la persona e che la privazione di questo tipo di studio rappresenti una discriminazione. Il governo francese ha stabilito che a partire da settembre 2021, l'insegnamento della filosofia sarà previsto all'ultimo anno ed esteso a tutte le scuole francesi.

Recentemente il tema è ritornato in auge grazie al convegno *Etica e Intelligenza artificiale*, organizzato da Aspen Institute con Tim e Intesa Sanpaolo a Venezia. Numerosi sono stati gli autori che hanno ribadito l'importanza di abbracciare la tecnologia, ma soprattutto di preparare la cittadinanza digitale che sarà chiamata a gestirla sapientemente e a guidarla senza paura. È necessario «insegnare alla gente a fare domande, non solo a schiacciare un pulsante», ha affermato Alberto Sangiovanni-Vincentelli, che insegna Electrical Engineering and Computer Science all'Università di Berkeley, e nella stessa occasione il ministro Bianchi ha reso pubblica l'idea di voler portare la filosofia negli Istituti tecnici e professionali.

Indubbiamente la proposta del ministro è tutt'altro che innovativa; chi si occupa di didattica della filosofia sa bene che le radici di questa proposta risalgono al lontano 1970, anno a partire dal quale si è avviata un'intensa e mai conclusa discussione sul ruolo e sugli spazi della filosofia in seno ai *curricula* delle scuole superiori, argomenti che hanno richiamato in causa anche l'esigenza di una riforma degli ordinamenti della scuola secondaria di secondo grado e la delicata questione dei modelli didattici per l'insegnamento della filosofia (cfr. Vigone, Lanzetti, 1987).

L'idea di voler estendere la filosofia al di fuori dei Licei è stata ripresa rispettivamente nel 1992 con la Commissione Brocca, nel 1997 con

1. Per la versione integrale del testo si consulti: <https://www.miur.gov.it/-/documento-orientamenti-per-l-apprendimento-della-filosofia-nella-societa-della-conoscenza>.

la Commissione dei 44 saggi di Berlinguer, per trovare ulteriore spazio negli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia* nel 2018. Risulta interessante notare come, a distanza di anni, le affermazioni del ministro sollevino non poche polemiche, visto il gran numero di autori e docenti che hanno preso parte al dibattito, plaudendo o criticando a gran voce la proposta. Il problema principale ruoterebbe intorno alle modalità di inserimento e di trasmissione della disciplina negli Istituti tecnici e professionali, le quali potrebbero risultare inadeguate.

Al di là delle diverse posizioni, però, bisogna comunque riconoscere come la decisione del ministro, quanto meno, abbia ricordato l'esistenza di un dibattito ancora aperto, l'attuale presenza di chi si batte per il ruolo formativo della filosofia, per il grande valore che possiede ai fini della crescita personale e politica del soggetto, in tal senso ne è un esempio il grande impegno profuso da tanti anni dalla SFI.

Meritevole di attenzione, difatti, è il *Documento finale del Convegno nazionale SFI*, tenutosi a Ischia, il quale già nel 1997 denunciava come scelta antidemocratica la mancata estensione della filosofia nelle scuole tecnico-professionali: «se la globalità della persona ci sta a cuore, allora non può essere negato a nessuno il diritto di collocarsi a pieno titolo nella storia, acquisendo strumenti di giustificazione della propria visione del mondo e fondata dalle proprie opzioni» (AA.VV., 1997, p. 14). Riflessioni che precedono gli *Orientamenti* del 2018, che ci consentono di prendere coscienza come ormai da troppi anni si discuta sull'idea di estendere l'insegnamento della filosofia a tutte le scuole secondarie di secondo grado, perché la sua assenza presso alcuni Istituti ha un significato non indifferente: è la chiara affermazione della deprivazione di un diritto.

2. La filosofia come “diritto di tutti”

Che la filosofia, con la sua grande valenza etico-politica, rappresenti una grande risorsa per la nostra società è fuor di dubbio, il problema principale, però, sembra essere sempre lo stesso: se da una parte se ne riconosce il grande valore, dall'altra vi è l'incapacità generale di concepirla come un “diritto” che, legato al diritto di espressione, al diritto al dialogo, al diritto alla partecipazione politica e sociale, diventa “diritto alla crescita e alla formazione umana”.

La filosofia è per essenza libera attività del pensiero, essa si origina spontaneamente e in maniera inconsapevole nei soggetti, da qui la sua profonda naturalezza e intima appartenenza all'uomo. Come afferma Veca, introducendo uno studio di Nagel, potremmo serenamente affermare che «gli esseri umani sono essenzialmente animali filosofici: animali per i quali hanno significato i problemi filosofici» (Nagel, 2014, p. IX).

Perché le questioni filosofiche nascono propriamente nell'ordinarietà della vita, nel momento in cui il soggetto incontra un'aporia e prova una forma di sconcerto egli è spinto a riflettervi sopra "liberamente", difatti

le nostre capacità analitiche sono spesso altamente sviluppate prima che abbiamo imparato gran che sul mondo, e intorno ai quattordici anni di età le persone cominciano a pensare per conto loro ai problemi filosofici – su quello che esiste davvero, se possiamo conoscere qualcosa, se qualcosa è veramente giusto o sbagliato, se la vita ha qualche significato, se la morte è la fine. Si è scritto per centinaia di anni su questi problemi, ma *il materiale filosofico grezzo viene direttamente dal mondo, e dalla nostra relazione con esso, non dagli scritti del passato*. Ecco perché quei problemi si ripresentano continuamente nella testa della gente che non ha letto nulla in proposito (ivi, pp. 5-6).

Ma il diritto alla filosofia non si esaurisce nel diritto alla *libera attività del pensiero*, ma si estende anche al diritto all'*educazione al libero pensare*, ovvero al diritto di avere la possibilità di accedere a percorsi formativi istituzionali che, attraverso metodi e strumenti, consentono il concreto esercizio del ragionamento dialogato.

Il diritto alla filosofia dovrebbe dunque essere garantito a tutti, perché collegato a esso vi è la garanzia del libero accesso a uno spazio "naturale" in cui le persone pensano liberamente.

La verità è che ci interroghiamo ancora sulla "formalizzazione di questo diritto", quando ciò non dovrebbe essere necessario, perché

chiunque voglia filosofare può farlo immediatamente e direttamente [...] la filosofia è la cosa più condivisibile del mondo. Nessuno può interdirne l'accesso. Quando si ha desiderio e volontà di filosofare, se ne ha il diritto. Esso è iscritto nella filosofia stessa (Derrida, 1990, p. 12).

Ma come aveva già notato Jacques Derrida nel lontano 1991, lo facciamo perché se esiste un diritto ci devono essere le condizioni per esercitarlo, ma in realtà, in maniera implicita, tale diritto è negato, perché non significativamente "produttivo", nel senso che non persegue l'utile e ciò che è redditizio.

Al di là dei motivi politici o religiosi, al di là dei motivi apparentemente filosofici che possono spingere a limitare il diritto alla filosofia, perfino a interdire la filosofia (ad una certa classe sociale, alle donne, agli adolescenti prima di una certa età, etc., agli specialisti di questa o quella disciplina o ai membri di questo o quel gruppo), anche al di là di tutti i motivi di discriminazione a questo riguardo, sta di fatto che la filosofia soffre dappertutto, in Europa e altrove, nel suo insegnamento e nella sua ricerca, di un limite che, sebbene non prenda sempre la forma esplicita dell'interdizione o della censura, tuttavia le produce, semplicemente in ragione della limitazione cui sono soggetti i mezzi per sostenere l'insegnamento e

la ricerca filosofica. Questa limitazione è motivata, non dico giustificata, sia nelle società di tipo capitalista liberale, socialiste o social-democratiche, per non parlare dei regimi autoritari o totalitari, con ragioni legate agli equilibri di bilancio che accordano la priorità alla ricerca e alla formazione alla ricerca cosiddetta, spesso giustamente, utile, redditizia, urgente, alla scienza cosiddetta applicata, agli imperativi tecno-economici, persino scientifico militari (Derrida, 2003, p. 42).

Che le nazioni siano attratte dall'idea fascinosa del profitto e che questa porti i sistemi scolastici ad accantonare quei saperi poco atti alla crescita del PIL non è un mistero, è un fenomeno noto a tutti e sul quale molti intellettuali si sono interrogati². Contro la crisi dell'umanesimo, sul suolo italiano, si ricorda l'*Appello per le Scienze Umane* di Asor Rosa, Esposito e Galli, pubblicato sulla rivista "Il Mulino" nel 2013. L'appello aveva il fine di denunciare la crisi dell'intero retaggio culturale italiano, poiché secondo gli autori si stava assistendo passivi al ripudio e al rigetto di tutto ciò che avesse a che fare con l'ambito umanistico, con la desolante conseguenza di una rimozione del passato e di una crisi del futuro. L'invito era quello di riacquistare la responsabilità del pensiero nei confronti della dimensione pubblica e del mondo, e la filosofia, in quella particolare situazione, necessitava di essere difesa dalla cannibalesca logica del capitale, poiché la sua più grande forza è proprio quella di essere immune alla aspirazione e al profitto, e quindi di essere libera. Ma secondo Illetterati (2015), gli appelli per la filosofia e la sua difesa, sicuramente legittimi, devono muoversi verso un discorso più ampio. Per spiegare la sua visione, egli riprende un episodio della storia di J. M. Coetzee, *L'infanzia di Gesù*, in cui Simon si trova in ospedale e un suo amico, Eugenio, gli porta i testi del suo corso di filosofia. Simon rimane sorpreso perché quei libri contengono discussioni filosofiche intorno a sedie e a tavoli, una filosofia che a lui non interessa. Quando l'amico gli pone la domanda «Che tipo di filosofia ti piacerebbe?», egli risponde «*il genere che ti scuote. Che ti cambia la vita!*». Il riferimento a questa storia parte dalla domanda: quando parliamo della necessità e del diritto di filosofia a cosa facciamo riferimento? A quella dei tavoli e delle sedie o a quella intesa come esercizio di vita di Pierre Hadot?, afferma l'autore. La filosofia deve essere capace di

2. Come afferma Nussbaum «l'ideale socratico si trova sotto duro attacco in un mondo orientato alla massimizzazione della crescita economica. La capacità di pensare e argomentare da sé appare a molti superflua, se tutto ciò che vogliamo sono risultati di natura quantificabile in termini commerciali» (Nussbaum, 2011, p. 65). I rischi a cui andiamo incontro sono quelli che già risultano tangibili, parlo della scarsa capacità di ragionamento, dell'inerzia, della povertà di spirito e dell'egoismo, che comportano problemi di intolleranza, di insicurezza, che tutte le società si trovano a fronteggiare. L'istruzione non può essere orientata unicamente al modello del mercato.

ripensare se stessa, cogliendo la varietà dei modi in cui essa si dà al mondo. Il filosofo ha dunque un compito importante, quello di interrogarsi perennemente sulla missione della filosofia.

Un filosofo è sempre qualcuno per il quale la filosofia non è *data*, qualcuno che per essenza deve interrogarsi sull'essenza e sulla destinazione della filosofia. E reiventarla. Bisogna ricordarlo anche se sembra grossolano o troppo evidente; perché si tratta di una situazione e di un dovere più singolari di quanto non sembri (Derrida, 2003, p. 29).

La filosofia non può più, nella attuale società e nella sua veste ufficiale, limitarsi a essere una nomenclatura di autori e teorie o una sorta di accelerata "dossografia".

Se dunque si parla dell'estensione del diritto alla filosofia e della sua riscoperta in termini civili, ancora una volta bisogna avviare un confronto fruttuoso per rinnovare la ricerca filosofica e il suo insegnamento. Non si vuole con ciò svuotare la disciplina della sua identità significativamente contenutistica o promuoverla come mero esercizio del pensare e dell'argomentare, altrimenti si confonderebbe con l'esercizio retorico-dialettico, ma promuovere un'esperienza di ricerca filosofica che tenga seriamente in conto la specificità degli indirizzi e il *background* degli studenti. Più volte è stata discussa l'idea di inserire, all'interno degli Istituti tecnici e professionali, dei curricoli più "agili" di filosofia, con un numero ridotto di ore e che consentano l'esperienza del filosofare. I contenuti potrebbero essere organizzati sotto forma di temi e problemi calibrati sulla specificità degli indirizzi, basati comunque sul dialogo con gli autori e con i testi, ma in maniera più definita e limitata. Indubbiamente queste riflessioni costituiscono opinioni discutibili, ma non si può non concordare quando si afferma che non basta più accusarsi l'un l'altro di distorcere o snaturare ciò che la filosofia è, in base agli approcci utilizzati. Non si tratta dunque di scegliere tra la storia della filosofia e la filosofia come pratica, bensì di optare per «una filosofia che sia in grado di mostrare in che senso anche l'interrogazione intorno ai tavoli e le sedie non riguarda solo i tavoli e le sedie, ma coinvolge più radicalmente il nostro rapporto con gli altri, con il mondo, con l'esistenza; al punto anche, caro Simon, da poterla cambiare» (Illetterati, 2015, p. 35).

3. L'esperienza didattica presso l'Istituto Alberghiero "S. P. Malatesta" di Rimini

Mossa dalle considerazioni sopra esposte e animata da una speranza, ovvero quella di vedere un giorno l'estensione del diritto alla filosofia a tutti gli studenti, durante l'anno scolastico 2019/2020 ho deciso di portare avanti il progetto *La piccola agorà*.

L'esperienza è stata svolta in una classe quarta del settore accoglienza dell'Istituto Alberghiero "S. P. Malatesta" di Rimini, per un totale di dieci ore e in collaborazione con la Prof.ssa Teresa Muraca, che ha approfondito gli argomenti inseriti nell'attività durante le ore di italiano, al fine di restituire ai ragazzi una visione contenutistica integrale.

Il progetto è nato dall'idea secondo cui la filosofia, inserita in un contesto scolastico come quello professionale, intesa non come illustrazione didattica dei contenuti bensì come ricerca in comune di risposte e domande, avrebbe assolto una funzione di tipo formativo/orientante stimolando processi di maturazione e di presa di coscienza, contribuendo ad alimentare la dimensione etico/valoriale per il vivere sociale e per lo sviluppo della ragionevolezza.

Il progetto, avviato per via sperimentale con una classe campione, ha avuto come obiettivo quello di utilizzare la filosofia come "dispositivo riflessivo", il quale ha consentito agli studenti di fermarsi un attimo per prendere respiro, di riflettere su temi importanti, di cooperare tra loro e di confrontare le loro diverse visioni del mondo.

Gli ancoraggi teorico-concettuali cui si è fatto riferimento sono i costrutti di *filosofia spontanea*³, di *comunità di ricerca filosofica*⁴ e di *pratica filosofica*⁵. Il percorso si è dunque ispirato a diverse metodologie come la

3. Ci si riferisce all'idea gramsciana secondo cui tutti gli uomini, in maniera consapevole o non, sono filosofi, poiché la loro visione della vita è data da tutto ciò che hanno assimilato sin dalla nascita: «[...] occorre piuttosto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono filosofi, definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", propria di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folclore"» (Gramsci, 1975, p. 1375).

4. Uno dei costrutti base della *Philosophy for children* è la trasformazione del gruppo classe, attraverso il dialogo socratico, in una comunità di ricerca, grazie alla quale si genera un percorso di *inquiry* collettiva. Il modello della comunità di ricerca è qui inteso come modello di mutuo apprendimento, poiché promuove diverse abilità e disposizioni: la capacità di formulare domande, di accettare critiche ragionevoli, di rispettare gli altri e sostenere le opinioni con ragioni convincenti (cfr. Cosentino, 2006).

5. Nella pratica filosofica la filosofia si spoglia delle vesti accademiche, ritorna al servizio della persona e sposa modalità non convenzionali del filosofare: da qui il variegato proliferarsi delle *philosophical practices*. La filosofia non è più concepita come disciplina caratterizzata da un linguaggio complesso, da contenuti di difficile interpretazione, espressi principalmente attraverso i testi di solenni pensatori e rivolta agli esperti, ma allarga il suo raggio di azione e coinvolge diversi destinatari. Dall'idea della filosofia come possesso senza proprietà e come diritto esteso a tutti ne segue anche l'ampliamento dei possibili fruitori, i quali, per fare qualche esempio, diventano bambini per la *Philosophy for children*, comuni adulti per la Consulenza Filosofica, detenuti in carcere per la Filosofia fuori le mura.

Philosophy for children di Matthew Lipman, la scrittura autobiografica di Duccio Demetrio e il Dialogo socratico di Leonard Nelson, ma è stato indubbiamente personalizzato.

Per quanto concerne lo svolgimento del percorso, proviamo a descrivere sinteticamente il modo in cui si è articolato. Sono stati scelti per ogni incontro i seguenti temi: amore, dolore e noia, solitudine, essere/apparire, dei nuclei tematici sui quali i ragazzi sono stati chiamati a riflettere, a discutere e a negoziare il significato attraverso la narrazione autobiografica e la lettura in comune di testi filosofici.

La scelta dei testi stimolo⁶, da utilizzare per gli incontri, è stata orientata dalla conoscenza approfondita del contesto classe, che ha permesso di rilevare i reali bisogni del gruppo, di calibrare la proposta e lo schema di svolgimento delle attività. I testi hanno avuto la funzione di avviare delle piste di ricerca, attraverso cui è diventato possibile alimentare il processo dialogico. È stato ritenuto opportuno affiancare ai testi di autore altri materiali quali: filmati, passi musicali e quadri.

Durante il primo incontro sono state illustrate brevemente le ragioni del progetto e le finalità, gli studenti sono stati rassicurati sul fatto che non sarebbero stati giudicati sulle idee che avrebbero proposto, ma è stato chiesto loro di partecipare con serietà perché l'attività richiedeva concentrazione. I partecipanti per ogni sessione si sono disposti in cerchio e sono stati chiamati a riportare in forma scritta l'idea che avevano del tema proposto o un'esperienza biografica che associavano a esso. Ci si è serviti dell'ausilio della narrazione autobiografica perché raccontare se stessi in forma scritta consente di rendere visibile l'idea che abbiamo della realtà, di confrontarla e ampliarla.

Il passaggio successivo è consistito nella lettura in comune delle produzioni scritte, che ha consentito una presa di coscienza e un confronto tra le diverse narrazioni. Ogni studente si è sentito libero di commentare e riportare quanto ha pensato, e gli insegnanti, in veste di facilitatori, si sono occupati di strutturare i tempi di intervento, di dare la parola a tutti e di aiutare chi parlava a esplicitare il proprio punto di vista in maniera oggettiva. In seguito, si è passati alla lettura di alcuni passi scelti, l'obiettivo era quello di imparare a pensare, ragion per cui i testi sono stati letti solo dopo aver scritto delle riflessioni personali, altrimenti gli studenti

6. Si riportano i passi dei testi scelti: per il tema dell'amore, Platone, *Simposio*, il mito delle metà (amore come nostalgia per l'unità perduta), Aristotele, *Etica Nicomachea*, tre specie di amicizia (amore come amicizia), Z. Bauman, *Amore liquido* (l'allentamento dei legami d'amore); per il tema del dolore, A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (la vita oscilla tra dolore e noia), Eschilo, *Agamennone* (il dolore che insegna); per il tema della solitudine, E. Cioran, *La solitudine*; per il tema essere/apparire, E. Fromm, passi scelti di *Avere o essere?*.

ne sarebbero stati influenzati. Infine, attraverso delle domande guida, gli studenti sono stati chiamati a esprimersi nuovamente in forma scritta. In questa fase è stato possibile notare come gli studenti abbiano rivisto e ripensato le loro idee dopo la discussione sugli autori letti.

4. Riflessioni finali

Credo che per chi opera all'interno della dimensione della filosofia la postura di umiltà sia sempre necessaria, da questo punto di vista indispensabile è cercare, nei limiti del possibile, di fare proprio il precetto socratico del diritto alla critica e quindi di mettere alla prova costantemente il proprio pensiero, mantenendo sempre una certa apertura alla conoscenza. Mettendo a fuoco alcuni dei momenti dell'itinerario percorso, non è sicuramente possibile parlare di un esperimento caratterizzato dal rigore scientifico né tantomeno dall'ortodossia di un metodo vero e proprio, ma è anche bene precisare che non ha nemmeno rappresentato una semplice chiacchiera tra amici al bar. Il mio è stato un umile tentativo di presentare la filosofia, in maniera semplificata, a studenti che ne ignoravano l'esistenza, e di fornire uno spunto a chi come me cerca una proposta operativa per consentire l'accesso della disciplina in luoghi che non la prevedono.

Valutare l'esperienza non è sicuramente un compito semplice, i risultati possono essere valutati nel lungo tempo perché, per parafrasare Bodei, la filosofia ha un effetto ritardato, bisogna aspettare che le idee ricevute, quelle parole inizialmente mute, inizino a parlare, che si "scongelo i pensieri"⁷. Ciò che però è possibile rilevare è l'entusiasmo trapelato dalle loro considerazioni che, brevemente, in maniera sparsa di seguito riporto.

Nonostante le difficoltà iniziali, dovute principalmente alla comprensione delle regole e del metodo, gli studenti hanno mostrato un grande coinvolgimento e un lodevole impegno. Mossi dalla curiosità hanno provato a interpretare con sguardo critico, e devo dire mai giudicante, i loro pensieri e quelli degli altri: «Prof., io tempo fa una cosa del genere non l'avrei mai detta, tanto la consideravo banale», così ha commentato una studentessa durante la seconda sessione.

È stato molto apprezzato il processo partecipativo che si è generato all'interno del gruppo, questo ha permesso loro di conoscersi come "persone pensanti" meritevoli di rispetto.

7. «Raccontano gli antichi di una città immaginaria in cui le parole si congelano per il freddo e poi col caldo si scongelano, così che gli abitanti sentono d'estate quel che si sono detti d'inverno. La favola si riferisce alla filosofia, forma di sapere a effetto ritardato, che richiede tempo per essere assimilata: ciò che sul suo conto si apprende da giovani resta in noi come congelato e si capisce solo col crescere, a contatto con i problemi di volta in volta incontrati» (Bodei, 2005, p. 2).

Entrare nella dimensione del pensiero condiviso ha consentito loro, in un certo senso, di superare la fase dell'individualismo e di mettere a fuoco la realtà da punti di vista diversi, di sviluppare la capacità di sentire e pensare a partire da una prospettiva altra. Alla base di questo processo, come direbbe Lévinas, c'è stato il riconoscimento della loro parzialità, che sviluppa una forma di responsabilità verso l'altro⁸: «Ho scoperto una nuova me! *Con i temi della vita sono in grado di ragionare meglio*. E ho anche scoperto gli altri, pensavo di conoscerli, ma in realtà non conoscevo il loro pensiero». L'esperienza ha creato un contesto che ha permesso loro di far emergere qualità mai usate perché sconosciute.

Ciò che colpisce è come i temi di filosofia non siano stati interpretati come dei freddi tecnicismi, bensì concepiti sin da subito come questioni perfettamente aderenti alla persona, ricordo l'affermazione di uno studente: «è come se quando parliamo di sti filosofi si scavasse un po' nel nostro essere, io torno a casa e sento una cosa dentro, e poi ci ripenso».

Affermazioni come questa non dovrebbero sorprenderci, perché collegano uno degli elementi più rappresentativi della filosofia, l'attenzione costante ai fatti e la sua profonda aderenza alla vita quotidiana.

Molti degli studenti sono rimasti sorpresi dall'esistenza di pensieri che pensavano di non possedere, è chiaro come questa breve esperienza di pratica filosofica li abbia aiutati a diventare consapevoli di alcuni punti di osservazione sulla realtà. Uno dei benefici e delle funzioni della pratica filosofica, difatti, è proprio la chiarificazione ed espressione dei propri pensieri.

Fare filosofia in circolo, riflettere con gli altri e ad alta voce, ha permesso loro di scoprire e di esternare la "propria filosofia spontanea", che sebbene risulti essere indubbiamente legata al senso comune, ha trovato l'occasione, attraverso la riflessione condivisa, innanzitutto di essere esplicitata e poi di essere validata, soppesata.

Spero che l'esperienza qui riportata possa essere da stimolo a quanti come me avvertono l'urgenza dell'estensione della filosofia al di là dei Licei, a chi intende avviare percorsi di pratica filosofica presso gli Istituti tecnici e professionali, perché la pratica filosofica è indubbiamente uno strumento di partecipazione e di emancipazione della persona. I risultati, nei più disparati settori, confermano come la pratica filosofica insegni a non sentirsi appagati dalle chiacchiere quotidiane, dalla banalità, ma a sondare in maniera autonoma le idee, le norme, e quindi a superare ogni forma di dogmatismo. La pratica filosofica costruisce strumenti intellettuali, promuove la riflessione sui valori e sui principi, come è stata recentemente definita dall'UNESCO è principalmente una scuola di libertà (cfr. Goucha, 2007).

8. Per approfondire il senso profondo del volto si veda Lévinas (2016).

A quanti ritengono che l'estensione della filosofia ai tecnici e ai professionali sia impensabile e fuori contesto, forse è il caso di ricordare che

Il nucleo della filosofia sta in certe questioni che lo spirito riflessivo umano trova naturalmente sconcertanti e il modo migliore per cominciare lo studio della filosofia è pensarci sopra direttamente. Una volta fatto ciò, si è nella posizione migliore per apprezzare il lavoro di altri che hanno cercato di risolvere gli stessi problemi [...]. Il principale interesse della filosofia è mettere in questione e comprendere idee assolutamente comuni che tutti noi impieghiamo ogni giorno senza pensarci sopra (Nagel, 2014, p. 6).

Nota bibliografica e sitografica⁹

- AA.VV. (1997), *La filosofia nella scuola di domani. Sul riordino dei cicli scolastici: valutazioni, proposte, interventi*, Convegno nazionale 25-26 settembre 1997, Ischia-Napoli, in "Bollettino della Società filosofica Italiana", 162, pp. 14-6 (<https://www.sfi.it/files/download/Bollettini/BOLLETTINO%20162.pdf>).
- BODEI R. (2005), *Una scintilla di fuoco. Un invito alla filosofia*, Zanichelli, Bologna.
- COSENTINO A. (2006), *Professionalità riflessiva: il dialogo filosofico nella formazione del gruppo come comunità di ricerca*, Relazione al convegno CNR, Roma, 15-16 maggio (https://www.centroculturagiovanile.eu/wpcontent/uploads/2018/07/Cosentino_Dialogo_filosofico_cdr.pdf).
- DERRIDA J. (1990), *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris.
- ID. (2003), *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, il Melangolo, Genova.
- GOUCHA M. (ed.) (2007), *Philosophy, a school of freedom: teaching philosophy and learning to philosophize; status and prospects*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris (<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154173>).
- GRAMSCI A. (1975), *Quaderni del carcere*, II, Quaderno II, Einaudi, Torino.
- ILLETTERATI L. (2015), *Essere giusti con la filosofia*, in AA.VV., *Dibattito sulla cultura umanistica*, dicembre 2013-settembre 2015, Associazione MondoDomani, pp. 34-5 (https://mondodomani.org/associazione/wp-content/uploads/2020/03/cultura_umanistica.pdf).
- LÉVINAS E. (2016), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano.
- NAGEL T. (2014), *Una brevissima introduzione alla filosofia*, il Saggiatore, Milano.
- NUSSBAUM M. (2011), *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna.
- VIGONE L., LANZETTI C. (a cura di) (1987), *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società filosofica italiana*, Laterza, Roma-Bari.

9. Ultima data di consultazione dei siti: 7 marzo 2022.

Spazio recensioni

Recensioni

E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa 2019, 128 pp., € 14,00.

Emidio Spinelli appartiene alla terza generazione della ricezione di Jonas: se la prima ha letto le opere separatamente e la seconda ne ha indagato la coerenza, la terza generazione è interessata all'ampliamento del *corpus* jonasiano attraverso i testi provenienti dal *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz. A un tempo editore scientifico, traduttore e commentatore, l'A. ci presenta lo Jonas professore e specialista di filosofia antica, grazie alle traduzioni tanto di opere inedite del *Nachlass* – *Hans Jonas. Sulla sofferenza* (in "Ragion pratica", 15, 2000, pp. 33-52) o *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e nozione di Dio* (il Melangolo, Genova 2001) – quanto del corso che Jonas tenne nel 1970 alla New School for Social Research (*Problemi di libertà*, Arago, Torino 2010). È inoltre responsabile del secondo volume dell'edizione critica di prossima pubblicazione: *Zeit und Freiheit: Über den Geist der Antike und Spätantike*. Spinelli è, dunque, uno dei pilastri di questa terza generazione. In *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas* ci mostra lo Jonas-professore in un lavoro serrato, dallo stile denso e conciso, in cui le note a piè di pagina – così come i riferimenti interni – sono spesso decisive per gettare luce su di un lato poco conosciuto di Jonas, quello di professore di filosofia antica.

Obiettivo Platone. Un simile titolo può sembrare un invito a lettori e studenti: "andiamo dritti a Platone" grazie alla lettura ricca di sfumature di Jonas. Non soltanto Jonas permette di comprendere Platone, ma Platone permette di illuminare la via mediana aperta da Jonas.

Piuttosto che tentare una lettura esaustiva, l'A. seleziona temi e testi di Jonas da cui emerge la sua costante relazione con Platone. I tre incontri

sono incastonati l'uno nell'altro: Platone-Spinelli-Jonas. Spinelli, passando in esame gli archivi Jonas, giunge al livello più intimo di un Hans Jonas scrittore e professore, seduto alla sua scrivania a New Rochelle. Dattiloscritti o manoscritti, con annotazioni o cancellature, gli archivi restituiscono infatti il pensiero vivo di Jonas.

Spinelli presenta i corsi su Platone negli ultimi due capitoli: il capitolo III (*Introduzione a Platone*), dedicato alle Lezioni su Platone, e il capitolo IV (*Platone sistematico*), inserito nei suoi *Major Systems of Philosophy*. Il luogo dell'incontro è la New School for Social Research di New York; il tempo quell'*annus mirabilis* che fu il 1963; l'azione è la frequentazione ininterrotta di Platone. Jonas aveva allora 60 anni. Aveva tenuto il corso di Storia della filosofia nel semestre primaverile, con il titolo *History of Philosophy: Plato, Aristotle and the Later Schools*, assumendo una prospettiva storica ma non filologica. Per Jonas, infatti, il filosofo è parte della domanda che pone e ogni risposta è legata a un nuovo inizio. Occorre ricominciare a filosofare da zero; vale a dire: occorre tornare sempre ai giganti del pensiero, e in particolare a Platone, per percorrere la strada della filosofia. Per questo Jonas legge scrupolosamente e instancabilmente i testi classici, pur aprendosi al fervore di domande nuove. Raccomanda quindi ai suoi studenti di tenere sempre Platone sulla scrivania come *sparring partner*. Spinelli nota che l'incontro tra i due filosofi risale al 1921, quando Jonas si trasferì a Friburgo per studiare, certo, con Husserl e Heidegger, ma anche con Jonas Cohn, che teneva lì un corso sul *Teeteto*. Jonas trova così in Platone un dualismo moderato, che contrasta con il radicale dualismo cartesiano e che gli permette quindi di opporre l'idealismo moderno all'idealismo platonico sul piano epistemologico, ontologico e pratico. Per Platone la separazione tra l'intelletto e gli oggetti esterni non è incolmabile, perché essi si trovano in un rapporto di continuità e il sensibile partecipa dell'intelligibile. Questo idealismo platonico contrasta con lo spirito moderno di opposizione e di rivolta, caratteristico di un idealismo soggettivo segnato dal disprezzo del soggetto per il mondo. Al contrario, la conoscenza platonica presuppone una forma di amore e di affinità, l'amore dell'essere che assicura il legame tra il conosciuto e il conoscente.

Il secondo corso si concentra sulla nozione di sistema filosofico ed è pubblicato nella *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas (Philosophische Hauptwerke, II/2: Ontologische und wissenschaftliche revolution. Ontological and Scientific Revolution, Hrsg. von J. P. Brune, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2012, pp. 199-273)*. Jonas distingue la sottigliezza del sistema platonico dalla sistematicità più forte di Descartes o degli atomisti. Secondo la lettura di Jonas, Platone propone dunque un sistema come totalità ordinata (*kosmos*) e un'armonia di parti, senza opposizione né fratture.

I primi due capitoli evidenziano l'importanza della tesi di Spinelli: Platone è l'interlocutore privilegiato di Jonas per pensare la trascendenza umana senza scissioni e, a questo riguardo, il ruolo centrale della vita filosofica. Nel primo capitolo, intitolato *Alcune considerazioni preliminari: metodo, orizzonte, oggetto*, l'A. studia il rapporto di Jonas con il passato in generale e più specificamente con Platone. Il suo approccio si contrappone ai grandi affreschi jonasiani che sintetizzano l'epoca gnostica, le questioni etiche proprie della civiltà tecnologica, le teorie antiche (contemplative) o moderne (strumentali) della conoscenza. Su questo punto, Spinelli non è evidentemente jonasiano. Nel secondo capitolo, intitolato *Fra le pagine di Jonas*, l'A. si propone di presentare alcuni snodi centrali delle *Memorie* (cfr. H. Jonas, *Memorie*, trad. it. P. Severi, il Melangolo, Genova 2008). Spinelli identifica nei profeti, nell'ebraismo moderno e in Kant i tre pilastri del pensiero di Jonas, ma – cosa più originale – afferma che Platone ne è il fondamento sotteso per le questioni del divino e della creazione, che passa attraverso il mito. Su questo sentiero stretto tra due precipizi in cui il mito avanza, Jonas non intende dunque rinunciare alla ragione o cedere all'irrazionalismo, bensì proporre un altro registro di comunicazione e spiegazione. Egli proietta una realtà concreta e percepita, che cerca la propria verità, in una concezione globale delle cose, secondo la sua celebre concezione olistica e funzionale.

Questo lavoro rinnova dunque il pensiero di Jonas in un duplice senso: presentando, da un lato, opere inedite e poco conosciute, ma anche offrendone, dall'altro, un'interpretazione di singolare perspicacia.

Nathalie Frogneux

F. Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2021, 571 pp., € 38,00.

Proviamo a ricostruire, alla ricerca di una prospettiva unitaria, l'ampio, articolato e riccamente documentato lavoro di Fabio Minazzi in un'ottica epistemologica.

Il pensiero dà inizio alla sua avventura con Socrate e, poiché sa di non sapere, ricerca l'altro da sé ma, ben presto, svela a se stesso la propria complessità.

Aristotele coglie la distinzione tra «un piano semantico [...] il piano del *significato* ovvero quello concettuale per cui tramite noi pensiamo qualche cosa attraverso l'elaborazione [...] di un concetto» (p. 56) e il piano apofantico nel quale la connessione di concetti diversi in un enunciato apre al confronto con la realtà e, quindi, al problema della verità.

Nei logici medioevali l'analisi del rapporto tra pensiero, linguaggio e realtà si approfondisce: la parola, in quanto «segno decisamente convenzionale» possiede una «investitura *ad significandum*» in virtù della quale «può, appunto, *denotare*» sicché «al contempo, ogni termine significa il proprio referente e lo denota (*supponit pro*)» (pp. 62-3). La «connessione tra concetti e referenti si attua attraverso [...] l'*intenzionalità*, con la quale, appunto, applichiamo determinati significati a particolari referenti» (p. 58). Ma la verità, nel suo confronto con il reale/oggettivo, diventa problematica: si consolida la contrapposizione «tra i realisti platonici ed i nominalisti più o meno radicali»: per i primi, i termini del discorso si riferiscono a un «*eidōs* eterno», per i secondi a «concetti intesi quali generalizzazioni induttive prodotte [...] a partire dalle esperienze sensibili» (p. 63).

Una ricomposizione si attua nella felice intuizione metodologica di Galilei, per il quale non solo ogni conoscenza certa è il risultato di “sensate esperienze” e “necessarie dimostrazioni”, ma il pensiero rivendica anche la capacità di possedere/conoscere l'oggetto esaminato attraverso una verifica fondata sulla tecnologia che costituisce quel *medium* tra «mondo della natura e mondo della libertà, mediante il quale il nostro pensiero riesce a collocarsi *tra le pieghe* del mondo naturale dando vita ad un oggetto, al contempo *naturale e artificiale*» (pp. 194-5).

Ma sulla fisica-matematica galileiana continua a pesare l'antica condanna aristotelica «di non riuscire affatto a risolvere il problema, decisivo, dello studio delle *morfologie* del mondo della nostra esperienza» (p. 185, cfr. anche p. 261), sicché la ricomposizione torna a essere minacciata da un empirismo che rischia di sfociare nello scetticismo.

La centralità dell'elemento teoretico si riafferma con la nuova «metodica trascendentalista» di Kant: il pensiero si configura come «una razionalità plastica [...] *strumento euristico di integrazione critica del reale*» (pp. 252-3), che si sgancia «dal riferimento privilegiato all'ambito della fisica-matematica» e si pone come elemento formale della conoscenza umana indagando «tre ordini trascendentali [...] ovvero [...] l'ordine descrittivo [...] dell'oggettività scientifica [...] l'ordine prescrittivo [...] della correttezza etica e delle regole normative [...] l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione, dell'autenticità e dell'utopia» (p. 384).

L'analisi kantiana è però viziata da una «“fissità” pregiudiziale» (p. 379) delle forme trascendentali, sicché in Hegel la ragione riacquista la sua storicità, ma paga il prezzo di una «disarticolazione complessiva della tricotomia critica kantiana» (p. 384) e della separazione del pensiero scientifico da quello filosofico.

Il dogmatismo con cui Comte afferma la centralità del sapere scientifico entra in crisi con la fisica quantistica e la teoria della relatività di Ein-

stein, che riafferma «la duplice e irrinunciabile polarità (galileiana) entro la quale sempre si costruisce il discorso scientifico [...] il polo empirico» e «il polo delle teorie astratte e ipotetiche» (p. 279).

Da questo programma si allontana il neopositivismo logico che vuole risolvere il piano teorico in quello fattuale, ma va incontro a una sconfitta, come dimostra «l'indebolimento progressivo della stretta e rigida verifica- zione viennese delle origini» (p. 429).

Entra in crisi anche la matematica: le geometrie non-euclidee fanno vacillare il suo rigore e la sua certezza, favorendo un «approccio rigorosa- mente formalistico» (p. 450) nel quale «assume un'importanza sempre più privilegiata il ruolo della coerenza interna di un determinato sistema ipotetico-deduttivo» (pp. 450-1). È la tesi di Hilbert, confutata da Gödel per il quale «ogni sistema formale rigoroso [...] non è tuttavia mai in gra- do di poter dimostrare, dall'interno del sistema, la sua propria coerenza» (p. 451).

Sul piano filosofico Antonio Banfi realizza un «ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo» (p. 385): il pensiero perde il carat- tere metafisico traendo alimento dal continuo confronto dialettico con l'esperienza sicché «le differenti forme della conoscenza sono intese come il frutto di un processo, sempre aperto e mai concluso, di risoluzione cri- tico-razionale dell'esperienza» (p. 392).

Il limite teoretico ed esistenziale del razionalismo critico banfiano sta in una «ascendenza spinoziana» (p. 519) che, volendo tutto comprendere e giustificare, si traduce in una «antinomia costitutiva tra ragione e vita» (p. 417), che gli allievi di Banfi cercheranno di superare, ciascuno nel proprio campo di ricerca.

Giulio Preti individua il limite di Banfi nella mancata «considerazio- ne critica del ruolo e della funzione che l'*intelletto* (il *Verstand* kantiano) svolge entro la costruzione analitica delle differenti forme del sapere» (p. 498) e «ricollega il *trascendentale* kantiano al concetto husserliano dell'*in- tenzionalità* e al dibattito scolastico-medievale sul *significato*» (p. 524). Il suo neorealismo logico sostituisce al vasto impero filosofico, costruito da Aristotele e ormai in dissoluzione, una pluralità di ontologie regionali, ciascuna delle quali coincide «con quel reticolato di significati con i quali si costruisce una teoria in grado di identificare, concettualmente, i propri "oggetti"» (p. 404). Si evidenzia così la prospettiva unitaria che si cercava: la filosofia diventa meta-riflessione, compito infinito al quale la consape- volezza antropologica assegna limiti e responsabilità.

Se Copernico ha scardinato la «assoluta centralità cosmica e antropo- logica» di cui godeva l'uomo (p. 289), «dopo Darwin sappiamo che l'uomo non è più al centro della vita» poiché «la differenza ontologica tra l'uomo e le altre forme viventi [...] non si può più collocare su un piano metafisi-

RECENSIONI

co-sostanzialistico, ma si radica, semmai, nella capacità di saper innestare, sulla storicità naturale, una seconda storicità umana».

L'uomo è, dunque, un «*animale culturale e simbolico*» (p. 289), sul quale, oggi più che mai, grava la responsabilità di associare alla propria intelligenza un «comportamento etico e illimitatamente compassionevole nei confronti di tutte le altre forme viventi che, con noi, condividono questa strana avventura che chiamiamo vita» (p. 153).

Alba Paladini