

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 238 – gennaio/aprile 2023



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, 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, corredata di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Editore: Carocci editore spa
Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2023: 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;

– con bonifico bancario sul conto corrente 000063545651 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8650, Via Abruzzi 6, 00187 Roma; codici bancari: CIN V, ABI 01030, CAB 03250 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: 978-88-290-1934-2

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel mese di maggio 2023 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Studi e interventi

- Enrico Berti: dalla storia alla teoresi,
una dialettica ancora valida? 7
di *Linda M. Napolitano*

- Economia, etica e politica nell'*Economico*
dello Ps.-Aristotele: tra l'età classica e l'ellenismo 29
di *Flavia Palmieri*

- Kant's Sublime and Contemporary Cosmology.
How the Two Modes of the Sublime Can Merge
Into One Experience 49
by *Giorgio Armato*

- Per una metafisica letteraria. Considerazioni a partire
da linguaggio e narrazione in Benjamin 69
di *Enrico Palma*

Didattica della filosofia

- E se per una volta ci divertissimo a fare una verifica?
Esperienze di didattica a distanza da ripetere 87
di *Maria Laura Marescalchi*

Spazio recensioni

- C. Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*,
rec. di Alessio Lembo 97

INDICE

M. Simons, <i>Michel Serres and French Philosophy of Science. Materiality, Ecology and Quasi-Objects</i> , rec. di Gaspare Polizzi	99
M. Oreggioni, <i>Filosofia tra i ghiacci. Viaggio nella fine di un mondo</i> , rec. di Sara Cantarelli	102
F. Lomonaco, <i>Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna</i> , rec. di Giulio Gisondi	104
Associazione Italiana Dislessia, <i>Insegnare filosofia agli studenti con DSA. Strategie inclusive per la scuola secondaria di secondo grado</i> , rec. di Veronica Natella	106
P. Sorcinelli, <i>Storie intime del corpo</i> , rec. di Ermando Ottani	109

Studi e interventi

Enrico Berti: dalla storia alla teoresi, una dialettica ancora valida?

di *Linda M. Napolitano**

Abstract

This article highlights what is arguably the unitary focus of the thought of the distinguished Aristotelian Enrico Berti, who passed away in early 2022. Two of his essays, from 1965 and 1986, re-propose the Aristotelian way of writing the “history of philosophy”: the dialectical discussion of current or possible theses on various topics aims to test their soundness and truthfulness, understood as resistance to refutation or incontrovertibility. This way of “rethinking the already thought” not only overcomes the alternative between “history” and “theoretical reflection” in the teaching of philosophy itself, but also expands to become pure complexity, total enquiry, which can never be resolved at the level on which we humans experience it, but theoretically requires openness to a “classical metaphysics”. Through this dialectical way of doing philosophy it might still be possible to counter the dulling of philosophical studies today.

Keywords: Enrico Berti, Aristotle, History of Philosophy, Dialectic, Classical Metaphysics.

1. Un lascito filosofico non facile da ricostruire

Enrico Berti, aristotelista di fama internazionale, storico della filosofia e Accademico dei Lincei, è mancato poco più di un anno fa, a inizio 2022. Si moltiplicano ora gli eventi in sua memoria, ai quali sono invitati molti di quanti, come me, hanno avuto la fortuna di averlo, molto tempo fa, tutor della propria tesi di laurea e d'iniziare poi sotto la sua guida la propria ricerca in filosofia¹. Riprendendo in mano per tali occasioni qualcosa della

* Professore ordinario di Storia della filosofia antica (in quiescenza) e presidente del Centro dipartimentale di ricerca “Asklepios. Filosofia e salute”, Università degli Studi di Verona, Dipartimento di Scienze Umane (DIPSUM); linda.napolitano@univr.it.

1. A Padova, nel 1975 (47 anni fa), ho discusso la tesi di laurea intitolata *Sul rapporto fra*

vastissima produzione di Berti, appare di primo acchito difficile, anche a chi si è formato sotto la sua guida, esplicitare un *focus* su cui mostri di far perno il suo pensiero: e ciò non solo per l'ampiezza dei suoi interessi e dei relativi contributi, o perché molti di questi si continuano opportunamente a ripubblicare, con revisioni, ampliamenti e pre- e postfazioni². La difficoltà sta in uno sbilanciamento fra la quantità del detto e scritto da Berti e la sua *qualità unitaria di fondo*: che proprio questa costituisca «un'eredità densa di futuro» – come recitava la locandina della Fondazione Lanza – è ammesso da tutti gli organizzatori degli eventi suddetti. Ma è poi difficile ridare questa qualità unitaria e proprio perché è dal suo lato – non da quello del tanto da Berti scritto – che semmai pende la bilancia: un tratto unitario di fondo lega infatti i suoi contributi, che riguardino Platone, Aristotele, Cicerone, Tommaso, Galileo, Heidegger o i filosofi analitici. E, proprio perché tale unità teorica emerge in tutti, chi provi a ricostruirla per darne conto avverte – nello scegliere un contributo e non un altro – di lasciar fuori qualcosa che comunque potrebbe esser importante: tanto più se rileggendo questo o quel contributo ritrovì un metodo che riconosce come proprio, un bagaglio formale appreso nella prolungata frequentazione con Berti, divenuto così abituale da essere ormai inavvertito perché visto come il solo valido e possibile.

Quello lasciatoci da Berti in eredità è *un modo di stare davanti ai testi filosofici*, di rileggerli e utilizzarli, non importa se il fine sia comprenderli per farvi sopra ricerca oppure trasmetterli ad altri in qualche ruolo docente. Mi pare per giunta un modo ancora lontano dall'esser scontato o anche solo diffuso fra i molti che pure studiano e insegnano gli stessi oggetti filosofici: tanto da andare incontro ancora a fraintendimenti, incomprensioni

matematica e dialettica in Platone, avendo come relatore proprio Enrico Berti e a correlatori il teoreta Franco Chiereghin e lo storico antico Franco Sartori; ho poi frequentato la Scuola di Specializzazione in Filosofia, lì allora attivata, e svolto attività come Ricercatore Confermato dal 1981 al 1998, sempre sotto la guida di Berti. Son stata ora invitata a partecipare a tre eventi in sua memoria: uno, subito dopo la morte, nel marzo 2022, organizzato dalla Fondazione Lanza (<https://www.youtube.com/watch?v=nc9sU7WLW48>); un secondo, il 10 gennaio scorso, all'Università di Macerata sull'Aristotele di Berti (<https://studiumanistici.unimc.it/it/site-news/eventi/eventi-2023/l2019-aristotele-di-enrico-berti>); e un terzo, il 22 febbraio scorso, a Padova, sulla sua eredità filosofica (<https://ilbolive.unipd.it/it/event/eredita-filosofica-enrico-berti>). Volumi collettanei si stanno preparando a cura di noi allievi, sparsi in tutta Italia, specialisti non solo di Aristotele e del pensiero antico e non solo storici della filosofia.

2. Un'utile *Nota biobibliografica* su Berti, con un elenco credo incompleto dei suoi titoli fra 1959 e 2002, figura in capo a Berti (2006); ripubblicano suoi saggi vari editori: è forse significativo che risulti ora non disponibile da Morcelliana il III vol. dei *Nuovi studi aristotelici* (Berti, 2008), sulla filosofia pratica, e che stia per uscire da Studium una ri-edizione dei *Saggi di filosofia pratica* (Berti, 2023).

e forse perfino ad alzate di spalle o rifiuti. E ciò nonostante il suo evidente prolungarsi oltre la morte di chi l'ha proposto e praticato e nonostante il fatto che – proprio nell'attuale disperdersi e opacizzarsi degli studi in filosofia – potrebbe invece ancora servire.

Se le ragioni appena elencate basterebbero a dissuadere chiunque dal provare a definire in breve l'eredità filosofica di Berti, l'averle una per una chiare e l'averle da subito esplicitate dovrebbe far perdonare il tentativo che qui faccio, il quale non può che avere la parzialità di un inizio. Devo anzitutto giustificare la scelta dei contributi di Berti su cui qui lavoro, tenendone però molti altri sullo sfondo: proprio perché scritti ad anni di distanza uno dall'altro, questi mi son parsi utili a delineare anche l'evoluzione del metodo in parola, il suo arricchirsi e precisarsi nel tempo.

Il primo contributo è *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*, *Prolusione* di Berti al Corso di Storia della filosofia antica presentata all'Università di Perugia nel marzo 1965³; il secondo è *Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele*, comparso la prima volta vent'anni dopo, nel 1986⁴. Ho sopra accennato però anche al *coté* didattico del metodo in parola: senza neppure osar richiamare il tantissimo ipotizzato, detto e scritto da Berti sulla didattica della filosofia (anche, fra il 1980 e il 1990, entro i lavori della Commissione Brocca), mi rifarò per questo anche al suo intrigante *Pensare con la propria testa?*, lezione tenuta al Corso di Metodologia dell'insegnamento filosofico nell'Ateneo padovano nel maggio 2004, uscito proprio sul “Bollettino della Società Filosofica Italiana” dello stesso anno e ora leggibile in varie raccolte: non mi pare infatti un caso che il primo e il terzo di questi contributi nascano *in un contesto di didattica della filosofia*, il che pare non separare il “far filosofia” per studiarla dal “far filosofia” per insegnarla ed evidenziare anzi fra essi un legame, che andrà a sua volta precisato⁵.

3. Il contributo, uscito negli “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia” 1964-65, pp. 163-83, figura ora in una raccolta di studi aristotelici: Berti (2012).

4. Uscito la prima volta nel volume collettaneo curato da Giuseppe Cambiano *Storiografia e dossografia nel pensiero antico* (Cambiano, 1986, pp. 101-25), il saggio figura ora nel 1 vol. dei *Nuovi studi aristotelici*, su epistemologia, logica e dialettica: Berti (2004a). Mi è però impossibile non rinviare – nelle note – ad altri contributi di Berti, certa comunque di lasciar fuori altre cose importanti da lui dette e scritte in merito a quanto provo qui a delineare.

5. *Pensare con la propria testa?* figura ora sia nell'Appendice di Berti (2006, pp. 281-94), sia in Illetterati (2007, pp. 5-18; citerò da questa versione più recente). Benché la didattica della filosofia sia a livello universitario riservata ai teoreti (SSD M-FIL/01) o agli storici della filosofia generale (SSD M-FIL/06), l'ho io stessa, da antichista, insegnata vari anni nell'Ateneo veronese e posso forse riproporre qualche riflessione su un metodo unitario occorrente per studiare e insegnare filosofia. La Commissione Brocca, attiva fra il 1980 e il 1990, aveva il compito di revisionare l'insegnamento nella Scuola Secondaria Superiore: sul contributo di

2. Un modo dialettico di far filosofia e storia della filosofia

Varie volte, nel qualificarmi non senza orgoglio una storica della filosofia antica, ho proposto a colleghi e studenti l’idea che, mentre fare (bene) storia della filosofia permette di far anche teoresi filosofica e di farla poi non proprio male, il complementare può non accadere e causare anche danni; il teoreta puro può – legittimamente – essere non interessato a “che cosa veramente abbia detto” il tale o talaltro filosofo passato, dunque alla storia della filosofia, e può perciò non farla: ma, non facendola, potrebbe non far neppure della buona teoresi. Un pensiero che continuo a creder vero ma che forse è temerario: non sempre, in effetti, è stato accolto bene⁶.

Più temerario ancora suona però quanto scriveva oltre 50 anni fa un Berti trentenne, già professore ordinario di Storia della filosofia antica:

La storia della filosofia mi interessa come una forma di ricerca della verità, cioè come ricerca nel passato di qualcosa che valga per il presente. Con questo non voglio negare la storicità della filosofia, cioè il suo presentarsi sempre in una situazione concreta e irripetibile, ricevendo da esso innumerevoli condizionamenti. Ma proprio l’adeguatezza di una filosofia a una determinata situazione storica ci può dare la misura della sua capacità di adeguarsi alla storia in generale. E quindi anche a quella situazione storica e concreta che è la nostra. Una storia della filosofia che non sia ricerca della verità, intesa come valore eterno, potrà interessare, ammesso che sia possibile, all’erudito o all’antiquario, ma non all’uomo che voglia esercitare integralmente la propria umanità. Quando chiedo dunque quale senso ha oggi studiare la filosofia antica, mi propongo di discutere quale sia la sua verità, che cosa essa possa ancora dire di valido all’uomo di oggi, quale importanza insomma essa abbia ancora per il nostro modo di pensare (Berti, 2012, p. 33, corsivi miei).

La posta qui messa in gioco è in effetti altissima perché bypassa la *vexata quaestio* storia *versus* teoresi semplicemente annullandola: la stessa stori-

Berti – in particolare sull’estensione dell’insegnamento della filosofia almeno a un biennio di tutti gli indirizzi – cfr. almeno il suo *La filosofia a chi e come insegnarla* (Berti, 1997), e la sua relazione *I nuovi programmi di filosofia nella proposta della Commissione Brocca* al Seminario per docenti di filosofia *Il sapere filosofico e gli altri saperi* (S. Margherita Ligure, marzo 1992, si veda <https://digilander.libero.it/eruffaldi/filosofi/filosofil.htm>). Non ho neppure provato a contare gli interventi di Berti e i rinvii alle sue proposte e attività nel “Bollettino della SFI”.

6. Ricordo un acceso dibattito con un’iscritta alla Magistrale veronese in Scienze filosofiche, che, convinta dell’inutilità di “pensare il già pensato”, dava legittimità al solo battere in filosofia vie nuove giungendo anche – diceva – a «mettere i baffi alla Gioconda» (formula presa da non so più quale *maître à penser* francese): non dubito che l’operazione sia legittima, ma non so quanto davvero poi sia utile se ignora che la Gioconda è stata dipinta senza baffi, o anche se crede irrilevante o impossibile appurare se in origine avesse i baffi, o perfino se esista un dipinto detto “Gioconda”. Quanto nuovo riesce infatti a essere un pensiero che non possa o non voglia stabilire più *rispetto a che cosa* lo è?

cità di un contenuto filosofico passato, «il suo presentarsi sempre in una situazione concreta e irripetibile» da cui è anche di certo condizionato, quanto più nel dettaglio e correttamente – vedremo come – sia ricostruita, può esibire e far enucleare tratti di *verità* che vi siano contenuti e che sono utilmente ripensabili anche in altri contesti storici, se non perfino sempre. L'impianto teoretico sotteso a tale approccio ammette sia che una verità percorra quella particolare storia che è *della filosofia* – dove la verità si esprime in forme diverse e in modo dinamico – sia che tale verità si leghi a una *umanità* di colui ch'è capace di far filosofia, anch'essa esercitabile in modi diversi nei vari momenti storici, ma in qualche modo reputabile un «valore eterno». Il divieto più netto a «ripensare il già pensato» non appare infatti mai storicamente neutro quanto pretende di essere e complementarmente – lo stesso Berti nota – «per fare storia della filosofia è necessario possedere almeno un concetto di filosofia» che consenta di ammettere o escludere dal suo ambito contenuti e autori (Berti, 2004a, p. 194)⁷. Vero tutto questo, certo chiarisce e serve esplicitare a se stessi per primi e ad altri poi quale sia il concetto di filosofia che guida la ricerca che si sta facendo, ch'essa pretenda di esser nuova oppure accetti umilmente e per quanto possibile di lavorare sul «già pensato», cioè appunto sulla storia della filosofia.

Nell'ammettere che in questa comunque stiano verità umanisticamente declinate e quindi da non ignorare, Berti esclude però tanto il modo classicistico quanto quello storicistico di affrontarla, precisando poi, in alternativa a questi, *un modo dialettico di far storia della filosofia*, che rimonta ad Aristotele e prim'ancora, seppur in modo meno consapevole ed esplicito, a Zenone di Elea, a Platone e al suo Socrate: è proprio tale modo *dialettico* di far filosofia e storia della filosofia (diverso, come subito vedremo, dalla dialetticità storicistica di stampo hegeliano) a inglobare poi strutturalmente in sé sia il tratto dell'*umanità*, sia il tipo e modo della verità volta a volta per suo tramite conoscibile.

Il classicismo, sorto nella seconda metà del Settecento dalle ricerche archeologiche di Winckelmann, idealizzando l'arte greca quale «unica rivelazione di una bellezza pura e incontaminata, l'incarnazione quasi di una

7. La notazione vale anche in sede didattica, dove centrale resta l'esortazione kantiana (da uno scritto «precritico» del 1765-66) a «pensare con la propria testa», per cui uno studente non dovrebbe imparare pensieri (*Gedanken*), ma imparare a pensare (*denken*). Berti sposa però l'acuta osservazione di Franca D'Agostini: «il problema di fondo nel tema del «pensare con la propria testa», è che se c'è una testa [...] essa difficilmente è propria o interamente propria» (D'Agostini, 2003, p. 275, corsivo dell'autore, in Berti, 2007, p. 8). Pur troppo ho talora avuto io stessa l'impressione che la rivendicazione esclusiva di un pensiero mai, prima, pensato celasse solo una banale e per me non scusabile ignoranza e il rifiuto della fatica di ovviarvi.

forma platonica» solo da imitare, trova sì un criterio unificatore nel nuovo approccio estetico del tempo, ma «resta pur sempre una conoscenza inadeguata di quello che effettivamente il mondo antico era stato, del clima spirituale, culturale e sociale, in cui erano state concepite le tanto esaltate opere dei Greci» (Berti, 2012, p. 34)⁸. Classicistiche sono anche alcune riprese del pensiero antico, letto attraverso la scolastica medievale, che vedono in esso il luogo dove tutti i problemi filosofici hanno già soluzione definitiva e che lo rendono perciò solo «oggetto di stanca e manualistica ripetizione», incapace di «stimolare a un'inesauribile e continua ricerca»⁹.

Opposto al classicismo è l'impianto storicistico, ossia – spiega Berti – «la persuasione che nessuna verità sopravviva alla storia, che ogni espressione dell'attività umana, in quanto attuata in un momento storico determinato, esaurisca in esso tutto il suo valore e debba considerarsi irrimediabilmente sorpassata e inattuale in ogni altro momento» (ivi, p. 35). Nata nell'idea illuministica di progresso, la persuasione di uno sviluppo rettilineo della storia è superata dallo storicismo romantico nella visione dialetticistica di Hegel, non quello giovane che ancora esaltava la grecità a modello di perfezione perenne, ma quello delle *Lezioni di storia della filosofia*: emerge qui la convinzione che le prime filosofie, ancora incapaci di distinguere fra natura e spirito, siano anche le più povere e astratte (quella greca perverrebbe appunto solo all'idea estetica della bellezza), mentre la filosofia più recente, quella del mondo cristiano-germanico, è per Hegel non solo la più nuova, ma anche la più ricca e profonda, capace di far finalmente sintesi delle pregresse opposizioni nella concezione del pensiero come spirito¹⁰.

L'altro saggio di Berti del 1986, *Sul carattere "dialettico" della storiografia dialettica di Aristotele*, inizia proprio ricostruendo il legame, in Italia, fra l'impianto dialettico hegeliano e l'idealismo di Rodolfo Mondolfo: nel saggio del 1925 *Veritas filia temporis in Aristotele*, questi dichiara che la storia aristotelica della filosofia, resa nella presentazione successiva e con-

8. Egli nota come lo stesso Winckelmann conoscesse poco le produzioni originali della scultura greca, da lui studiata piuttosto sulle copie ellenistiche disponibili in Italia. Segnala anche l'approccio classicistico a Platone di Schleiermacher, il quale però, cogliendo «l'unità indissolubile del contenuto dottrinale e della forma dialogica», aprì comunque la via a una miglior comprensione storica di Platone (Berti, 2012, p. 35).

9. Anche tale lettura si disinteressa alle vicende biografiche, alle inquadrature ambientali, ai nessi letterari, religiosi e politici della filosofia antica, «nell'esclusivo attaccamento al cosiddetto "nucleo teoretico" delle varie posizioni speculative» (*ibid.*).

10. Berti (ivi, pp. 36-7) con rinvio anche alla ricostruzione di Zeller *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* e ad alcuni storici di tendenza positivistica quali Tannery, Burnet e Gomperz, che leggono il pensiero antico come momento storicamente anteriore ma anche speculativamente inferiore (solo naturalistico e scientifico) rispetto a quello moderno.

catenata delle quattro cause in *Metafisica* A, non procede linearmente, né soltanto per aggiunte che via via accrescono il cumulo del patrimonio culturale. Si svolge invece dialetticamente, passando da una posizione concettuale alla negazione di essa, per la coscienza dell'insufficienza o inconsistenza sua, che si traduce in posizione di un problema; dalla quale, infine, la mente muove alla conquista nuova, con approfondita visione (Mondolfo, 1968, in Berti, 2004a, p. 176)¹¹.

Berti ricorda anche che quest'idea, di una corrispondenza fra il concatenarsi logico dei concetti e il loro emergere nella storia, è, per Mondolfo, «un lontano germe» della loro identità ravvisata poi da Hegel (tesi-antitesi-sintesi) e che non per caso Aristotele, come poi Hegel, avrebbe reputato la sua visione della realtà «piena e completa» (Berti, 2004a, p. 176). Mondolfo rinviava appunto al I libro della *Metafisica*, da molti, anche avversari di Aristotele, visto tuttora come primo esempio di storiografia filosofica; per Mondolfo importanti sono però anche l'inizio del libro II, dove si nota che alla scoperta della verità hanno contribuito anche coloro che hanno sbagliato (*Metaph.*, II 1, 993b11-9), e l'esordio del III (il cosiddetto libro delle aporie) che val la pena di citare per intero: Aristotele precisa infatti qui che vanno affrontati

anzitutto i <temi> intorno ai quali ci si deve trovare in aporia (ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὃν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον). Questi sono sia quelli intorno ai quali alcuni hanno avanzato opinioni diverse (ταῦτα δέ ἐστιν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες), sia, oltre a questi, qualcuno che eventualmente sia stato trascurato (κανέν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρερωμένον). Per coloro che vogliono uscire dalle aporie è di vantaggio lo svilupparle bene (ἔστι δέ τοις εὐπορῆσαι βουλομένοις προῦργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς), poiché la buona uscita dall'aporia consegue come soluzione alle difficoltà che in precedenza hanno suscitato l'aporia (ή γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί)¹².

Sulla lettura mondolfiana di questi testi, Berti rileva che vi sono indubbi affinità fra Aristotele e Hegel, soprattutto nell'intento di vedere nella sto-

11. Berti precisa che tale impostazione giunge a Mondolfo attraverso il filtro gentiliano e la rileva anche in importanti suoi studi successivi, dal 1942 al 1955 (Berti, 2004a, p. 177). Sulla lettura di Aristotele da parte di Mondolfo cfr. anche il saggio di Berti già del 1979, figurante ora in *Nuovi studi aristotelici* I (Berti, 2004b).

12. Berti (2004a, p. 177), con rinvio riassuntivo a *Metaph.*, III 1, 995a24-b4. Ridò però qui la trad. it. delle linee 995b25-9, dello stesso Berti (2017), con le nn. 1-4 di commento, p. 116. Qui nella *Metafisica* figura, quanto all'aporia, anche l'immagine di colui che non può liberarsi se non veda il nodo che lo lega e del giudice che può esprimersi meglio se senta entrambe le parti contrapposte. L'impostazione di Mondolfo sarebbe, secondo Berti, riprodotta anche da Croce e sarebbe divenuta un luogo comune nella letteratura italiana sul tema (Dal Pra e Sichirillo): Berti (2004a, p. 177, con le nn. 8-11).

ria della filosofia uno strumento imprescindibile per la ricerca della verità (lui stesso lo ammetteva nel saggio del 1965): però più profonde e vistose sarebbero le *differenze*, riguardanti proprio lo «svolgimento della storia della filosofia e la sua presunta dialetticità, nel senso hegeliano del termine». Alla lettura dialettistica di stampo hegeliano Berti oppone qui varie – basilari – precisazioni del modo dialettico di far storia della filosofia da parte di Aristotele: è utile ricordarle nel dettaglio.

Anzitutto lo svolgimento storico delle dottrine pregresse *non è per Aristotele unico e obbligato*, «cioè non consiste per nulla in una concatenazione necessaria fra dottrine, in cui la successione cronologica coincida, come vuole Hegel, con la stessa deduzione logica delle determinazioni dell’Idea, cioè della verità»: lo proverebbe anzitutto il fatto ch’egli espone più volte e in sedi diverse lo stesso tratto della storia della filosofia precedente (la presocratica o presofistica), ma «*adottando ogni volta un ordine di successione diverso e non rispettando sempre la giusta cronologia*» (Berti, 2004a, p. 178, corsivo mio). Pensatori a lui precedenti sono presentati – Berti esemplifica – in un certo ordine in *Metaph.* A (rispetto alla loro considerazione del tipo di causa), in un ordine diverso nel I libro della *Fisica* (rispetto alla quantità e qualità – mobilità o no – dei principi ammessi), in un altro ancora (rispetto alla visione del generarsi come alterazione o no) nel *De generatione et corruptione* e in uno ancora differente (rispetto alla visione dell’anima) nel *De anima*. In alcune di queste sedi alcuni filosofi figurano, in altre no e comunque «dal punto di vista cronologico siamo nel caos più completo, perché l’esposizione risponde ad altri criteri, di ordine non cronologico, ma [...] dialettico, in un senso del termine che non è quello hegeliano» (*ibid.*, corsivo mio).

Del pari basilare è la seconda differenza che Berti rileva rispetto a Hegel:

per Aristotele, lo svolgimento della storia della filosofia non avviene affatto attraverso la contrapposizione di opinioni diverse, di cui l’una sia la negazione dell’altra. Questa contrapposizione, nonché lo sviluppo delle conseguenze di ciascuna delle due opinioni opposte, cioè l’*aporia* e il successivo *diaporèsai*, sono per lui certamente indispensabili per giungere alla verità cioè all’*euporia*, ma non coincidono necessariamente con le posizioni assunte dai filosofi precedenti, anzi non vi coincidono quasi mai (ivi, pp. 178-99).

Altrettanto importanti sono i corollari che Berti ricava dal rilievo di questa differenza: anzitutto il fatto – esplicitato proprio nell’esordio di *Metaph.* III – che temi produttori di aporie, *da considerare tutti* da chi faccia storia della filosofia in questo modo, sono non solo quelli storicamente espressi («quelli intorno ai quali alcuni hanno avanzato opinioni diverse»), ma anche altri che siano stati trascurati, che espressi non siano stati mai («oltre

a questi, qualcuno che eventualmente sia stato trascurato»; 995a25-7). In secondo luogo, continua Berti, il fatto che le 14 o 15 aporie presentate in *Metaph. III* – quante e quali siano le sostanze, se siano sensibili o no ecc. – sono opinioni costruite dallo stesso Aristotele. Infine, il fatto che non sempre quella da lui indicata a soluzione dell'aporia rilevata è la sintesi delle prime due posizioni, cioè della tesi e dell'antitesi: è spesso una terza posizione che può prendere qualcosa dell'una o dell'altra oppure differenziarsi da entrambe, ma «che però non è la [loro] sintesi» (ivi, p. 179)¹³.

La lettura dialettica in senso hegeliano della storiografia filosofica di Aristotele è stata quindi rifiutata, soprattutto dopo – Berti ricorda – gli studi di Harold Cherniss: in *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* del 1935, questi ha chiarito come quel modo di far filosofia sia sì dialettico, ma

nel senso che la parola “dialettica” aveva per gli antichi Greci, in particolare per lo stesso Platone e per Aristotele [...] Aristotele usa le teorie dei predecessori *come se questi fossero degli interlocutori nei dibattiti artificiali da lui costruiti* al fine di far prevalere la propria filosofia; *le sue esposizioni storiche sono presentate come una lunga serie di dialoghi, in cui una teoria è posta contro l'altra in modo da mettere in luce le difficoltà di ciascuna* e presentare il sistema aristotelico come la soluzione di tutte (ivi, p. 188)¹⁴.

Tale metodo causerebbe secondo Cherniss le deformazioni, distorsioni, omissioni che Aristotele compie sulle tesi precedenti, ma egli lo lega correttamente alla tradizione dialogica di Platone e alla consuetudine greca del dibattito politico e giudiziario, con due interlocutori che discutono la propria tesi davanti a un pubblico deputato a giudicare e a consentire con quella apparsa migliore: non è perciò un caso che Aristotele – erede di tale postura che potremmo dire “agonistica” – discuta le tesi dei predecessori come li avesse a interlocutori in assemblea o in un processo, ponendo domande, esigendo risposte coerenti e pervenendo a conclusioni tratte dalle contraddizioni rilevate in quelle risposte¹⁵. Altri studiosi, dopo Cher-

13. Sulla comunemente ammessa “primogenitura” storiografica di *Metaph.* A Berti fa poco dopo un rilievo importante, condivisibile e credo poco noto: «l'unico testo che, in un certo senso, fa eccezione a questa regola [quella aristotelica di guardare i predecessori *in prospettiva teoretica e dialettica*] è proprio il 1 libro della *Metafisica* [...] in esso infatti Aristotele non si propone di costruire nessuna nuova teoria, ma giudica i suoi predecessori *alla luce di una teoria già posseduta* perché costruita altrove [nella *Fisica*], quella delle quattro cause» (Berti, 2004a, p. 188, corsivi e integrazioni miei).

14. Con rinvio (n. 13) a Cherniss (1935): questi chiama il metodo storiografico aristotelico «*aporetico*».

15. Le notazioni di Cherniss sono condivisibili (ho ricordato anch'io sopra, n. 12, il rinvio di Aristotele in *Metaph. III* alla prassi del processo), ma per Berti resterebbero di fatto

niss, hanno sottolineato la centralità della procedura dialettica nell'argomentare di Aristotele in sede fisica e metafisica, rilevando l'applicazione costante non del metodo apodittico pure teorizzato negli *Analitici*, ma semmai proprio di quello dialettico proposto nei *Topici*: dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Settanta tale lettura – Berti nota – è diventata perciò corrente, in Italia, Francia, Germania e Inghilterra¹⁶.

Attenzione particolare egli dedica però al saggio del 1963 di Martial Guérout, dal titolo *Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote*: è Guérout a notare come Aristotele non valuti i predecessori alla luce di un unico sistema (il suo, creduto migliore), ma – come ricordato poco fa anche qui – secondo il punto di vista specifico che ogni volta guida la sua discussione. Inoltre, pur rinviano a Cherniss, Guérout segnala due difetti della sua lettura, cioè l'incapacità di uscire dall'opzione storia/teoresi, e l'accentuazione, in Aristotele, di un approccio che – se avesse l'intento esclusivo o prioritario di far prevalere la sua posizione come la migliore e definitiva – sarebbe sofistico più che platonico. Le deformazioni rilevabili nell'esposizione di Aristotele risalgono però non al fine sofistico di vincere comunque, bensì al preciso procedimento logico adottato, in forza del quale egli deve sussumere le tesi pregresse entro quadri teorici «stabiliti a priori» (Guérout, 1963, pp. 434-45, in Berti, 2004a, p. 181, con le nn. 18-20). Precisa riassumendo Berti:

Aristotele vuole provare la verità della propria posizione *confutando, cioè dimostrando la falsità delle altre, o ritrovandola già espressa in una delle altre*. Ma tale procedimento è realmente probante solo se le altre posizioni prese in considerazione sono effettivamente tutte le posizioni che si possono assumere intorno a un certo argomento. Egli non può limitarsi ad esporre e a discutere le opinioni già sostenute di fatto, ma deve esaminare tutte le opinioni possibili di diritto e deve formularle e classificarle in modo da esaurire veramente tutte le possibilità di affrontare l'argomento in questione (Berti, 2004a, p. 182, corsivi miei).

Non si tratta quindi – hegelianamente – di far entrare filosofie storicamente già espresse nello schema unidirezionale di uno sviluppo ammesso a priori dalla peggiore e più povera alla migliore e più ricca¹⁷: si tratta di discutere *tutte* le tesi intorno al tema in esame – quelle storicamente

«impigliate» nell'opzione fra intento “storico” e intento “teoretico”, per cui Aristotele, teso a far prevalere come migliore e definitivo il proprio pensiero, privilegerebbe il secondo intento a scapito del primo.

16. Cfr. ancora Berti (2004a, p. 180, nn. 15-7) per i rinvii, e anche – per la stessa basilare differenza in Aristotele fra “ragione” dialettica e “ragione” apodittica e per la ricostruzione dello *status quaestionis* a essa relativo – la *Premessa* a Berti (1989, pp. VII-XVI).

17. Già Mondolfo – come visto sopra, poco dopo la n. 11 – ammetteva invece che già Aristotele reputasse la propria la filosofia «piena e completa».

espresse e quelle solo possibili – accogliendo poi come vera, almeno provvisoriamente, *la meno confutabile*, cioè quella – da chiunque espressa o anche mai formulata – che meno inglobi contraddizioni.

Credo evidente, da questa ricostruzione di Berti, il legame della storiografia aristotelica al modo di procedere già di Zenone di Elea per sostenere l'unità e immobilità parmenidea dell'essere: non affermarla positivamente ma mostrare – nei celebri paradossi – la contraddittorietà di tesi opposte che descrivano l'essere come molteplice e diveniente¹⁸. Come certo a mio avviso sarebbe ancor più da valorizzare il legame di questo modo aristotelico di procedere con quello dialettico già di Platone: il ritornante rilievo di contraddizioni nelle risposte ricevute dal suo Socrate intorno ai “valori” di cui egli domanda (saggio, giusto, santo, coraggio ecc.; cfr. Berti, 1987, pp. 67-84)¹⁹; e anche le sedi mature in cui un forse non casuale Straniero eleate sonda le tesi contrapposte sull'essere di presunti «figli della terra» e di cosiddetti «amici delle idee», che la critica non sempre facilmente ha identificato in predecessori di fatto²⁰. Del resto, in altre sedi, Berti vede l'archetipo teorico del procedere dialettico aristotelico nel famoso metodo per ipotesi opposte consigliato, nel *Parmenide* platonico, proprio dal caposcuola eleate a un giovane Socrate quale solo modo per «scoprire la verità» e per «esercitarsi meglio» nel cercare la soluzione dei temi in discussione²¹.

18. Cfr. il contributo dello stesso Berti su Zenone Eleate possibile inventore della dialettica: Berti (2004c; 1 ed. 1988). Anche nel caso di Zenone mi è sempre parso difficile ridare un volto storico ai suoi *competitor*; infatti, se ammettere contro Parmenide un essere molteplice e diveniente porta a doverlo dividere all'infinito (cosa che mai di fatto consentirà ad Achille di raggiungere la tartaruga o alla freccia di spostarsi dal suo luogo di partenza), noi sappiamo che i pitagorici della prima generazione e gli atomisti ammettevano invece l'esistenza di *parti ultime* dell'essere (le unità-punto o gli atomi), di fatto così negando la divisione all'infinito, mentre i pitagorici della seconda generazione e Anassagora ammettevano tematicamente l'esistenza di *parti infinitesime*, dunque non vedendo contraddizione alcuna nel dividere all'infinito: chi dunque, fra costoro, di fatto Zenone coglie in contraddizione? O sta solo discutendo tesi – già circolanti o no che siano – che si contrappongono al dettato ontologico eleatico? Berti (2004a, p. 186) ricorda che Aristotele, in un frammento del dialogo perduto *Il sofista*, considera proprio Zenone scopritore della dialettica (cfr. ivi, n. 42 per i riferimenti).

19. Mi permetto di rinviare per questo tema anche al mio Napolitano (2018).

20. Ho in mente ovviamente la celebre “gigantomachia” di *Soph.*, 246a ss. Cfr. Berti (2004a, p. 187).

21. Cfr. *Parm.*, 135e-136a, su cui già Berti (1987, p. 86) e ora Berti (2004d; 1 ed. 1980); cfr. anche Berti (2004a, pp. 186-7). Proprio al rapporto fra la “ragione” dialettica aristotelica e l'analogia platonica e allo *status quaestionis* che ancor oggi lo riguarda, al Congresso padovano in memoria di Berti del febbraio scorso ho dedicato la mia relazione dal titolo *Enrico Berti e le “ragioni” di Aristotele (in dialogo con Platone)*: si sta ora programmando la pubblicazione degli Atti, per cui qui non approfondisco ulteriormente tale complesso e basilare snodo.

Tornando al saggio di Berti del 1986, egli ricorda altri contributi sulla storiografia dialettica aristotelica (Gigon, Mansion) che ne hanno completato la lettura ribadendo che Aristotele reputa non definitive, ma *ancora perfezionabili* proprie tesi peraltro centrali come quella sulle quattro cause o quella della potenza e dell'atto: lo conferma non solo il suo tornare sugli stessi temi, ma la sua convinzione che nessuno colga adeguatamente la verità (*Metaph.*, II 1, 993a31-b1) e soprattutto l'icistica dichiarazione, proprio nel discutere le tesi precedenti, circa l'autentica difficoltà che *tutti* incontreremmo sulla verità stessa e che fa appello, per cercarla, a una sorta di cooperazione trans-storica:

la causa [della difficoltà] non è nelle cose ma in noi; come infatti gli occhi dei pipistrelli stanno rispetto al fulgore <che c'è> di giorno, così anche l'intelletto della nostra anima <sta> rispetto alle cose che sono le più manifeste di tutti. È giusto <dunque> esser grati non solo a coloro di cui si condividerebbero le opinioni, ma anche a quanti si sono espressi in maniera più superficiale; anche questi sono infatti di qualche aiuto perché esercitarono la capacità di comprendere prima di noi (*Metaph.*, II 1, 993b8-14, ancora nella trad. it. di Berti, 2017, con le nn. 7-8, 76-7)²².

Il rinvio di Aristotele alla storia della filosofia che lo precede, al “già pensato” prima di lui, s’inquadrà quindi entro un ben preciso modo “dialettico” di cercar la verità e ha il fine *teoretico* di procedere in questa sorta di scoperta di essa, che può essere solo sopraindividuale, appunto trans-storica. Secondo Berti non si può poi pretendere che Aristotele abbia il senso della storia che abbiamo noi oggi – e che, aggiungo io, forse nessuno dei filosofi antichi ebbe – cioè l’interesse a definire l’autentica realtà storica delle tesi che considera: «ciò non toglie che egli attribuisca alla storia una funzione importantissima, quale quella di fornire i contenuti al meccanismo logico della ricerca. In tal modo egli fa partecipare la storia al movimento della ricerca filosofica e della scoperta della verità» (Berti, 2004a, p. 182, con rinvio a Guérout, 1963, pp. 445-50).

Questa prospettiva ermeneutica annulla come si vede l’opzione storia *versus* teoresi, ricomprendersole una nell’altra in modo strutturale proprio perché una non è possibile senza l’altra. Dovrebbe poi – se fosse nota e compresa – anche annullare le stucchevoli contrapposizioni dell’una all’altra anche in sede di didattica della filosofia: è infatti possibile organizzare la storia della filosofia, l’inutile e da molti disprezzato “già pensato”, lavorando direttamente sui testi filosofici (letti sia pure in traduzione, ma imparando ad apprezzare i sensi originari dei termini usativi) e studiandoli non in sequenza ma *per nuclei problematici*: il principio, la natura, la verità, la divinità, l’uomo e l’anima, la città, il dovere, la felicità

22. Il passo, più ridotto, è citato anche in Berti (2004a, p. 183).

ecc. Che cosa i diversi filosofi hanno detto in merito, in che cosa si sono contrapposti e in che cosa hanno concordato, quali nodi scoperti sono stati di tempo in tempo evidenziati nelle varie posizioni, quali altre tesi si potrebbero elaborare in merito: forse così gli studenti, soprattutto universitari, imparerebbero kantianamente non “pensieri” ma a “pensare”, il che si sa ormai non guasti affatto per formare persone più serene e cittadini più responsabili²³.

In merito ancora Berti ricorda che la filosofia, come diceva Hegel, non ha, come le altre discipline il vantaggio di poter presupporre il proprio oggetto e il proprio metodo:

essa mette in questione tutto, è un “domandare tutto che è tutto domandare”, ma tuttavia non è stata inventata né oggi, né ieri, né ciascuno può inventarla da sé. Essa esiste già da tempo e va quindi cercata. Ma bisogna cercarla là dove essa si può trovare, cioè nelle opere dei grandi filosofi e bisogna imparare a filosofare insieme con loro, cioè partecipando alla loro ricerca (Berti, 2007, pp. 17-8)²⁴.

3. La filosofia come domanda totale e la metafisica classica

Posso ora, su tali basi, provare a mostrare il passaggio, che rivendicavo sopra come possibile, dal far bene storia della filosofia al far non poi così male anche della teoresi. Le ricerche di Berti evidenziano, nella storia ricostruibile della Grecia antica, un progressivo specificarsi della stessa filosofia quale disciplina *altra* dalla religione e dalle scienze particolari, forma di sapere a sé stante, con una propria peculiare razionalità e scientificità. I suoi contributi su questo particolare punto fanno però anche comprendere l'esito di quel modo – platonico e soprattutto aristotelico – di far storia della filosofia e il suo impianto *strutturalmente teoretico*, nel momento in cui ne esplicitano anche il tipo e grado di *umanità* e di *verità*²⁵.

23. Ho io stessa sperimentato l'utilità di questo metodo negli ultimi corsi che, prima di pensionarmi, ho tenuto di Storia della filosofia generale (sempre su ciò che conosco un po' meglio, cioè il pensiero antico). Sui problemi e le opzioni in campo – anche rispetto alle indicazioni nazionali del 2010 sull'insegnamento della filosofia – cfr. anche Gaiani (2012); sull'insegnare per concetti, e, prima ancora, sull'approccio «teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia», Parrini (2007). Cfr. anche Caputo (2019).

24. Ricorrono qui altri due temi a Berti cari: il “filosofare insieme” o *symp hilosophein*, e la formula della filosofia come «un domandare tutto che è tutto domandare», presa dal suo maestro, Marino Gentile e condivisa, nella scuola padovana, anche da Giovanni Romano Bacchin e Franco Chiereghin.

25. Umanità e verità sono i tratti a cui Berti si diceva interessato e cui rinvia il senso dello studiare oggi la filosofia antica: cfr. ancora Berti (2012, p. 33), citato *supra*, all'inizio del mio PAR. 2.

Nella *Prolusione* del 1965, Berti nota come il termine *philosophia* e gli apparentati abbiano un senso ancora generico sia in Tucidide, nel celebre discorso di Pericle sui caduti della guerra del Peloponneso (II 40), sia in Isocrate e che una loro tecnicizzazione non si rileva in realtà neanche in Platone. Proprio da Platone però egli inizia a mostrare lo specificarsi del termine e della relativa nozione, dal quesito posto nel *Fedro* (278c-d) su chi si possa chiamare “filosofo”: questi è per il Socrate platonico chi, conoscendo la verità (ειδός ή τὸ ἀληθὲς ἔχει), la sa difendere *tramite confutazioni* (ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ιόν); poiché però è per lui eccessiva la qualifica di “sapienza” che spetta solo a Dio (τὸ μὲν σοφόν [...] καλεῖν [...] μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν), si può appunto dirlo “filosofo”, alla lettera “amante” o “amico della sapienza”.

Emerge già qui il senso del vero come *ciò che resiste, che si sottrae alla confutazione*, che è propriamente *incontrovertibile*: modalità particolare del vero che figura a mio avviso già nel *Fedone* platonico, quando uno dei suoi interlocutori riflette che la verità l'uomo può apprenderla dagli altri, scoprirla da sé, riceverla da una voce divina, ma, se ciò non è possibile, non può che «prendere il migliore dei discorsi umani, *il meno confutabile* (τὸν [...] βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων [...] καὶ δυσεξελεγκτότατον), e su quello, come su una zattera, provare ad affrontare il mare della vita» (*Phaed.*, 85c-d).

Più ancora, dal passo del *Fedro* Berti rileva che «la filosofia non è [...] il possesso della sapienza, del sapere assoluto, che compete soltanto a Dio, bensì *l'amore di essa, ossia la ricerca, la domanda di quel sapere*» (Berti, 2012, p. 40, corsivo mio). Egli cita altri testi antichi a conferma dell'amor-di-sapienza come domanda strutturale che la riguarda: in un frammento dell'accademico Eraclide Pontico, già Pitagora si sarebbe detto non possessore di qualche arte, ma appunto *filosofo*; e lo illustrava poi col dire che, dei tanti che frequentano gli eventi sportivi, cioè gli atleti che vi partecipano per la fama, i mercanti che vi si recano per il guadagno e il pubblico che vi va per assistervi, egli in quanto filosofo somiglia semmai proprio a quest'ultimo, che, diversamente dai primi due frequentatori, non ha in ciò che va facendo un fine immediatamente pratico (ivi, pp. 40-1, con rinvio al fr. 88 Wehrli di Eraclide Pontico: Cic., *Tusc.*, v 3, 8, e Diog. Laert., I 12)²⁶.

In Aristotele il senso della *filosofia come domanda* è ribadito, nel brano di *Metaph.* III, che ho già richiamato, il quale pone fra l'uomo e la verità lo stesso rapporto che c'è fra gli occhi dei pipistrelli e il fulgore della luce

26. Gli studi degli anni Sessanta di Chroust e Burkert vedono in tale analogia un richiamo forse non a Pitagora (che difficilmente avrebbe riconosciuto di dirsi “sapienza” o esperto di qualche arte), ma già al Socrate di Platone.

diurna²⁷, come nell'altro che lo precede secondo cui il possesso (κτῆσις) della sapienza è – ancora – cosa divina e non dell'uomo, cui è concesso solo cercarla (Ἵητεῖν; *Metaph.*, I 2, 982b28-983a10, e Berti, 2012, p. 41). Chiari si fanno così anche i tratti *umani* del sapere filosofico: un sapere che all'uomo non è dato perché, se lo fosse, sarebbe semmai divino e che peraltro è all'uomo possibile *nella coscienza stessa del suo strutturale eccederlo* e del proprio doversi perciò riaprire a sempre nuove domande.

La domanda costitutiva della filosofia è però non una domanda qualsiasi, bensì – Berti precisa – «domanda totale», cioè tale da «investire con la sua indagine la totalità del reale, per cercarne il principio primo e assoluto: un principio che sia veramente spiegazione di tutto [...]» (*ibid.*). Aristotele chiarisce la filosofia come *domanda totale* quando, sempre nella *Metafisica* (I 2, 982a3-b10) precisa ancora che sapiente fra gli uomini è non chi conosce cumulativamente ogni singola cosa e tutte, ma chi sa semmai il principio di tutto, ossia i principi e le cause prime; e più ancora in un frammento del *Peri philosophias* dov'elenca i vari sensi assunti di tempo in tempo dalla stessa sapienza – scoperta dei mezzi per sopravvivere, invenzione delle arti, creazione delle leggi e degli Stati, indagine «sui corpi e sulla natura che di essi è artefice» – fino al senso che la intende appunto come «conoscenza delle cose divine, ultramondane e immutabili» (Berti, 2012, p. 42, con rinvio al fr. 8 Ross del *Peri philosophias*).

Snodo obbligato in questo progressivo specificarsi del sapere filosofico come domanda totale è però anche per Berti il Socrate di Platone: di contro al presuntuoso sapere accampato e venduto dai sofisti e concernente sempre oggetti particolari, Socrate, già nella ricerca di quella virtù o eccellenza che, si chiami giustizia, coraggio o santità, è però sempre unica, «cerca una scienza, o arte, che insegni come si usano i prodotti di tutte le altre, cioè quale debba essere il fine a cui tutte le altre cospirano, e che perciò è superiore ad esse, anzi sovrana: βασιλική» (ivi, p. 44, corsivo mio)²⁸. Ed è proprio il Socrate platonico a proporre la consapevolezza della propria ignoranza come sapere *propriamente umano* (ἀνθρωπίνη σοφία), di contro al sapere posseduto dal Dio: importante in tale chiave mi pare – accanto ai brani citati da Berti – anche il passo 23a-b dell'*Apologia* platonica, dove Socrate, dopo il test fallimentare condotto coi sapienti accreditati all'epoca (poeti, tecnici e politici), può finalmente interpretare l'oracolo che indicava proprio lui come il più sapiente dei Greci proprio perché il solo fra tutti cosciente della propria ignoranza:

27. *Metaph.*, II 1, 993b8-14, citato per esteso sopra, nella trad. it. dello stesso Berti, prima della mia n. 22.

28. Per il valore che in tale lettura assumono i primi dialoghi, cosiddetti “socratici”, di Platone, Berti (2012, p. 44, n. 25) rinvia al sempre interessante Chiereghin (1963).

Può darsi [...] che sapiente davvero sia il dio e che con quell'oracolo voglia dir questo: che la sapienza umana ha poco o nessun valore. E pare che parli di me, Socrate, ma in realtà si serve del mio nome, portandomi ad esempio, come diceva: «Fra voi, uomini, massimamente sapiente è chi, come Socrate, si sia reso conto che, quanto a sapienza, davvero vale nulla» (οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιος ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν)²⁹.

Anche per Berti, benché egli non citi specificamente questo passo nella *Prolusione* del 1965, «il senso della filosofia come problematicità si manifesta chiaramente soltanto con Socrate e il suo “sapere di non sapere”» (ivi, p. 41).

La riflessione di Berti mostra allora come il lavoro di Aristotele sul pensiero precedente ne specifichi *la peculiarità filosofica quale domanda e anzi domanda integrale*, cioè *problematicità pura*, e come ne chiarisca a un tempo anche *l'umanità*, in un sapere del limite stesso di tale sapere, che è da noi umani sempre cercato ma mai posseduto definitivamente. Alla fine della *Prolusione*, Berti lega i due tratti precisando anche che *la problematicità* in parola non va confusa col problematicismo e non avalla perciò alcuno scetticismo: al contrario,

per problematicità si deve intendere [...] il riconoscimento che la ricerca, ovvero la domanda in cui si esprime la stessa esperienza, per essere veramente tale, non può lasciarsi assolutizzare, cioè convertire in risposta, in ritrovamento, e dunque implica la necessità di una risposta, cioè di un principio, ad essa trascendente (ivi, p. 49, corsivo mio).

Nessuna risposta che restasse nell'ambito stesso del tutto indagato soddisferebbe la totalità radicale della domanda posta e anzi – vedremo fra poco come – finirebbe per autoeliminarsi come risposta. Mi sento a questo punto inadeguata a chiarir l'ultimo snodo, per la sua stessa potenza teoretica: quello che da questa filosofia, intesa quale domanda totale o problematicità pura, porta – se si ammetta appunto come risposta la necessità di un “principio trascendente” – alla *metafisica* e che poi, nel cercare a quale metafisica porti, la specifica come “metafisica classica”³⁰.

29. Mi permetto di rinviare alla lettura che proprio di questo passo ho dato in Napolitano (2018, pp. 229-34, anche la trad. it. è mia). Non meno significativa nello stesso senso è la celebre affermazione del Socrate platonico che «una vita senza ricerca non è vivibile dall'essere umano» (*Apol.*, 38a), per la quale rinvio ancora a Napolitano (2018, pp. 237-42).

30. È certo questo uno dei fulcri della scuola padovana di filosofia, rappresentata, come Berti stesso ricorda in più sedi e a più riprese, dal suo maestro, Marino Gentile, da lui stesso, da Giovanni Romano Bacchin e Franco Chiereghin. Uno dei lavori collettanei programmato ora dagli allievi Elvio Ancona e Fulvio Longato, ci coinvolgerà a esaminare proprio

Seguiamo ancora Berti: la stessa filosofia presocratica, ricostruita dialetticamente da Aristotele, se nella conclusione sistematica è una fisica, in realtà «nella sua impostazione problematica è [...] ricerca del principio di tutte le cose, senza distinzione di materialità e immaterialità» (ivi, p. 43, corsivo mio). La filosofia come domanda e domanda totale è allora, così, già *metafisica*:

Nell'età di Platone e di Aristotele pertanto *il concetto di filosofia come domanda totale, problema del tutto*, cioè del principio supremo da cui dipendono tutte le cose, si è già consolidato non solo dal punto di vista teoretico, ma anche nel senso che è stato assunto come concetto guida per ricostruire tutta una precedente tradizione di pensiero, quella che da allora in poi è divenuta la stessa storia della filosofia. Il nome con cui una tale filosofia è stata designata dai successori di Platone e Aristotele è quello di *metafisica* [...] (ibid., corsivi miei).

Berti non ha difficoltà a riconoscere che il termine metafisica sia «scredитato» – lo era negli anni Sessanta, cui risale questa *Prolusione*, e credo lo sia non meno oggi –: lo è però, precisa, soprattutto da parte di quanti, «facendo spesso di ogni erba un fascio», confondono sotto il nome di «vecchia metafisica» o «metafisica tradizionale», il pensiero in merito dei primi filosofi greci, la sistemazione intellettualistica datane dalla scolastica medievale, «il dogmatismo gnoseologico del razionalismo prekantiano e a volte persino la dottrina trascendentale dell'idealismo postkantiano» (ibid.)³¹. Per sottrarsi a questa, che non esita a qualificare una «preconcetta e spesso tendenziosa assimilazione», egli fornisce qui varie definizioni chiarificatrici di che cosa invece per lui sia “metafisica”.

Essa andrebbe anzitutto intesa nel senso originale ascrittole proprio dai primi filosofi greci, come «ricerca autenticamente problematica e critica, la quale, *in quanto assume in tutta la sua purezza la problematicità dell'esperienza, non può non riconoscere la necessità di trascendere la realtà "fisica"*» (ivi, p. 44, corsivo mio). Berti rinvia poi con forza alla pratica dell'*elenchos*, intesa proprio nel senso del Socrate platonico quale «servizio» reso al Dio, quale sapere che l'uomo sa di non avere e «di cui però sa

e solo questo aspetto del pensiero di Berti, a partire dall'altro suo lavoro *Introduzione alla metafisica* (Berti, 1993).

31. Chiarificatore, a denunciare ed evitare sovrapposizioni e frantimenti, è proprio l'*Introduzione alla metafisica*, soprattutto il I capitolo di Berti (ivi, pp. 7-43): esso è dedicato anzitutto a specificare il nome “metafisica”, notoriamente non figurante in nessun testo antico e neppure in Aristotele, ma la cui origine è verosimilmente “editoriale”, perché i 14 libri aristotelici poi chiamati con questo nome, furono collocati dal primo editore del *corpus* nel I sec. a.C. “dopo le opere di fisica” (*meta ta physika*); Berti illustra qui anche le trasformazioni e articolazioni del significato del termine, le varie tipologie storicamente emerse della metafisica e le critiche poi rivoltele.

l'esistenza e la necessità»³²: è su tale base che la metafisica si mostra come «ricerca che si esercita attraverso la confutazione» e che, già specificata quanto al contenuto dalla filosofia presocratica, si precisa proprio con Socrate anche quanto alla sua forma, esattamente – e ancora – la *dialetticità*: questa, intesa a sua volta «come rilevamento della contraddittorietà di assolutizzare il finito, e quindi della necessità di concepire l'assoluto come trascendente, è la struttura stessa della problematicità» (ivi, p. 45)³³.

Berti tratteggia qui in breve la storia di questa metafisica – dialettica nella forma e trascendentistica nell'esito – anzitutto sui testi di Platone, che, in *Repubblica* VI, distingue la filosofia dalle scienze particolari, soprattutto dalle matematiche: queste assumono senza discuterli i propri principi e ne deducono analiticamente le conclusioni, mentre solo la dialettica riesce, proprio perché «passa come in battaglia *attraverso tutte le confutazioni* (ὅσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών)» (*Resp.*, VII 534c1), a salire di ipotesi in ipotesi al principio anipotetico, configurato qui come Bene «al di là dell'essenza»³⁴. Nel Platone dei dialoghi troverebbero una prima esplicitazione tanto la forma dialettica di questa ricerca (oltre che in *Repubblica* e *Parmenide*, anche in *Sofista*, *Teeteto* e *Lettera VII*), quanto il suo esito trascendente, nella Causa della mescolanza costituiva del mondo del *Filebo*, nella figura del Dio Artefice del *Timeo* e nel Dio misura di tutte le cose delle *Leggi* (Berti, 2012, pp. 45-6, con rinvio a *Theaet.*, 161e, *Soph.*, 226b-230b ed *Epist.* VII, 344b, col commento di Chiereghin, 1963, pp. 68-9)³⁵.

Altro discorso andrebbe fatto per il Platone delle cosiddette dottrine non scritte, il quale, facendo procedere l'intera realtà da un Uno poi riprodotto, matematizzato, dai primi Accademici (Speusippo e Senocrate), ma soprattutto dalla tradizione neopitagorica e neoplatonica, porrebbe le basi di una metafisica diversa, non più trascendentistica, ma *immanentistica* e dunque tale – in qualche modo – da deviare rispetto al suo archetipo, sia nella forma che nel contenuto³⁶.

32. Come si vede, egli rimanda qui, pur cursoriamente, proprio ad *Apol.*, 23a-c: cfr. Berti (2012, p. 45).

33. La confutazione, aspirando a un vero inteso come detto quale “incontrovertibile”, si radicalizza – come subito vedremo – nell’uso fattone per negare l’impossibilità stessa di filosofare (e dunque di problematizzare integralmente) e per fondare i principi stessi del filosofare, quello di non contraddizione soprattutto.

34. Per una ricostruzione della dialettica nella *Repubblica*, mi permetto di rinviare anche al mio Napolitano (2010, pp. 117-45).

35. Alcuni di questi passi li ho tradotti ed esaminati anch’io in Napolitano (2018).

36. Berti è tornato più volte sulle dottrine non scritte di Platone (cfr. Berti, 2005a; 2005b); icastico nel definire le due diverse metafisiche, la dialettico-trascendentistica dei dialoghi e quella deduttivo-immanentistica delle dottrine non scritte e della tradizione successiva, è Berti (2020). Sia la forma – assiomatico-deduttiva – di questa metafisica è diversa

La problematicità pura con la sua particolare forma dialettica e il suo esito trascendentistico sopravvive invece proprio in Aristotele, che si rivelerebbe così «il più fedele e intelligente» degli allievi di Platone (Berti, 2012, p. 46). Sopravvive anzitutto nella difesa dialettica ch'egli propone di questa stessa filosofia: lo fa, secondo Berti, nel *Protrettico*, dove osserva che occorre faccia filosofia sia chi ritenga di dover filosofare, sia chi ritenga non lo si debba fare, proprio perché è necessario filosofare anche per stabilire se si debba filosofare oppure no (ivi, p. 47, con rinvio al celebre fr. 2 Ross del *Protrettico*). E lo fa più ancora nella difesa elenctica del principio di non contraddizione di *Metaph.*, IV 3-4, dove mostra come debba necessariamente usare tale principio chiunque intenda negarlo: deve usarlo – se non vuole somigliare a un vegetale – sia nel momento in cui *dica* qualcosa (qualunque cosa) sia nel momento in cui *faccia* qualcosa (qualunque cosa), perché comunque dà a quanto dice e fa un solo significato, non il suo opposto e neppure gl'infiniti significati diversi da quello che la sua negazione di potersi contraddirre pretende invece di avallare.

Ma – Berti nota ancora – la stessa visione aristotelica del mondo, quella trascendentistica per cui è necessario che vi sia qualche cosa che sempre è mosso (i vari cieli e il mondo sublunare) e qualcosa che sempre invece muove restando immobile (il Dio Atto puro e pensiero di pensiero) «non è un discorso ulteriore distinto rispetto alla difesa dialettica del principio di non contraddizione, ma coincide puntualmente con essa» (ivi, p. 48). In quello definito «un cenno sommario», Berti considera infatti come le posizioni stesse dei negatori del principio di non contraddizione siano, in *Metaph.*, IV 8, ridotte sostanzialmente a due, quella secondo cui tutto sarebbe in quiete e quella secondo cui tutto sarebbe in moto, «ossia i due aspetti opposti e tuttavia coincidenti dell'immanentismo». Forme opposte ma equivalenti dell'immanentismo erano per Aristotele già le enunciazioni a senso unico riguardanti tutte le cose, quelle appunto che le pretendono o tutte in moto come l'eraclitismo, oppure tutte in quiete come l'eleatismo: ma, come specifica *Metaph.*, IV 8, 1012b15-22, tali enunciazioni si autoeliminano, poiché a un tempo avallano la propria falsità e legittimano la verità della tesi opposta (se tutto è in moto, si muove ed è falsa la tesi stessa che tutto è in moto; se tutto è in quiete, è immobile e dunque è vera anche l'opposta della tesi che tutto è in quiete)³⁷.

da quella dialettica della metafisica classica, sia ne è diverso il contenuto, che non ammette più salto ontologico alcuno fra il Principio e quanto da esso necessariamente deriva, spiegando le cose col restare di fatto, ma contraddittoriamente, al loro interno.

37. Cfr., in merito a questo complesso snodo, anche Berti (1989, pp. 98 ss.): qui, data la sua basilarità, non posso tacercarlo, ma, data la sua complessità, non posso che ridarlo in forma semplificata e sommaria. Sono certa che i nuovi studi attesi sulla metafisica classica ammessa da Berti lo chiariranno meglio di quanto ho potuto fare qui.

Credo si colga proprio qui, nella sua complessità non meno che nella sua profondità e nella sua forza, *l'unità e la versatilità* del lascito di Enrico Berti: quello che consente di ritrovare un modo dialettico di fare storia della filosofia e d'insegnarla nello stesso modo dialettico originario di far filosofia, nel Platone dei dialoghi e più ancora in Aristotele; il modo *dialettico* che, compreso e ulteriormente approfondito nella sua particolarità e nel suo valore, è forse utilmente impiegabile da chi pretenda ancora oggi di far filosofia:

Nel concetto della filosofia come domanda totale, problematicità pura e perciò metafisica risiede dunque la classicità del pensiero antico. Si può dire anzi che *il modo in cui la filosofia fu intesa dai Greci è ancor oggi l'unico possibile modo d'intenderla*, cioè l'unico modo di conservare alla filosofia una autonomia, una ragione di esistere, senza doverla ridurre alle altre forme di sapere (Berti, 2012, p. 49).

Resta allora a noi, che abbiamo avuto la fortuna non solo di leggere Enrico Berti, ma di ascoltarlo, di discutere con lui e di formarci sul suo pensiero, il compito di accogliere il suo lascito: di farlo – come lui stesso credeva forse possibile e anzi necessario – continuando a sondare la tenuta e l'inevitabilità di conclusioni teoretiche così forti e i molti modi, verosimilmente ancora utili, di applicare questo modo dialettico di far filosofia.

Nota bibliografica

- BERTI E. (1987), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo.
- ID. (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1993), *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino.
- ID. (1997), *La filosofia a chi e come insegnarla*, in "Iride", 3, pp. 527-30, <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1414/11282>.
- ID. (2004a), *Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, pp. 175-99 (1 ed. 1986).
- ID. (2004b), *Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele. A proposito dell'interpretazione di R. Mondolfo*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, pp. 139-58 (1 ed. 1979).
- ID. (2004c), *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, pp. 353-70 (1 ed. 1988).
- ID. (2004d), *Aristote et la methode dialectique du Parménide de Platon*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, pp. 159-74 (1 ed. 1980).
- ID. (2005a), *Le dottrine platoniche non scritte "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, pp. 503-38.

- ID. (2005b), *Il Filebo e le "dottrine non scritte" di Platone*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici*, II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, pp. 539-52.
- ID. (2006), *Incontri con la filosofia contemporanea*, Postfazione di L. Grecochi, Petite Plaisance, Pistoia.
- ID. (2007), *Pensare con la propria testa?*, ora in L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino, pp. 5-18 (già in Appendice a Berti, 2006, pp. 281-94; 1 ed. 2004).
- ID. (2008), *Nuovi studi aristotelici*, III: *Filosofia pratica*, Ediz. Bilingue, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2012), *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Morcelliana, Brescia, pp. 33-49 (1 ed. 1965).
- ID. (a cura di) (2017), *Aristotele. Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2020), *La filosofia occidentale è un insieme di glosse a Platone?*, in Id., *Saggi di storia della filosofia*, Studium, Roma, pp. 75-86 (1 ed. 1965).
- ID. (2023), *Saggi di filosofia pratica*, Prefazione di F. Minazzi, Postfazione di L. Grecochi, Studium, Roma.
- CAMBIANO G. (a cura di) (1986), *Storiografia e dossografia nel pensiero antico*, Tirrenia, Torino.
- CAPUTO A. (2019), *Ripensare le competenze filosofiche a scuola. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma.
- CHERNISS H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- CHIEREGHIN F. (1963), *Storicità e originarietà dell'idea platonica*, CEDAM, Padova.
- D'AGOSTINI F. (2003), *Pensare con la propria testa. Un problema metafilosofico e le sue implicazioni filosofiche*, in "Intersezioni", 23, pp. 271-90.
- GAIANI A. (2012), *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci, Roma.
- GUÉROULT M. (1963), *Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote*, in "Logique et Analise", 21-4, pp. 431-49.
- ILLETTERATI L. (a cura di) (2007), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino.
- MONDOLFO R. (1968), *Veritas filia temporis in Aristotele*, ora in Id., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano, Napoli, pp. 1-20 (1 ed. 1925).
- NAPOLITANO L. M. (2010), *L'altro da mediare. Sulla dialettica nella Repubblica*, in Ead., *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 117-45.
- EAD. (2018), *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Mimesis, Milano-Udine.
- PARRINI P. (2007), *L'approccio teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia*, in Illetterati (2007, pp. 19-30).

Economia, etica e politica nell'*Economico* dello Ps.-Aristotele: tra l'età classica e l'ellenismo

di *Flavia Palmieri*^{*}

Abstract

In comparison to the modern conception of economics, ancient *oikovouía*, understood as the management of the household (including husband and wife, children, slaves, possessions and wealth), is supported by and integrated into the ethical-political system it refers to. By taking in consideration ps.-Aristotle's *Oeconomicus* and the main features of the *oikovouía* outlined therein, this article intends to carry out a critical comparison in particular with Book I of Aristotle's *Politics* and with Philodemus' *Oeconomicus*, in order to analyse the ethical-political views underlying these authors' way of understanding household management. This will be done through historical-philosophical comparisons with other economic works from both the Classical and the Hellenistic age. The aim is to compare the different value systems implicit in the management of the *oἶκος* and the ways of conceiving of the acquisition of wealth, which vary depending on the social, political and philosophical context.

Keywords: Economy, ps.-Aristotle, Household, Chrematistics, Politics.

1. Introduzione: lineamenti dell'*oikovouía* greca antica

Premessa indispensabile per una trattazione sull'economia antica è stabilire tutta la sua eterogeneità rispetto alla concezione moderna di economia¹. L'economia antica non va intesa, infatti, come scienza moderna astratta che segue suoi propri principi, ma andrebbe sempre considerata sulla base dell'inscindibile rapporto con la società e le istituzioni in cui

* Dottoranda di ricerca in Filosofia, Sapienza Università di Roma; flavia.palmieri@uniroma1.it.

1. Cfr. per esempio la definizione di economia moderna data da Smith (1973, p. 230) e i relativi confronti in Natali (1995, p. 7). Per l'inquadramento generale dell'economia politica di Smith in relazione alla storia del pensiero economico, cfr. Skinner (2003, pp. 94-111).

è integrata². Alcuni studiosi³ negano enfaticamente che i greci avessero un pensiero economico rilevante; tuttavia, bisogna intendersi sulla definizione del termine in esame, in quanto, se si considera l'economia nei termini dello scambio tra mercati internazionali della fine del XVIII secolo, è chiaro che poco o nulla essa abbia a che fare con l'amministrazione delle ricchezze della Grecia antica⁴. La società greca e gli scritti "economici" a noi pervenuti, piuttosto, sono da valutarsi nello spazio concettuale loro proprio, evitando di farsi influenzare dalla ricerca o di categorie concettuali sviluppatesi successivamente o di possibili anticipazioni.

L'economia come disciplina filosofica e pratica inerente l'amministrazione dell'*oīkōs* si comincia a delineare in Grecia nel VI e V sec. a.C.⁵ In quei secoli il termine *oīkovóμoς* sembra fosse usato per indicare in particolare la gestione della casa da parte della moglie, che aveva il compito di ammini-

2. M. Weber e J. Hasebroek furono i primi a riconoscere che non si potesse studiare l'economia greca al di fuori dell'ambito politico, come ricordato nella storia degli studi sull'economia greca tracciata in Austin, Vidal-Naquet (1982, pp. 19-24); su questo aspetto peculiare dell'economia greca quale sempre integrata nei valori etici e nel contesto sociale e politico, cfr. gli studi di K. Polanyi (per cui si veda Dalton, 1968 e ancora Austin, Vidal-Naquet, 1982, pp. 24-32). Per un'essenziale presentazione recente delle motivazioni che distinguono economia e *oīkovóμia*, si veda Helmer (2021, pp. 34-8).

3. Tra cui soprattutto Finley (2008), il quale ritiene che l'*Economico* di Senofonte sia un'opera etica, una «guida per il gentiluomo di campagna» (ivi, p. 4), in quanto «non c'è una sola frase che esprima un principio economico o che esponga un'analisi economica» (ivi, p. 7), oppure che il II libro dell'*Economico* dello ps.-Aristotele sarebbe un testo di estrema banalità (ivi, p. 9). Totalmente differente la posizione di Polanyi (1957, pp. 64-96). Si vedano le recenti discussioni critiche delle diverse visioni di Finley e Polanyi (in particolare rispetto alla lettura dell'economia aristotelica) in Veca (2011, pp. 205-34).

4. Cfr. Lowry (2003, in part. p. 11), che nel suo articolo mette in luce alcuni aspetti principali dell'"economia" antica e medievale e rappresenta una buona introduzione ai saggi successivi del volume inerenti la storia del pensiero economico. La sua presentazione, tuttavia, risulta in parte inficiata dalle categorie successive, per cui, come scrive Helmer (2016, p. 187): «Paradoxalement, [...] ont abouti à un résultat similaire : en considérant les Grecs comme des précurseurs de la science économique moderne, ils ont eux aussi fait de la science le seul et unique modèle de rationalité pour penser l'économie». Sempre Helmer (2021, pp. 24-8), analizza più ampiamente le diverse modalità interpretative dell'economia antica da parte degli studi più recenti.

5. Per una definizione classica di *oīkōs* cfr. Paoli (1961, p. 36: «organismo nel quale sono compresi cose, persone e riti»). Sul significato del termine *oīkōs* nel mondo omerico, in riferimento all'*oīkōs* aristocratico in una certa tensione con il potere della *πόλεις*, cfr. Austin, Vidal-Naquet (1982, pp. 53-9, con relative fonti a pp. 193-202), mentre per una ricostruzione delle principali caratteristiche "economiche" dell'età arcaica, dallo sviluppo delle *πόλεις* alle origini della moneta, le crisi e i modi di affrontarle, cfr. ivi, pp. 62-87 (con le relative fonti a pp. 203-40). Sull'evoluzione storica dell'*oīkōs* come struttura fisica sempre più complessa a cui si legano diverse regole di gestione e organizzazione, cfr. Ault (2007).

strarla e conservarne i beni⁶. A ciò si connette la divisione degli ambiti di dominio generalmente ascritti all'uomo (la *politica*) e alla donna (la *casa*)⁷. Nel corso del tempo il senso del termine *oikouμία* si amplia progressivamente, fino al distinguersi di due ambiti di competenza rispetto l'amministrazione della casa, quello maschile e quello femminile. L'economia maschile in questo senso era associata al *χρηματισμός* (senso del fare affari, guadagnare), mentre quella femminile al conservare i beni⁸. Questa capacità acquisitiva dell'uomo nel corso del tempo amplia sempre di più il senso stesso dell'*οἶκος*, che non è più lo spazio interno della casa (dominio della donna), ma comprende l'intero patrimonio familiare dell'uomo (si veda anche Xen., *Oec.*, I 5). Dalla fine del V secolo l'*oikovόμος* è identificato come il detentore di una *τέχνη*, è riconosciuto come l'agente della pratica dell'*oikouμία*, la scienza della gestione della casa, che suscita riflessioni filosofiche nella città di Atene. La nascita dell'*oikouμία* maschile provoca, infatti, lo sviluppo della letteratura economica, attestata soprattutto nell'Atene del IV secolo⁹ e, curiosamente¹⁰, sviluppatasi in particolare nei circoli socratici: su tali questioni, oltre a un probabile trattato economico attribuito ad Antistene (Diog. Laert., VI 16: Περὶ νίκης οἰκονομικός), si attestano, soprattutto, l'*Economico* di Senofonte, varie trattazioni dell'amministrazione delle ricchezze individuali e della città nella *Repubblica* e nelle *Leggi* di Platone, e il primo libro della *Politica* di Aristotele. Le varie tecniche e metodologie evidenziate nell'amministrazione della casa in questi scritti appaiono sempre legate e integrate a visioni di ordine etico, tanto che i cambiamenti dell'*oikouμία* riflettono in particolare l'ordine etico-politico di riferimento. Benché ciascun filosofo che si occupa di economia la declini in modo diverso e singolare in

6. Cfr. gli esempi letterari riportati da Natali (1995, pp. 10-1), di cui si segue la ricostruzione (ivi, pp. 10-7). Più in generale per la storia dell'evoluzione dell'*oikouμία* si veda Musti (1981, capp. III-IV).

7. Accezione che comunque si conserva anche in Xen., *Oec.*, VII 16-32 (si vedano le considerazioni in merito in Roscalla, 1991, pp. 127-35).

8. Questa accezione permane anche in Arist., *Pol.*, III 4, 1277b 24-5 (dove si dice che riguardo l'amministrazione domestica compito dell'uomo è procurare, quello della donna conservare) e in ps.-Arist., *Oec.*, I, 1343b 26 ss.

9. Per l'esame dei diversi aspetti dell'economia ateniese (commercio, agricoltura, mercato, finanza pubblica, denaro) e come vengano incorporati in un definito modello economico, cfr. Takeshi (2007, cap. VI). Prima ancora si veda Austin, Vidal-Naquet (1982, pp. 102-18, 257-80). Interessante il recente studio di Cales (2019), la cui ricerca permette di individuare e comprendere il passaggio che avviene alla fine del IV secolo tra l'*oikovόμος*, gestore dell'*οἶκος*, e la magistratura civica, che acquista un ruolo e un posto specifico nella gestione delle finanze delle città in cui è attestata.

10. Se si pensa alla povertà ascritta da molti "discepoli" a Socrate e allo scarso interesse del "maestro" per la ricchezza (cfr. Plat., *Apol.*, 23b, 31b-c, 36b). Ma sull'attendibilità storica della povertà socratica cfr. Giannantoni (2022, pp. 84-7, 236-8).

base all’impalcatura generale della scuola filosofica cui appartiene, ciascuna concezione si inserisce, nondimeno, in un quadro di riflessione comune, partendo dalle pratiche e dalle istituzioni economiche diffusesi nel proprio tempo. La struttura generale entro cui si iscrivono le riflessioni dei filosofi greci è ricostruita da Helmer¹¹ attraverso tre assi: 1. la “messa in ordine” degli esseri umani e delle cose presso la casa e la città; 2. l’acquisizione, conservazione e uso dei beni umani e materiali¹²; 3. l’occuparsi della natura del bene economico, della ricchezza e della povertà. Per quanto questa sia, naturalmente, una categorizzazione artificiale che non può abbracciare la vastità di differenze specifiche di ciascuna posizione, la sua costituzione è funzionale a mostrare non solo che i filosofi antichi si occupavano di economia, ma che lo facevano sulla base di questo sostrato comune. Partendo dall’analisi dell’*Economico* dello ps.-Aristotele, in questo articolo si prenderanno in esame analogie e differenze di tale scritto prima e soprattutto con la *Politica* di Aristotele (e dunque con riferimento ai tratti “economici” che emergono in Platone e nell’*Economico* di Senofonte), poi con l’*Economico* di Filodemo (e con le posizioni ellenistiche relative alla gestione delle ricchezze). Il fine è mostrare come questo scritto in parte si colleghi al retroterra culturale-economico dell’età classica, in parte, nella sua natura composita, racchiuda aspetti innovativi poi sviluppati nell’economia ellenistica, dalla quale, però, sarà anche fortemente criticato.

2. L’*Economico* dello ps.-Aristotele: un confronto con *Politica* I di Aristotele e con la tradizione precedente

L’*Economico* è un testo apparentemente semplice e abbastanza corto, nondimeno assai stratificato (da cui i problemi di attribuzione), e notevolmente ricco di informazioni sull’economia delle diverse epoche in cui i suoi vari libri sono stati composti. È, pertanto, di grande interesse sia storico-documentario che storico-filosofico, in quanto da esso si possono trarre importanti informazioni in merito alle prospettive filosofiche tramite cui venivano intraprese determinate scelte in campo di amministrazione della casa nelle diverse epoche.

Il testo, come strutturato nelle edizioni moderne, consta di tre libri¹³: il primo e il secondo tramandati in greco e collocabili contenutisticamente

11. Helmer (2016), poi ripreso più ampliamente in Id. (2021).

12. Su questi aspetti dell’economia greca classica si vedano anche i contributi di Davis, Möller e Reden in Scheidel *et al.* (2008, pp. 333-408).

13. Per la storia delle edizioni dell’*Economico* si rimanda a Laurenti (1968), mentre le edizioni italiane più moderne del trattato sono Laurenti (1967), Natali (1995), e Valente (2011) che a differenza dei primi due presenta anche il testo a fronte (si veda in particolare la sua *Introduzione* per la storia delle attribuzioni dei vari libri).

tra le *Etiche* e la *Politica* di Aristotele e scritti verosimilmente nel primo Peripato, mentre il terzo libro, pervenutoci solo nelle traduzioni medievali di Aristotele in latino, è scritto in epoca più tarda, verosimilmente dopo il 1 d.C. Il trattato racchiude un insieme di indicazioni pratiche per l'amministrazione della casa, intesa come luogo di rapporti tra moglie e marito, genitore e figli, padrone e schiavo, e si articola secondo i quattro assi dell'economia antica: acquisizione, conservazione, accrescimento e uso delle ricchezze. Piuttosto che un trattato di filosofia, esso è principalmente un manuale tecnico-pratico e si occupa di questioni concrete e particolari, ma nello stesso tempo rinvia a modelli normativi etici e culturali assai specifici.

Il fatto che il trattato si integri in un contesto aristotelico è comprensibile sin dalle prime parole del 1 libro, in quanto la prospettiva che impera riprende soprattutto le posizioni espresse nel primo libro della *Politica*. Ciononostante, non vi è su alcuni aspetti piena convergenza, perciò risulta interessante analizzare il modo in cui tenti di collocarsi nel contesto filosofico e culturale dell'età classica, ma in parte restituiscia una cifra differente¹⁴. È opportuno, quindi, procedere con un'analisi puntuale dei concetti più notevoli presentati. Il libro si apre con una differenziazione sia di natura che di dominio di azione tra la gestione di una casa e quella di una città, in convergenza con Aristotele (*Pol.*, 11, 1252a 7 ss. in cui si mostra l'importanza della casa per vivere, ma della πόλις per vivere bene) e in sostanziale, seppur implicita, critica alle posizioni espresse da Senofonte (*Mem.*, III 4, 12) e Platone (*Pol.*, 258e-259d), secondo cui tra la città e la casa vi sarebbe solo una differenza di grandezza. La differenza posta dallo ps.-Aristotele tra l'amministrazione della città e quella della casa, però, viene mitigata quando afferma che alla politica spetta costituire e amministrare lo stato, come all'economia spetta «acquistare la casa e usarne» (11, 1343a 9)¹⁵. Già da questo punto sembra emergere una differenza sostanziale con il 1 della *Politica*, perché nell'*Economico* all'economia domestica è affidata anche la funzione di procurare il patrimonio, che per Aristotele era riconosciuto invece come compito della crematistica, e in particolare della crematistica “buona”, naturale, che al massimo è subordinata all'economia intesa come gestione dei rapporti familiari. Si tenga presente, infatti, che mentre per Senofonte, *Oec.*, VI 4, l'*oikovouμia* si identifica interamente

14. Secondo Natali (1995, p. 40): «a nostro parere lo scritto, molto breve [...] contiene uno sviluppo ed un approfondimento delle tesi sostenute da Aristotele nella *Politica* e nelle *Ethicē*, riprende molte tesi dall'*Economico* di Senofonte, e qualcuna dalle *Leggi* di Platone, e sviluppa anche qualche idea originale».

15. Laurenti (1967, p. 58) ammette, infatti, che «non sono distinte a dovere le attribuzioni delle due arti: il confronto è impreciso in partenza».

con l'accrescimento del patrimonio, per Aristotele l'economia consta dei rapporti coniugali, patriarcali e padronali (intendendo come proprietà la moglie, i figli e gli schiavi) e dell'acquisizione dei beni, ovvero la crematistica (*Pol.*, 1 3, 1253b ss.)¹⁶. Aristotele distingue la crematistica naturale, che si occupa di raccogliere i mezzi utili alla vita e ha come fine la sola autosussistenza, e quella non naturale, che ha come scopo solo il produrre denaro in modo illimitato e fine a se stesso (*Pol.*, 1 8, 1256b 27-34, 1 9)¹⁷. L'unica forma di acquisizione delle ricchezze accettata nell'economia da Aristotele è la crematistica naturale, in quanto essa sola ha come fine l'autosufficienza (*Pol.*, 1 9, 1257a 30), raccogliendo i soli mezzi utili alla vita, che sono l'unica ricchezza¹⁸. Nel trattato pseudo-aristotelico, invece,

16. Nominata κτητική τέχνη in *Pol.*, 1 4, 1253b 23-8. Si veda sulla crematistica del primo libro Besso, Curnis (2011, pp. 82-6) e il classico Venturi Ferriolo (1983), inoltre il commento ai passi di Kraut (2002) e più recentemente Waclawek (2015), mentre per il rapporto con il testo senofonte su questo punto Roscalla (1991, pp. 45-51). Cfr. Gautier (2022) secondo cui per Aristotele le attività economiche non sono autonome in loro stesse ma devono essere subordinate ad attività più elevate che portano alla felicità; questa limitazione dovrebbe essere data dal potere politico che permette la distinzione tra il semplice vivere e il vivere bene. Sulla fondamentale base etico-politico-antropologica della posizione aristotelica sull'*oikovouμία*, a cui si dovrebbe aggiungere anche l'elemento di attenzione ecologica, cfr. Lazzaro (2023).

17. Cfr. Fermani (2016) sulla distinzione dei due atteggiamenti psicologici alla base delle due differenti forme di crematistica, per cui il desiderio fine a se stesso, illimitato e sordo ai comandi della saggezza determina la crematistica non naturale, mentre il desiderio organizzato dalla saggezza in vista del fine ulteriore di una vita buona e felice perché autosussistente è alla base di una crematistica naturale. Sul "benessere" aristotelico, misurabile attraverso il denaro, inteso però come strumento per la felicità e non come fine unico dell'accumulo illimitato di ricchezza, a cui sono connessi virtù e vizi dei caratteri individuali, cfr. Masi (2022). Cfr. anche Hinsch (2020), secondo cui la condanna aristotelica della ricerca del guadagno è «theoretisch eindeutig und zugleich empirisch flexibel» (ivi, p. 368).

18. Sulla prospettiva antimonetaria di Aristotele, che accetta l'uso del denaro per lo scambio di merci necessarie ma non l'uso del denaro come «principio e fine dello scambio» perché privo di limiti (*Pol.*, 1 1257b), si veda Besso, Curnis (2011, pp. 287-99) e sugli aspetti generali dell'economia monetaria del tempo Faraguna (2006). È interessante notare che nello ps.-Aristotele non si tratta del denaro in tutto il primo libro, dove anzi la prima forma di guadagno è l'agricoltura, perché giusta e conforme a natura (*Oec.*, 1 2); dopodiché pone lo sfruttamento della terra e attività simili (miniere), e da ultimo cita il commercio, le arti retribuite, e l'arte della guerra. Il denaro compare, invece, soprattutto nel secondo libro, non solo nella descrizione delle attività economiche legate alle satrapie, ma anche in quelle private. Cfr. Valente (2011, p. 141): «Mentre quelle regia, satrapica e pubblica sono rivolte a un unico scopo, la riscossione delle tasse e delle imposte necessarie per il funzionamento dell'apparato politico e amministrativo, quella privata ha una molteplicità di fini inerenti il sostentamento dell'*oikos*. L'individuazione di questi ultimi scaturisce dall'esame delle *prosodoi* private». Nelle varie fonti di reddito proprie dell'*oikovouμία* privata viene annoverata per prima l'agricoltura, poi le tasse provenienti dagli affitti, poi il prestito a interesse (ivi, p. 142, n. 85) e infine il principio che le uscite non superino le entrate.

l'acquisizione del patrimonio è identificata con l'economia ed è assunta e trattata senza problematizzazione o distinzioni di alcun tipo, forse sottintendendo questo tipo di premesse aristoteliche, oppure semplificando ciò che in Aristotele era fondamentale distinguere in virtù del fine filosofico dell'identificazione degli strumenti per una vita buona e felice¹⁹.

Contro Platone e Senofonte, dunque, ps.-Aristotele distingue il potere del capofamiglia da quello politico e dispotico, anche se l'economia intesa come arte di procurarsi denaro può essere considerata come parte della politica. Come nota Natali (1995, p. 29) ad Aristotele interessa mantenere e legittimare su principi propri la rivendicazione dell'*oikos* come spazio distinto e parzialmente indipendente da quello della città. Mi pare si possa ipotizzare che questa ripresa da parte dello ps.-Aristotele della distinzione casa-città non risenta più delle stesse esigenze di Aristotele (meteco che non poteva occuparsi della cosa pubblica e aveva necessità di legittimare filosoficamente l'attenzione per la casa privata), in quanto, dal regno di Alessandro, il dominio macedone aveva reso difficile lo sforzo trasformativo e partecipativo dei cittadini per la città e delle città per il governo dei diadoci; piuttosto, il trattato fornisce semplicemente gli strumenti pratici per un'amministrazione virtuosa, in un contesto politico e sociale ormai ben delineato. Chiaramente aristotelica, poi, è l'origine dello stato dall'insieme di più case, terre e possedimenti utili a vivere bene, da cui deriva per lo ps.-Aristotele l'anteriorità cronologica dell'amministrazione della casa a quella della città²⁰.

Nel secondo capitolo, sempre rimanendo allineato al pensiero aristotelico, lo ps.-Aristotele spiega che per comprendere la natura della comunità familiare bisogna partire dalle sue parti componenti (moglie, figli, schiavi, possedimenti), mentre nei capitoli III-IV si concentra sui rapporti di coppia, ampliando in parte quanto già presente in *Politica*, I 2. Nel capitolo V parla dei possessi, tra cui il più importante sono gli schiavi, come in *Politica*, I 4, VII 10. Oltre l'insistenza dello ps.-Aristotele sull'educazione

19. La riflessione di Laurenti (1967, pp. 57-62) sul modo di interpretare questa "confusione" nello ps.-Aristotele si conclude con il ritenere che l'estrema sottigliezza teorica di queste riflessioni e distinzioni non fosse il fine della redazione del trattato economico, che infatti non parla mai specificamente della crematistica e ritiene l'acquisto delle ricchezze parte dell'economia, in coerenza generale con Aristotele che a volte non si sofferma sulla distinzione ma considera quella crematistica naturale parte dell'economia.

20. Lo ps.-Aristotele riprende implicitamente la distinzione tra il semplice vivere e il vivere bene di *Politica*, I 2, 1252b 29-30; II 1280a 31-2, ma la definizione di *πόλις* dello ps.-Aristotele (come ciò per cui ogni cosa che esiste e viene all'esistenza è precisamente la sua essenza: Natali, 1995, p. 60) non si ritrova precisamente in questi termini in Aristotele. Inoltre, a differenza della prospettiva teleologica di Aristotele, lo ps.-Aristotele punta maggiormente l'attenzione sull'*oikia*, come qualcosa non di dato naturalmente ma da costituirsi (Natali, 1995, p. 41; Valente, 2011, pp. 92-3).

dello schiavo in relazione al suo carattere²¹, una consistente differenza rispetto al modo di trattare gli schiavi nella *Politica* I risiede nel promettere la libertà come premio finale, mentre per Aristotele la schiavitù era considerata per natura e dunque non era possibile che lo schiavo diventasse libero²². Si tenga presente, però, che sempre nella *Politica*, VII 10, 1330a 31-3, Aristotele dice che «è bene proporre a tutti gli schiavi come premio la libertà». Questo punto ha fatto scaturire diversi problemi e interpretazioni riguardo l'attribuzione e la relazione dell'*Economico* con la *Politica*²³ e la coerenza stessa della posizione aristotelica, benché sia opportuno tenerne a mente la complessa e stratigrafica composizione stessa di quella che oggi chiamiamo *Politica* (cfr. Besso, Curniss, 2011, pp. 3-55). È particolarmente interessante notare che tale promessa di libertà si ritrovi anche in Filodemo²⁴, sebbene in quest'ultimo non solo venga meno la necessità di istaurare una relazione educativa con lo schiavo (in particolare perché per i lavori agricoli venivano assunti degli esperti), ma ritenesse il promettere la libertà, o qualunque altro premio, quasi controproducente, in quanto poneva il padrone in condizione di essere soggetto allo schiavo, dovenendo adempiere a un obbligo verso di lui (cfr. Laurenti, 1973, in part. pp. 70, 76-7). Nel capitolo VI lo ps.-Aristotele elenca le funzioni dell'amministratore della casa, ovvero come acquistare i beni, custodirli, ordinarli e usarli²⁵. A differenza di Aristotele, che auspicava la delega della gestione

21. Mentre Aristotele più che sull'educazione dello schiavo si concentra sulla sua natura (*Pol.*, I 5, 1254a 15 ss.); cfr. Laurenti (1967, pp. 102-4).

22. In *Pol.*, I 5, 1255a si dice che «è evidente che vi sono alcuni uomini che per natura sono gli uni liberi, gli altri schiavi» e che lo schiavo partecipa della ragione solo nella misura in cui obbedisce ai comandi del padrone, pertanto è per lui stesso meglio, utile e giusto (*οἰς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἔστιν*) essere soggetti al comando di chi possiede il λόγος in modo autonomo (*Pol.*, I 1, 1254b 20 ss.). Cfr. Besso, Curnis (2011, pp. 246-7) per la trattazione degli schiavi nella *Politica*, mentre Laurenti (1966) per approfondire la psicologia e il ruolo dello schiavo in Aristotele.

23. Per cui si rimanda a Laurenti (1967, pp. 108-11), che ritiene che in Aristotele concedere la libertà fosse un banco di prova per testare la natura dello schiavo e che lo ps.-Aristotele sia, pertanto, coerente con Aristotele. Valente (2011, pp. 115-6) si limita a parlare di un «imbarazzo» da parte di Aristotele su tale questione, che però non ha impedito allo ps.-Aristotele di propendere per l'accettazione della libertà come incentivo al lavoro, in un contesto in cui la manomissione era pratica già variamente attestata.

24. Filodemo, *De oec.*, col. x (p. 29 Tsouna). Per l'analisi dell'istituzione della schiavitù e il suo evolversi e differenziarsi nelle pratiche e nel modo di concepirla sia in Grecia che a Roma, nonché sulla figura dei liberti nelle due società, cfr. Finley (2008, pp. 81-136).

25. Il fatto che in *Oec.*, I 3, 1344a 1-2 ps.-Aristotele, sulla scorta di Arist., *Pol.*, III 4, 1277b 24-5 e secondo la tradizione, abbia attribuito alla donna il φυλάττειν, non sembrerebbe indicare invece una contraddizione, perché nel cap. VI l'autore si riferisce all'*oikovóμος* «*qua talis*, senza entrare nella distinzione più specifica di quel che spetta all'uomo e di quel che spetta alla donna» (Laurenti, 1967, pp. 114-5).

dei patrimoni a dei sovrintendenti per occuparsi di politica e filosofia²⁶, nell'*Economico* si mostra la distinzione tra il metodo persiano/laconico (dove il padrone gestisce tutto in prima persona) e attico (che prevede la delega parziale della gestione economica e la vendita in blocco dei beni ricavati – per esempio agricoli – al fine di godersi il tempo libero), e viene specificato quale dei due sia da preferirsi solo in base all'estensione e alle caratteristiche della proprietà. Dietro questa eterogeneità sembra nascondersi il diverso fine attribuito da Aristotele e dallo ps.-Aristotele all'amministrazione domestica, in relazione a una possibile differenza nella concezione dell'amministratore virtuoso e felice: Aristotele identifica la felicità più grande nell'attività teoretica (*Eth. Nic.*, x 7, 1177b 19-24), per raggiungere la quale sono necessari anche i beni esterni²⁷, pertanto il metodo attico sarebbe preferibile in virtù di questo fine filosofico, mentre nell'*Economico*, se la differenza nella scelta dei due metodi economici risiede solo nella grandezza della proprietà, ciò sembra esprimere che anche occuparsi degli affari economici sia importante *quanto* avere tempo per lo studio e le attività liberali²⁸.

Nel libro II dell'*Economico*, che distingue e analizza quattro tipi di *oikovoumia* (regale, satrapica, cittadina e privata), le novità rilevanti, come notato da Natali (1995, p. 51), sono: 1. l'uso ampio del termine *oikovoumia*, che non si riferisce più alla sola gestione della proprietà e dei rapporti familiari, ma si attesta un uso ampliato a ogni tipo di amministrazione finanziaria (dove l'amministrazione della casa è solo la più piccola e moderata); 2. è presente la descrizione delle varie entrate e gestioni delle proprietà da parte di re, satrapi, e città del IV sec. a.C., per cui fornisce una ricca attestazione della situazione economico-politica del mondo greco e orientale da Alessandro e i suoi successori²⁹. Il libro III, dal tono più parentetico rispetto a quello didascalico dei primi due (Valente, 2011, p. 267), è dedicato al rapporto tra coniugi, pertanto più incentrato sui comportamenti individuali del marito nei confronti di moglie, figli e genitori: rappresenta uno stato molto più tardo della storia della dottrina economica antica, ma testimonia il perdurare della tradizione della letteratura economica anche nella tarda antichità (Natali, 1995, p. 53).

Come è emerso, varie sono le analogie con la *Politica* di Aristotele, in particolare con il libro I, di cui riprende molte tesi, benché in modo non

26. *Pol.*, I 7. Cfr. Natali (1995, pp. 45-6), che mostra anche la continuità di questo atteggiamento con Platone, *Leg.*, 806d-808c.

27. *Eth. Nic.*, I 8, 1099a 31-4 (si veda Fermani, 2012, in particolare III parte, cap. IV).

28. Ancora diversa sarà, invece, la posizione di Filodemo, per cui cfr. *infra*, PAR. 3, pp. 40-1.

29. Per questo tipo di interesse storico-documentario, si veda in particolare il commento al secondo libro di Valente (2011).

del tutto sovrapponibili a quelle originali. Nel primo libro della *Politica* si delinea, dunque, lo spazio teorico entro cui si sviluppa la discussione dell'*Economico*. Mentre, però, nella *Politica* vi è un'analisi teorica e fondativa, nell'*Economico* vengono date indicazioni pratiche sulla realizzazione del compito di questa tecnica economica. Anche se contenutisticamente, dunque, le due opere sembrano porsi in continuità, le riflessioni e motivazioni filosofiche che le legittimano indicano una certa distanza. Rispetto a Platone, Senofonte e Aristotele, nello ps.-Aristotele è evidente l'assenza delle giustificazioni e delle basi filosofiche. L'*Economico* pare, dunque, un manuale “tecnico” di gestione virtuosa della ricchezza: esso fa riferimento a una tradizione greca già “fotografata” da Aristotele, ma sostenuta dalla sua visione filosofica che vede nel vivere bene (che si identifica con la felicità data dall'attività teoretica coadiuvata dalla presenza dei beni esterni) il fine ultimo della vita.

3. Le posteriori critiche all'*Economico* dello ps.-Aristotele: la prospettiva epicurea di Filodemo

Come l'*Economico* di Senofonte³⁰, anche lo scritto ps.-aristotelico sembra aver influenzato le trattazioni posteriori inerenti l'amministrazione della casa, e non sono mancate riprese polemiche. Una puntuale critica ai precetti in particolare del primo libro è presente nell'*Economico* di Filodemo³¹. Posto il cambiamento relativo al modo di commerciare e di gestire le ricchezze proprio del mondo italico sotto il dominio romano, tanto a livello politico quanto individuale³², rilevanti sono anche le critiche rivolte al trattato ps.-aristotelico in base alla presupposta visione filosofica epicurea dell'autore. Da questo scritto si può notare non solo quanto siano cambiati alcuni aspetti “pratici” di gestione della casa, ma anche quanto la stessa tradizione greca classica sia stata “romanizzata” e, inoltre, come cambi l'interpretazione dell'amministratore della casa in relazione alle prospettive filosofiche epicuree.

L'*Economico* di Filodemo (Περὶ Οἰκονομίας: *Sulla gestione della proprietà* = *De oec.*, *PHerc.* 1424), costituisce l'ultima delle nove parti della sua opera *Sui vizi e le opposte virtù*, il che fa già comprendere come si sia man-

30. Quanto fosse conosciuto e tenuto in gran conto è attestato per esempio da Filodemo (*De oec.*, col. VII 30-40) e Cicerone (*De off.*, II 87).

31. Per l'inquadramento generale della figura di Filodemo e le principali correnti di ricerca, cfr. Longo Auricchio *et al.* (2011), mentre sull'etica filodemea Tsouna (2007). Per le caratteristiche essenziali dell'economia epicurea, invece, cfr. Asmis (2004).

32. Per cui cfr. Morel (2008, pp. 487-510) e Finley (2008, pp. 233-74). Cfr. anche Saller (2008) per un'analisi dei modelli di proprietà e gestione della proprietà per genere ed età ad Atene e Roma, e quindi del lavoro femminile e minorile in entrambe le società.

tenuto il legame proprio dell'età classica tra l'economia e i valori etici, sebbene in questo caso l'integrazione tra i due ambiti si sviluppi in relazione alla dottrina epicurea. L'opera è divisa in due parti, una storica (in cui una parte polemizza con il pensiero di Senofonte, la seconda con l'*Economico* dello ps.-Aristotele – che però Filodemo attribuisce a Teofrasto), l'altra teorica (anche questa si articola in una sezione inerente la misura della ricchezza per il filosofo, l'altra sulle questioni pratiche ad essa connesse).

Per i fini del presente lavoro è interessante soffermarsi prima sulla polemica rivolta da Filodemo allo ps.-Aristotele, che è una critica puntuale del testo, per poi ampliare lo sguardo sulla prospettiva dell'epicureo di rilettura dell'economia tradizionale. Come visto, ps.-Aristotele inizia il trattato distinguendo l'amministrazione della casa da quella della *πόλις*, sulla base della diversa materia su cui agiscono (famiglia da un lato e città dall'altro) e delle diverse forme di comandarla (la casa è comandata da uno solo, la città ha molti capi). L'aver posto questa differenza tra economia e politica, che allo ps.-Aristotele serviva per mostrare come tra le due sussistesse una differenza di specie e non solo di grandezza (riprendendo Aristotele contro Platone), viene criticato da Filodemo come inconsistente (parla di *περιεργία*), ritenendo, inoltre, che le due non differiscano per numero di governanti, e che abbiano anche reciproche analogie³³. Ciò dipende dal cambio di prospettiva avvenuto con la conquista di Alessandro e lo sviluppo dei regni macedoni, che ha dimostrato che la politica può essere governo di uno solo e che la casa può essere governo di più persone³⁴. Soprattutto, però, l'"inconsistenza" di cui parla Filodemo è verosimilmente derivata dal solco ormai tracciato tra individuo e "stato" nel periodo ellenistico, dove il "cittadino" non ha più un ruolo attivo nelle vicende politiche, pertanto superfluo appare distinguere tra le due forme di amministrazione (Laurenti, 1973, pp. 57 ss.), a differenza dell'attaccamento di ps.-Aristotele per la *πόλις* come orizzonte in cui si inseriva ogni comportamento individuale di un greco.

Sulla base della presunta "autoevidenza" degli argomenti addotti dallo ps.-Aristotele, Filodemo ritiene superfluo concentrarsi sulle differenze che l'economia intesse con le altre arti, limitando il suo studio dell'*oikovouία* solo al governo della casa, intesa come *ἄνθρωπον καὶ κτῆσιν*. Questa è la stessa definizione usata dallo ps.-Aristotele, sulla scorta della citazione di

33. Sul rapporto tra economia e politica come «étape préliminaire incontournable de leur [de gli autori greci che riflettono sull'*oikovouία*] réflexion, qui engage aussi en général a un questionnement similaire a propos de la cité et de l'*oikos*» si veda Helmer (2021, pp. 45-63, cit. p. 49).

34. Che il governo monarchico fosse teorizzato nella Grecia classica, mentre Filodemo parlerebbe per esperienza diretta, è opinione di Laurenti (1973, pp. 58-9), che espone anche alcuni esempi di istanze relative alla gestione della casa avanzate dai figli.

Esiodo: Esiodo (*Opere e giorni*, v. 405) definisce “casa” l’insieme di casa, donna e bue per arare (*Οἴκον μὲν πρώτιστα γυναικά τε βοῦν τ’ ἀροτῆρα*), mentre ps.-Aristotele la concepisce come insieme di uomo e proprietà (*ἄνθρωπός τε καὶ κτῆσις*: *Oec.*, 1 2) intendendo con *ἄνθρωπος* moglie e marito (come elemento libero) e con *κτῆσις* la proprietà, cioè i buoi, gli schiavi, i possessi (l’elemento non libero)³⁵. Differentemente, Filodemo critica “Teofrasto” (ps.-Aristotele) ritenendo che intendesse la donna come possesso dell’uomo, oggetto inanimato, subordinato e acquistato, il che entrerebbe in contraddizione con il considerarla alla pari dell’uomo nella gestione della casa e da sposare³⁶. Ne consegue per Filodemo l’inevitabilità, in un trattato di economia, di occuparsi dell’educazione, da parte dell’amministratore della casa, della moglie³⁷ e degli schiavi³⁸. Da ciò si possono trarre delle considerazioni rilevanti: Filodemo critica il ruolo di “educatore” dato dallo ps.-Aristotele all’amministratore della casa, sia per quanto riguarda la relazione con la moglie che con gli schiavi, sulla base di una “dipartimentalizzazione” conseguente alla separazione dei domini di competenza (economia, educazione, politica). Probabilmente mirava a sostituire quella che era la *πατιδεία* greca classica operante anche nei rapporti della gestione della casa – data dalla tradizione e inserita in relazione con i valori etico-politici della città di appartenenza – con i precetti specifici per la sola amministrazione della proprietà, ma alla luce del modo di vita dettato dalla dottrina epicurea – che era rivolta a tutti, anche a donne e schiavi –. Lo scopo di Filodemo nell’*Economico*, infatti, non è

35. Così per Laurenti (1967, pp. 68-74); Natali (1995, p. 60) non si sofferma sull’argomento, mentre Valente (2011, p. 97) fa notare «l’utilizzo del termine *oikos* da parte del poeta in luogo di *oikia* adoperato invece dall’Autore [ps.-Aristotele]. Sembra che quest’ultimo consideri l’*oikia* equivalente all’*oikos* tanto da ricordare il verso esideo per esemplificare la propria riflessione intorno alle parti costitutive dell’*oikia*».

36. Così Laurenti (1973, pp. 62-3), che analizza il testo di Filodemo in relazione all’*Economico* dello ps.-Aristotele, giustificando l’uso del verso esideo nell’interpretazione di ps.-Aristotele, contro la polemica di Filodemo. Tsouna (2012, p. xxii), invece, si sofferma esclusivamente sulla polemica filodemea.

37. Filodemo critica l’importanza data dallo ps.-Aristotele al rapporto con la moglie nelle questioni economiche anche sulla base del fatto che la moglie stessa non è più considerata necessaria per la casa e, soprattutto, per la felicità: «è giusto cercare perché la cura per la sposa sia la prima di quante riguardano gli uomini liberi, potendo la vita essere felice anche senza di lei» (*De oec.*, col. VIII,45 ss., trad. Laurenti, 1973, p. 64). Dietro è naturalmente operante la diversa concezione della felicità epicurea, così come del concetto di “natura” (cfr. Laurenti, 1973, p. 65), cui rimandava la tradizionale visione del matrimonio e che emerge nello ps.-Aristotele (*Oec.*, 1 3) quando afferma che l’unione di uomo e donna «è sorta da necessità» e mira al «vivere bene».

38. Infatti in *De oec.*, col. VII,1 ss. parla della possibilità di prendere servi già educati nelle competenze specifiche da altri, laddove l’ingaggio di estranei pagati su prestazione evidentemente era pratica diffusa nell’Italia del I a.C. (si veda ivi, p. 70).

esaminare le varie definizioni di gestione della proprietà e ciò che implica, ma esaminare le principali attività coinvolte nella gestione della proprietà e l'atteggiamento morale degli uomini nei loro confronti. Il destinatario dell'*Economico* è identificabile, pertanto, in colui che voleva gestire la casa secondo la disposizione d'animo data dalla filosofia epicurea³⁹.

In quest'ottica, un'altra importante obiezione rivolta allo ps.-Aristotele risiede in quella che Filodemo considera l'assenza del concetto di "trop-
pa ricchezza". A differenza di Senofonte e ps.-Aristotele, infatti, Filodemo restringe l'ambito della sua trattazione dell'*oikonomia* concentrandosi piuttosto sui compiti specificamente economici dell'acquisizione (κτήσις) e della conservazione (φυλακή) della proprietà, nell'assunto che, rispetto ai 4 domini dell'*oikonomia* tradizione, l'unico fondato e veramente utile per il filosofo sia la conservazione delle ricchezze. Dunque, non si occupa dell'acquisizione della ricchezza illimitata, ma solo della giusta misura della ricchezza e della capacità del filosofo di gestirla⁴⁰. Per questo motivo definisce persino φιλοχρήματος colui che segue il basilare principio espresso dallo ps.-Aristotele, dettato dal buon senso, dell'aver cura che le entrate siano superiori alle uscite (Filod., *De oec.*, col. xi, p. 84 Laurenti, p. 31 Tsouna). Per Filodemo l'amministratore epicureo è esente dall'avarizia, vizio principale legato alla ricchezza, ma possiede la virtù contraria all'avidità, che, anche se non è esplicitata nel trattato, dovrebbe configurarsi come assenza di avidità o di amore per il denaro (ἀφιλοχρηματία; cfr. *De oec.*, col. XVII.2-14). Il filo conduttore della trattazione filodemea è che essa si sviluppa mostrando come l'*oikonomia* sia da intendersi come virtù opposta alla φιλοχρηματία. In particolare, il filosofo non dovrebbe preoccuparsi troppo dell'obiettivo della gestione patrimoniale tradizionale, del "più e il meno", ma dovrebbe coltivare una sorta di distacco emotivo riguardo ai suoi guadagni e perdite (*De oec.*, XIV.23-XV.3), il che, ad ogni modo, non vuol dire disdegnarle⁴¹.

39. Tsouna (2012, p. xxv): «Chiefly, it aims to determine how and to what extent people who desire to live the philosophical life can engage in property management without compromising their ethical principles or endangering their happiness».

40. Che il filosofo epicureo sia πλούτου μέτρον è dottrina epicurea riassunta da Filodemo sulla base della posizione di Metrodoro, in dibattito con i cinici secondo cui il filosofo non dovrebbe avere alcuna proprietà da amministrare, ma dovrebbe provvedere quotidianamente alle sue necessità rudimentali per poter essere libero e felice (Filod., *De oec.*, XII.29-XIV.2). Cfr. Laurenti (1973, pp. 99-110), e più recentemente Tsouna (2012, comm. *ad. loc.*). È opinione di Tsouna, McKirahan (1996), invece, che le colonne XII-XXII non espongano *verbatim* la dottrina di Metrodoro, quanto piuttosto contengano la posizione di Filodemo sviluppatasi sulla base di materiale precedente.

41. Che questa fosse già l'ottica di Epicuro sul πλούτος, che riconosce nella ricchezza non un elemento moralmente condannabile in sé, se derivante da un acuto ragionamento filosofico, capace di misurare i bisogni reali e necessari, e se messo a disposizione delle

Prima di concludere, occorre porre l'attenzione su quella che mi pare un'altra delle più rilevanti discrepanze in merito alla gestione della proprietà tra Filodemo e lo ps.-Aristotele, ma anche rispetto a Senofonte, Aristotele e Platone: alla base della gestione patrimoniale del filosofo epicureo c'è l'idea di provvedere, oltre ai bisogni propri, anche a quelli dei suoi compagni epicurei, tanto che mette a disposizione degli amici una parte delle sue ricchezze⁴². L'atteggiamento disinvolto del saggio nei confronti dell'amministrazione della ricchezza per Filodemo, quindi, non è solo compatibile con l'avere amici, ma è in parte modellato dalla loro presenza o assenza (Tsouna, 2012, p. xxviii): solo se si vive in una comunità di amici, tali perché condividono la visione del mondo epicurea e ne mettono in pratica i precetti, si può raggiungere quella *ἀσφάλεια* (sicurezza) che mette a riparo anche da problemi economici⁴³. L'economista non filosofo per Filodemo vive, invece, con una instabilità sia pratica che emotiva, perché non ha veri amici che possano aiutarlo nel momento del bisogno, dipende dalla fortuna, confonde i desideri naturali con quelli non necessari e fa errori nel calcolo dei piaceri⁴⁴, inoltre ricade nei vizi propri del desiderio di raggiungere l'obiettivo del maggiore profitto, in quanto non tiene sotto controllo "il più e il meno"⁴⁵. Queste paiono, dunque, le caratteristiche

necessità della comunità epicurea, è mostrato da Spinelli (1996, in part. pp. 415-9). Per un confronto con la posizione democritea in merito, cfr. Spinelli (1991) e Peixoto (2022).

42. In particolare, Filodemo menziona in molti punti gli atteggiamenti di buona volontà, benevolenza e gratitudine del filosofo, la sua generosità e filantropia, il suo profondo apprezzamento del valore dell'amicizia (si veda per esempio O'Keefe, 2001 che mostra come le affermazioni epicuree sull'amicizia possano essere riconciliate con l'egoismo e l'edonismo nella psicologia e nell'etica). Un legame tra il possesso delle ricchezze e le virtù filantropiche è presente anche in Seneca, soprattutto nel *De vita beata*, 21, 4 ss., in cui, in risposta alle critiche di chi rimarcava che per lo stoico il solo bene fosse la virtù, giustifica il possesso delle ricchezze come un indifferente preferibile, tale per cui, se raggiunto correttamente, può anche essere di maggior beneficio per la pratica della virtù stessa, posto comunque lo status di *proficiens* dell'uomo stoico non ancora saggio. Cfr. sul rapporto di Seneca con le ricchezze recentemente Cassan (2022, in part. pp. 158-62).

43. Riguardo l'esistenza effettiva di una teoria politica epicurea, sulla base dell'importanza della sicurezza "interna" e "esterna", data in particolare dalla comunità di *φίλοι*, che provvedono anche materialmente e concretamente alle esigenze dei compagni, si veda in particolare Spinelli (2019). Sulla relazione dell'amicizia epicurea con l'*ἀντάρκεια*, cfr. O'Connor (1989).

44. Il benessere naturale, infatti, ha limite ed è facile da ottenere (Epic., *RS* XV), sebbene alla sola natura debba aggiungersi il *νήφων λογισμός* (Epic., *Ad Men.*, 132), il sobrio calcolo razionale dei piaceri da scegliersi. Sull'importanza del limite nell'etica epicurea, in relazione alla distinzione del piacere cinetico e catastematico e al sobrio calcolo (per esempio *RS* XVIII-XX) cfr. Verde (2013, pp. 175-83), Warren (2014, pp. 175-200); cfr. Verde (2020) sulla gestione delle passioni e dei vizi in Epicuro; in part. sul confronto con l'edonismo cirenaico cfr. Mitsis, Piergiacomi (2019).

45. Tsouna (2012, p. xxvii): «Roughly, the position that he maintains is the following.

precipue della stretta relazione tra *oikouμία* (gestione della proprietà) ed etica nella filosofia epicurea, dove, rispetto all'orizzonte etico della *πόλις* greca, si è delineata un'altra comunità entro cui e per la quale agire, quella dei *φίλοι* epicurei⁴⁶.

4. Conclusione: vecchi e nuovi modelli etico-economici

Si è portata avanti l'analisi delle caratteristiche proprie del trattato ps.-aristotelico *Economico* tramite il confronto con il primo libro della *Politica* di Aristotele e con le critiche a esso mosse nell'*Economico* di Filodemo. Mentre nella *Politica* si riscontra maggiore attenzione psicologica in relazione alle pratiche economiche e l'inserimento di esse nel sistema di valori etico-politico dato dalla filosofia aristotelica, in riferimento a problematiche già sviluppate e dibattute nel contesto filosofico in cui si inserisce Aristotele, nello ps.-Aristotele si riscontra un maggiore interesse al piano pratico, senza argomentazioni particolarmente precipue delle prospettive prettamente aristoteliche adottate, che vengono date per presupposte, sebbene a volte l'autore se ne discosti implicitamente con tratti di originalità. Cionondimeno, gli stessi precetti pratici ivi presentati forniscono rilevanti informazioni circa le tecniche economiche e il contesto etico-sociale a cui fa riferimento. L'attenzione al solo interesse tecnico-pratico, sganciato da una prospettiva etica (laddove l'unica accettabile sarebbe quella epicurea) è invece la critica principale mossa da Filodemo al trattato.

È rilevante soffermarsi in particolare su un punto, che rimanda al sostrato filosofico che legittima le scelte economiche negli autori che si sono occupati di economia, e che permette di differenziare l'*Economico* dagli altri testi, ovvero la questione della *φιλοχρηματία*, l'amore per le ricchezze: in Platone, soprattutto nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, molti passi ammoniscono in merito all'avidità e alla ricerca di profitto⁴⁷, aspetto

“More” wealth may be better than “less”, because of the serenity and the material comforts that it affords when it is correctly used». Nell'ottica di Filodemo la differenza tra il filosofo che si occupa di economia e l'economia tradizionale di Senofonte e “Teofrasto”, infatti, risiede nel fatto che il primo non usa l'economia come una *τέχνη* perché il suo fine non è il profitto, benché non disdegni che ci siano esperti di questo tema (cfr. *De oec.*, xvii.2-40). Sulla posizione filodemica verso la *τέχνη* cfr. Blank (2009).

46. Come già in Epicuro, infatti la *φιλαργυρία* è «del tutto inaccettabile non soltanto perché rappresenta l'indebito superamento di quel *πλούτου μέτρον* che sorregge la visione epicurea della ricchezza naturale, ma anche (e aggiungerei soprattutto) perché impedisce l'unico uso eticamente accettabile dei *χρήματα*, quello volto a beneficiare i *φίλοι*, a conquistarne la *εὐνοία*» (Spinelli, 1996, pp. 416-7).

47. Su alcuni tratti dell’“economia” platonica in generale cfr. Takeshi (2007, cap. x) e Föllinger (2016), mentre per le caratteristiche dell'economia e del commercio che emergono dalle *Leggi* si veda Helmer (2018; in parte anche Centrone, 2021, pp. 150-2). Particolarmente

che viene ripreso anche da Aristotele nella critica alla crematistica, ma mitigato attraverso l'accettazione della crematistica buona come desiderio innato dell'uomo. Alla base di queste due concezioni vi è, infatti, un diverso modo di considerare l'amore per la ricchezza: mentre Aristotele in *Eth. Nic.*, v 4, 1130a 24-8 considera una virtù l'uso delle ricchezze come il giusto mezzo tra avarizia e prodigalità, sulla base del fatto che l'amore per la ricchezza è riconosciuto come un principio naturale che è condannabile solo nel suo eccesso, Platone condanna l'amore per le ricchezze in sé⁴⁸. Lo ps.-Aristotele, invece, non sembra porre in modo puntuale dei limiti alle ricchezze o alla ricerca delle ricchezze, purché vengano mantenute quelle indicazioni pratiche adatte alle diverse amministrazioni in virtù delle grandezze dei possedimenti e quei precetti morali che permettono all'amministratore della casa di trattare la moglie come donna libera (previa educazione da parte del marito), gli schiavi come da educare in relazione alla loro natura, e le ricchezze da gestire in relazione alla loro grandezza, mantenendo però lo spazio per lo studio e il tempo libero. Filodemo critica lo ps.-Aristotele proprio in virtù di quella che riconosce come l'assenza di un limite all'acquisizione delle ricchezze, ma sulla base della filosofia epicurea. La posizione di Filodemo nei confronti dell'acquisizione delle ricchezze e dell'economia individuale, infatti, adatta sul piano economico la dottrina etica epicurea secondo cui «consideriamo il bastare a se stessi un gran bene, non per averci sempre a ridurre al poco, ma perché, ove non abbiamo il molto, il poco ci basti» (*Ad Men.*, 130).

Per concludere, il trattato ps.-aristotelico, per quanto stimolante e utile a conoscere le attività pratiche proprie dell'economia del tempo, rappresenta un manuale tecnico sulla gestione della casa rivolto all'uomo e alla donna virtuosi, ciascuno con i propri incarichi, inserito in una generale prospettiva greca "classica" e secondo un'impalcatura concettuale prettamente aristotelica, che non problematizza particolarmente le concezioni filosofiche che pure dà come presupposte, benché rappresentassero già in quell'epoca un argomento alquanto dibattuto tra i filosofi. Cionondimeno, come manuale tecnico che aderisce però a una prospettiva etico-filosofica determinata dal contesto storico-politico in cui si inserisce, i nuclei

rilevante per i presenti temi è lo studio di Murgier (2022), che si focalizza sulla riconduzione della φιλοχρηματία in Platone all'analisi psicologica di ciascun individuo (e, per analogia, della città), a differenza di Teofrasto che nei *Caratteri* riconduce l'amore della ricchezza alla descrizione comportamentale degli individui.

48. Cfr. per esempio *Resp.*, IX 580a ss., in cui φιλοχρήματον è definita la parte concupisibile dell'anima, in quanto la ricchezza è l'aspirazione propria dell'anima concupisibile, l'onore dell'anima irascibile, il sapere dell'anima razionale, ma solo il dominio di quest'ultima sulle altre parti porta alla felicità. Cfr. Vegetti (2006, comm. *ad loc.*), Murgier (2022, pp. 47 ss.).

ivi presentati, oltre ad avere già una storia pregressa di dibattiti critici, saranno ripresi e argomentati filosoficamente dalla trattazione successiva e particolarmente polemizzati in relazione alle prospettive filosofiche di riferimento.

Nota bibliografica

- ASMIS E. (2004), *Epicurean Economics*, in J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Brill, Leiden-Boston, pp. 133-76.
- AULT B. A. (2007), *Oikos and Oikonomia: Greek Houses, Households and the Domestic Economy*, in “British School at Athens Studies”, 15, pp. 259-65.
- AUSTIN M., VIDAL-NAQUET P. (a cura di) (1982), *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino.
- BESSO L., CURNIS M. (a cura di) (2011), *Aristotele. La Politica, Libro I*, direzione di L. Bertelli e M. Moggi, «L’Erma» di Bretschneider, Roma.
- BLANK D. (2009), *Philosophia and technē: Epicureans on the Arts*, in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 216-33.
- CALES S. (2019), *L’oikonomos dans les cités grecques aux époques classique et hellénistique*, Thèse de doctorat en Histoire, langues, littérature anciennes, soutenue le 18-10-2019.
- CASSAN M. (2022), *Perspectives sur la richesse dans la philosophie de Sénèque*, in “Revue de philosophie économique”, XXIII.1, pp. 151-70.
- CENTRONE B. (2021), *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma.
- DALTON G. (ed.) (1968), *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, Doubleday, Garden City (NY).
- FARAGUNA M. (2006), “Nomisma e polis”. *Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società*, in G. Urso (a cura di), *Moneta, mercanti, banchieri. I precedenti greci e romani dell’Euro*, Atti del Convegno internazionale (Civitale del Friuli, 26-28 settembre 2002), ETS, Pisa.
- FERMANI A. (2012), *L’etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia.
- EAD. (2016), *La χρηματιστική nella Politica di Aristotele: articolazioni concettuali e ricadute etico-antropologiche*, in “ΠΗΓΗ/FONS. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción”, 1, pp. 34-56.
- FINLEY M. I. (2008), *L’economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari.
- FÖLLINGER S. (2016), *Ökonomie bei Platon*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- GAUTIER T. (2022), *Aristote et la limitation politique de l’économie*, in “Revue de philosophie économique”, XXIII.1, pp. 95-118.
- GIANNANTONI G. (2022), *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli.
- HELMER É. (2016), *Réévaluer la réflexion grecque sur l’économie: de la science économique à la philosophie de l’économie*, in “Mètis”, 14, pp. 187-205.

- ID. (2018), *Le commerce de la vérité: économie et commerce dans les Lois de Platon*, in "Plato Journal. The Journal of the International Plato Society", 17, pp. 51-64.
- ID. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Classiques Garnier, Paris.
- HINSCH M. (2020), *Oikonomia und Chrematistik*, in J. Vogl, B. Wolf (Hrsg.), *Handbuch Literatur & Ökonomie*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 355-70.
- KRAUT R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- LAURENTI R. (1966), *Psicologia e funzione dello schiavo in Aristotele*, in "Giornale di Metafisica", 21, pp. 618-40.
- ID. (1967), *Aristotele. Il trattato sull'economia*, Laterza, Bari.
- ID. (1968), *Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele*, Marzorati, Milano.
- ID. (1973), *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Cisalpino-Goliardica, Milano.
- LAZZARO M. (2023), *Economia ed ecologia nella riflessione etico-politica aristotelica*, in AA.VV., *Etica, Economia, Ecologia. Sguardi sulla complessità*, Atti del Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana (20-23 aprile 2022), ETS, Pisa, pp. 391-8.
- LONGO AURICCHIO F., INDELLI G., DEL MASTRO G. (2011), *Philodème de Gadara*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques V.A de Paccius à Plotin*, Éditions du Centre Nationale pour la Recherche Scientifique, Paris, pp. 334-59.
- LOWRY S. T. (2003), *Ancient and Medieval Economics*, in W. J. Samuels, J. E. Biddle, J. B. Davis (eds.), *A Companion to the History of Economic Thought*, Blackwell, Oxford, pp. 11-27.
- MASI F. (2022), *Wealth, Habits and Happiness. Chrematistics in Aristotle's Ethics*, in "Revue de philosophie économique", XXIII.1, pp. 119-49.
- MEIKLE S. (1995), *Aristotle's Economics*, Oxford University Press, Oxford.
- MITSIS P., PIERGIACOMI E. (2019), *Edonismi. Epicurei e cirenaici a confronto*, in P. Mitsis, *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, a cura di E. Piergiacomi, Carocci, Roma, pp. 107-52.
- MOREL P.-L. (2008), *Early Rome and Italy*, in Scheidel et al. (2008), pp. 487-510.
- MURGIER C. (2022), *Ce que l'amour des richesses fait au caractère, de Platon à Théophraste*, in "Revue de philosophie économique", XXIII.1, pp. 37-64.
- MUSTI D. (1981), *L'economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- NATALI C. (1995), *Ps.-Aristotele. L'amministrazione della casa*, Laterza, Roma-Bari.
- O'CONNOR D. K. (1989), *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", XXX.2, pp. 165-86.
- O'KEEFE T. (2001), *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, in "Apeiron", XXXIV.4, pp. 269-305.
- PAOLI U. E. (1961), *Famiglia (diritto attico)*, in "Novissimo Digesto Italiano", 7, pp. 35-42.
- PEIXOTO M. C. D. (2022), *Les richesses et le désir des richesses chez Démocrite*, in "Revue de philosophie économique", XXIII.1, pp. 11-36.
- POLANYI K. (1957), *Aristotle Discovers the Economy*, in K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, The Free Press, Glencoe (IL), pp. 64-96.

- SALLER R. P. (2008), *Household and Gender*, in Scheidel *et al.* (2008), pp. 87-112.
- SCHEIDEL W., MORRIS I., SALLER R. P. (eds.) (2008), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SKINNER A. S. (2003), *Adam Smith (1723-1790): Theories of Political Economy*, in W. J. Samuels, J. E. Biddle (eds.), *A Companion to the History of Economics*, Blackwell, Malden, pp. 94-111.
- SMITH A. (1973), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano.
- SPINELLI E. (1991), "Ploutos" e "penie": il pensiero economico di Democrito, in "Philologus", 135, pp. 290-319.
- Id. (1996), *Epicuro contro l'avidità di denaro*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Bibliopolis, Napoli, pp. 409-19.
- Id. (2019), *Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus*, in C. Riedweg (ed.), *Philosophie für die Polis*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 379-408.
- ROSCALLA F. (a cura di) (1991), *Senofonte. Economico*, con un saggio di D. Lanza, Rizzoli, Milano.
- TAKESHI A. (2007), *Economy and Economics of Ancient Greece*, Routledge, New York.
- TSOUNA V. (2007), *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, Oxford.
- EAD. (2012), *Philodemus. On Property Management*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- TSOUNA V., MCKIRAHAN R. (1996), *Epicurean Attitudes to Management and Finance*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), vol. II, Bibliopolis, Napoli, pp. 701-14.
- VALENTE M. (2011), *[Aristotele]. Economici*, introduzione, testo rivisto, traduzione e commento a cura di M. Valente, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- VECA I. (2011), *Polanyi e Finley leggono Aristotele: reciprocità e householding tra economia e morale*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 3, pp. 205-34.
- VEGETTI M. (a cura di) (2006), *Platone. Repubblica*, Rizzoli, Milano.
- VENTURI FERRIOLO M. (1983), *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze.
- VERDE F. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- Id (2020), *Il saggio epicureo e il controllo delle passioni*, in C. Veillard, O. Renaut, D. El Murr (éds.), *Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, Brill, Leiden, pp. 205-28.
- WACLAWEK T. (2015), *Über die Kunst, Reichtum zu erlangen. Die Chrematistik bei Aristoteles*, GRIN Verlag, München.
- WARREN J. (2014), *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant's Sublime and Contemporary Cosmology. How the Two Modes of the Sublime Can Merge Into One Experience

by *Giorgio Armato*^{*}

Abstract

I assume that some concepts in contemporary cosmology can connote the Kantian sublime with new and more vivid features which rely on the notions of mathematical sublime and dynamic sublime. These features concern, on the mathematical level, the dimension of the infinitely small and, on the dynamic level, the notion of power. I explore the relationship between these modes of the sublime in the light of contemporary cosmology and argue that they appear to come together into a single experience, different from the experience of each of the two modes taken singularly. Inasmuch as certain cosmological concepts display characteristics of both the mathematical and the dynamic sublime, they may suggest a new view of the Kantian sublime.

Keywords: Kant, Aesthetics, Sublime, Cosmology, Philosophy of Science.

With the concept of sublime we are not as much concerned with the existence of objects, as we are with the *feeling* they arouse in us¹, although we are, of course, interested in what kind of objects may cause that feeling. Furthermore, there is the involvement of reason and the «subjective purposiveness» (§27, 258; see also *Introd.*, v, 184 and 186) which characterizes the *Urteilskraft*.

* Liceo Scientifico “E. Majorana”, Palermo; giorgio.armato@outlook.com. My special thanks go to Steve Ausbury, Rosalie Gargano, and Jan Theo Leonie De Pagie who provided me with valuable suggestions for the English text.

1. *CJ* §25, 250; §26, 256. See discussion in Clewis (2009, pp. 59-63) and in Rayman (2012, p. 56). At §27, 259-60 Kant says that, *with respect to the object*, the sublime is a displeasing feeling, but «for reason, as the source of ideas, [...] the object is taken up as sublime with a pleasure that is possible only by means of a displeasure». The text used for all Kant's quotes is Guyer, Matthews (2013).

In the present investigation I will consider particular objects and concepts of contemporary cosmology, trying to pursue two purposes:

1. to establish that Kant's sublime can be instigated by the absolutely small as conceived by contemporary physics which, in some cosmological notions, displays the character of a colossal power;
2. to unite the two modes of the sublime (mathematical and dynamic) in the examples taken from cosmology and show that this operation can give rise to a new experience of the sublime which Kant did not account for.

Of course, it might well be that he was not interested in the operation I am suggesting in (2) because he was satisfied with the theoretical points he demonstrates, as there are the play of imagination with reason, the purposiveness of the reflective judgment, the peculiar feeling caused by the sublime, and so on. Nonetheless, I suppose that his distinction of mathematical and dynamic sublime shows his interest in describing types of possible aesthetic experiences. If so, theorizing a third kind (or aspect) of such experiences could complete his classification of modes of the sublime in a significant way – given also that the magnificent theories and discoveries of contemporary physics were not available to him in order to possibly stimulate his reflection on this kind of “multi-modal” sublime.

A preliminary delimitation of the field of inquiry is necessary, since I will only account for cosmological theories concerning the origin of the universe (cosmogony), such as the Big Bang theory and the loop quantum gravity. The reason of this choice is twofold: the extremely minute dimension involved, and the enormous power, *viz.* energy, enclosed in such a dimension, sufficient to generate the whole universe. I will try to demonstrate that the first aspect can be related to the mathematical sublime, and the second to the dynamic sublime. In the third section of this paper I will conclude that both kinds of sublime can be united in a single aesthetic experience when considering particular concepts of contemporary cosmology.

In my exposition I will often juxtapose concepts of cosmology with the passages of the Third Critique which I found relevant for the discussion and the aim of this paper.

I. The Mathematical Sublime

As to the account of small dimensions a first difficulty arises because Kant talks about the absolutely great, while cosmology, in theories on the origin of the universe, has to do with the absolutely small. This is so because «there must have been a time in the very early universe when the universe was so small that, even when studying its large-scale structure, it was no longer possible to ignore the small-scale effects of quantum

mechanics» (Hawking, Mlodinow, 2005, p. 84). This small scale has been well determined by science, precisely by Max Planck. Planck length is finite, but it is the smallest size on which physics can state anything in the subatomic field. According to the National Institute of Standard and Technology² it amounts to 10^{-35} m (in numbers: 0.oooooooooooooooooooo oooooooooooooooooooo m). For the reason explained by Hawking in the quote above, this measure is the base unit of quantum mechanics taken into account by the most recent theories on the origin of our universe. Therefore, any enquiry on its aesthetical meaning, in Kantian perspective, rests on the following question: does Kant's mathematical sublime also apply to the extremely small? This seems hard to maintain, since Kant explicitly states that «we call sublime that which is absolutely great [...] beyond all comparison great» (§25, 248). Nonetheless, on a careful analysis, I believe the concept of mathematical sublime will not be undermined when applied to infinitesimal smallness. To know how great something is «always requires something else, which is also a magnitude, for its measure» (*ibid.*). This means that we should be able to reach a concept of magnitude only by way of comparison. Now, Kant opposes to this a concept of magnitude which is absolute, «absolutely great, great in every respect (beyond all comparison)»; in such a case «one immediately sees that we do not allow a suitable standard for it to be sought outside of it, but merely within it» (§25, 250). This implies, furthermore, «that the sublime is therefore not to be sought in the things of nature but only in our ideas» (*ibid.*).

So far I have limited myself to define the concept. Let us ask now what the effects of the sublime on human faculties are. The same locus (§25, 250) presents the fundamental distinction between *imagination* and *reason*. Imagination works by progressively amplifying and diminishing natural phenomena:

Here one readily sees that nothing can be given in nature, however great it may judged to be by us, which could not, considered in another relation, be diminished down to the infinitely small; and conversely, there is nothing so small which could not, in comparison with even smaller standards, be amplified for our imagination up to the magnitude of a world.

It is important to notice that Kant is stressing a certain equivalence between the small and the great: what imagination can do with respect to the great, it can also do with respect to the small. This does not show yet that sublimity can apply to the infinitely small; it is however a strong indication

2. Retrieved from NIST official page: <http://physics.nist.gov/cgi-bin/cuu/Value?plkl> (accessed 8 June 2017).

that a discussion on infinity can point to both directions: the great and the small³. In order to experience the sublime we must leave the ground of imagination (*Einbildungskraft*) and pass into that of reason (*Vernunft*). That is because reason has a different demand than imagination:

But just because there is in our imagination a striving to advance to the infinite, while in our reason there lies a claim to absolute totality, as to a real idea, the very inadequacy of our faculty for estimating the magnitude of the things of the sensible world awakens the feeling of a supersensible faculty in us (§25, 250).

Instead of progressing towards infinity by way of continuous addition, reason manifests the need to grasp a totality⁴. I think Kant neither satisfactorily explains *what* kind of totality is at stake here, nor *how* reason can form an idea of it whatsoever. But the question we are mostly interested in is: can these considerations about infinity and totality also be applied to the realm of the small? My opinion is that, although Kant's text does not provide a sufficient basis for a definite answer, it would be no distortion to say that the advancement of imagination to the infinite can be performed down to the smaller and smaller. Reason, on its side, would still demand a unitary intuition of this extreme smallness, which Kant expressed as «claim to absolute totality» (*Anspruch auf absolute Totalität*) in the passage quoted above. It does not seem a too rushed assumption to say that both the function of imagination and that of reason would be preserved, when considering absolute smallness. I will try to reinforce this point with further observations. If – as we have seen – knowing how great something is «always requires something else, which is also a magnitude, for its measure» (§25, 248), then the very same is required to know how *small* something is. That is, if we must posit a unity of measure (§26, 251) for phenomena, this need is expected to arise for magnitude as well as for minuteness. Let us consider the following passage, in which Kant distinguishes apprehension (*Auffassung*) from comprehension (*Zusammenfassung*):

3. As Paul De Man observes, number can increase both up to the infinitely large and up to the infinitely small: «The infinitely large (or, for that matter, the infinitely small) can be conceptualized by means of number. [...] Quantity thus conceived, and expressed by number, is always a relative number that refers back to a conventional unity of measurement, pure number is neither large nor small, and the infinitely large is also the infinitely small: the telescope and the microscope, as instruments of measurement, are the same instrument» (De Man, 1990, p. 92).

4. See Crowther (2010, p. 177): «Kant's major points here are that in searching out an appropriate measure for the phenomenon, the imagination is led to increasingly vast measures – even down to the infinite itself. [...] However, whilst imagination cannot present the infinite, rational thought can comprehend it as an idea».

To take up a quantum in the imagination intuitively, in order to be able to use it as a measure or a unity for the estimation of magnitude by means of numbers, involves two acts for this faculty: *apprehension* (*apprehensio*) and *comprehension* (*comprehensio aesthetica*). There is no difficulty with apprehension, because it can go on to infinity; but comprehension becomes ever more difficult the further apprehension advances, and soon reaches its maximum, namely the aesthetically greatest basic measure for the estimation of magnitude. For when apprehension has gone so far that the partial representations of the intuition of the senses that were apprehended first already begin to fade in the imagination as the latter proceeds on to the apprehension of further ones, then it loses on one side as much as it gains on the other, and there is in the comprehension a greatest point beyond which it cannot go (§26, 252).

Admittedly, comprehension does not succeed. This means that it fails to reach the totality it strives for, as we have seen in the passage § 25, 250 above. The totality cannot be conceived because comprehension reaches a limit beyond which it cannot keep all the progressively added parts together in one intuition. There is something, i.e., the representations of the imaginative process, which «begins to fade» (*zu erlöschen anheben*) at some point. But why should not it be the same for a progression towards the small? After all, it is not hard to show that a progressive reduction of length will escape, sooner or later, the «intuition of the senses» (*Sinnenanschauung*). If we look at the ruler, we can clearly see a millimeter. With much effort, and surely not without our eyes having a hard time, we can further try to perceive the tenth part of the millimeter. We know there is a measure such as the micron too; but this already is almost out of any capability of representing it, although it is only 10^{-6} m (1 millionth of a meter). It is easy to see that, by the time intuition tries to get to the Planck length of 10^{-35} m, it «begins to fade» and «there is a feeling of the inadequacy of his (i.e., of the subject of the representations) imagination for presenting the idea of a whole» (§26, 252). This causes «bewilderment» (*Bestürzung*) and «embarrassment» (*Verlegenheit*), but at the same time «the imagination reaches its maximum and, in the effort to extend it, sinks back into itself, but is thereby transported into an emotionally moving satisfaction» (*ibid.*). Planck length, although not infinite, is clearly *small*⁵ «beyond any standard of sense» (§26, 256), hence it seems to fulfill an important condition for sublimity: being beyond our sense perception or making it somehow inadequate.

Sublime is «not so much the object as rather the disposition of the mind in estimating it to be judged sublime» (*ibid.*). The effort of our mind,

⁵. Kant is actually talking about something absolutely “great” (*groß*). What I am trying to discuss is precisely the possibility that absolute smallness can have on imagination the same effects (that is it makes imagination work the same way) as absolute greatness.

through the faculty of imagination, does not succeed in the representation of a totality, let us say of a unitary concept of the *quantum*, because it cannot have any experience of it. But the very fact that imagination *tries* to figure it out means that its object, i.e. the enormous quantity (let it also be quantities of the extremely small – if I have given convincing reasons for it) it tries to grasp, has at least the status of a «supersensible substratum» (*übersinnliches Substrat*): «the magnitude of a natural object on which the imagination fruitlessly expends its entire capacity for comprehension must lead the concept of nature to a supersensible substratum (which grounds both it and at the same time our faculty for thinking)» (§26, 255). The existence of this substratum is, instead, a demand of the faculty of reason, with respect to which imagination finds itself inadequate⁶. But what does the fact that imagination expends its capacity on the magnitude of a *natural object* really mean? The doubt arises whether Kant has in mind a pure mathematical quantity (a number) or a quantity of *something*.

In §26, 254 he discusses concepts of numbers, whilst in §26, 256 he draws on cosmological examples. In the first case we have to do with what is called «the logical estimation of magnitude» (§26, 254), which the understanding can *apprehend* with no problems and with which it can even «proceed unhindered to infinity». But when it comes to cosmological examples of planets, galaxies, and nebulas we have to do with the *phenomenally* large⁷, that is with the mathematically sublime of nature (§26, 256: *Mathematisch-Erhabenes der Natur*). It is to the latter case that sublimity applies, insofar as it is relevant to the aesthetic power of judgment (it does not apply, instead, when imagination is «guided by numerical concepts»: §26, 253). The *comprehensio aesthetica* (§26, 254) can only occur when «what is given to us is not so much a greater numerical concept as rather a great unity as measure [...] for the imagination» (§26, 256). For example, we may set a man as a measure for a tree, a tree for a mountain, a mountain for earth's diameter etc. (*ibid.*). The process will eventually reach a magnitude ungraspable by imagination in one intuition, while that is exactly what is required for a *comprehensio aesthetica*: «the comprehension of a given object in a whole of intuition» (§27, 257: *Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung*). As we notice, Kant's examples point to a progressive *increment* of magnitude of the natural objects considered, where each of them is used as a unity of measure for the greater one that follows in the progression. Would it be possible to imagine the same process in

6. Sublimity arises «from the inadequacy of the imagination in the estimation of magnitude for the estimation by means of reason» (§27, 257).

7. See the discussion of this distinction in Stopford (2007, p. 28).

the direction of progressively smaller objects? Could a man, for example, serve as a reference measure for an ant, an ant for a bacterium, a bacterium for a cell, a cell for an atom, and so on? I am inclined to think so. If the whole point is to stress «the inner perception of the inadequacy of any sensible standard for the estimation of magnitude by reason» (§27, 258) or – which amounts to the same thing – «to find every standard of sensibility inadequate for the ideas of understanding» (*ibid.*), then this will hold for smallness as well⁸. Surely Kant was more familiar with cosmic magnitudes than with micro-dimensions and quantum entities which he ignored (atoms, quarks, superstrings etc.) and which even today seem to have more the status of concepts than that of *intuitions* (who can have true intuitions of their exceedingly small sizes?)⁹.

Now, turning back to Planck length, we find a problem insofar as 10^{-35} m appears to be a pure numerical concept. On a website where topics of physics were being discussed I stumbled across the observation of a commentator saying this measure just belongs to “pure numerology”. Probably he was expressing the difficulty, or the impossibility, of conceiving such a length in any significant way for our perception. But that does not give full justice to the astonishing Planck number. Surely it is the result of a complex calculation that, as such, belongs to the realm of mathematics; indeed it is a key element for some models of *the whole universe* at its origin. This may sound pretty odd to those not acquainted with cosmological theories, but it is also the popular Big Bang theory (henceforth BBT) itself which predicts a cosmic state in the past where all matter and energy were contained in a very small point. For the purpose of this paper I do not need to take side with one or the other theory; it suffices to say that all of them take into account very small dimensions at early stages of the universe¹⁰.

8. That the sublime can arise from extreme smallness is also accepted by Crowther (1989, p. 106f.).

9. One may object that, while in nature we can proceed further and further towards the infinitely great, we cannot do the same with regard to the infinitely small, since there is nothing, say, smaller than a superstring (or whatever contemporary quantum mechanics takes to be the smallest entity). There are several things to say about this, and I cannot go into all the questions here. It seems, however, that Kant is emphasizing the «enlargement of the mind» (*Erweiterung des Gemüths*: §26, 255) linked with the *idea* of the infinite as a given totality demanded by reason. This has raised doubts in critics like Crowther (1989, p. 105), who questions that the idea of infinity is essential to the conception of the sublime and that maybe a sufficient requirement would be that it *seems* infinite. If this interpretation is correct, it means that we should not worry about the ultimate ontological status of infinity, be it on a cosmic or on a subatomic scale.

10. As far as I understand, the Planck scale is the scale at which general relativity is supposed to break down due to quantum effects (at least this is what most physicists think).

2. The Dynamic Sublime

The following discussion will be based on the most recently proposed cosmological theories. In the light of Kant's notion of the dynamic sublime, these theories will be taken into consideration. Clearly, other phenomena or objects from high energy physics can also lead to the experience of the sublime. Other small-scale phenomena should be, for us, almost as mind-boggling as the tiny universe. However, in my opinion, cosmology provides scenarios in which we pass from the extremely small to the extremely big at an incredibly rapid pace: the combination of the spatially small with enormous power is relevant to the feeling of the sublime, as I shall try to illustrate.

The approach I am suggesting may reveal that there are more possibilities for the sublime – even more than Kant appreciates in his own account. Specifically, my following analysis aims at showing that the subject matter of quantum physics (functional to cosmological descriptions) is, in the Kantian sense, both dynamic and mathematical, and (in section 3) that this union should generate an experience which is different from the experience of each of the two modes taken singularlyⁱⁱ.

2.1. Some Cosmological Notions and the Role of Imagination and Reason

Before showing how the notion of the dynamic sublime may be enriched with interesting features if related to contemporary cosmology, I will discuss some notions of the latter. A preliminary important observation that can explain why Planck measures are not “just numbers” is that, at Planck scales, *things happen*, that is physical events causing the birth of the universe as we know it now. As astonishing as it may sound, Planck volume, i.e., the volume of a cube with side of 10^{-35} m, could contain in the origin an almost unimaginable mass, equivalent to a trillion suns compressed to the size of

Instead, at this point, a quantum theory of gravity “takes over”. Consequently, the significance of a state in which the whole universe is of the size of the Planck length (if there is such a state) is this: at this point, general relativity cannot be applied to the whole universe anymore; rather the whole universe must be described using quantum gravity. The most important consequence according to most physicists is that we cannot use general relativity anymore if we extrapolate the history of the universe back in time; so we do not obtain the Big Bang singularity anymore; rather, the Big Bang is “washed out”. This probably means that the Planck length is the smallest size the universe ever has.

ii. I shall notice that Lyotard (1994, p. 95) had already pointed out that «mathematical synthesis and dynamical synthesis do not exclude one another»; but this correct view did not lead him to consider the possibility that both sublimes may be included in one experience.

a proton¹². Masses of this kind are predicted by one of the most credited contemporary theories on the origin of the universe: the loop quantum cosmology (henceforth LQC). With BBT however things get, if possible, even more extreme, since the so called “singularity” is, by definition, smaller than the Planck volume: it is a *point* (as such it has no dimension or, as scientists say, it has “infinite curvature”) with *infinite density*:

The entire universe was squashed into a single point with zero size, like a sphere of radius zero. At that time, the density of the universe and the curvature of space-time would have been infinite. It is the time that we call the big bang¹³.

It is worth noticing that this aspect of BBT has left scientists unsatisfied for the reason that it admits infinities. As some of them say, when equations have the infinite as its possible result, this is a sign that the theory has flaws¹⁴. Consequently, new different theories on the origin of the universe have been elaborated in order to give more acceptable results. LQC is one of them. It avoids singularity and infinities, and sets a limit to the infinite divisibility of space and time, replacing the universe born from singularity with the so called “bouncing universe”, the big bang with the big bounce¹⁵. At stake here is the bearing of these cosmological views on the Kantian sublime. I am aware that general relativity and quantum theories of gravity come with their own theoretical terms, and it is not straightforward to map them onto Kant's notion of power. But again I suggest that, whether the initial mass of the universe has infinite density in a point of zero size, or the density of a trillion suns compressed to the

12. See Bojowald (2010, pp. 65-6): «How extreme the Planck scales are is perhaps best indicated by the size of the Planck density: the density corresponding to a Planck mass in a cubic region of edge length given by the Planck length. This density is the equivalent of a trillion suns compressed to the size of a proton».

13. Hawking, Mlodinow (2005, p. 68). Greene (2003, p. 254) also emphasizes the difficulty: «Although it is conceptually difficult to imagine the whole of the universe compressed together into a Planck-sized nugget, it is truly beyond the pale to imagine it crushed to a point of no size at all».

14. See Greene (2003, p. 129): «Like a sharp rap on the wrist from an old-time school-teacher, an infinite answer is nature's way of telling us that we are doing something that is quite wrong». According to Bojowald (2010, p. 250) cosmological solutions of general relativity had a “flaw” because «as one followed them backward, all of them gave infinitely high values for the matter density of the universe a finite time ago, a time where all of space had withered down to a single point. At that point, the infamous singularity, Einstein's equations lose all their sense; the point itself falls outside the physics described by the theory».

15. This is explained by Ashtekar, Corichi, Singh (2008, p. 2): «As curvature increases further, quantum geometry becomes dominant, creating an effective repulsive force which rises very quickly, overwhelms classical gravitational attraction, and causes a bounce at $\rho \sim 0.41 \rho_c$, thereby resolving the classical singularity». See also Greene (2003, p. 253).

size of a proton, that makes no difference for the feeling of the sublime to arise. Famous theoretical physicist Brian Greene strikingly expresses the daze caused by such measures:

the whole of the known universe fits within a Planck-sized nugget, yielding a density so great that it strains one's ability to find a fitting metaphor or an enlightening analogy: the density of the universe at the Planck time was simply *colossal* (Greene, 2003, p. 350).

Here we are presented with the idea of “power in smallness” at its most radical, manifesting the co-presence both of the dynamic and of the mathematical aspect of the sublime. This is the central point of my argument. But, before arriving to the conclusion, let me first describe how imagination and reason are involved in this experience.

As I have discussed in section 1, the feeling of sublime would be generated by the «inadequacy of the imagination» (§27, 257) in estimating those mind-boggling measures as well as it would be enhanced by the estimation of infinity. An enormous density will be for the imagination as effective as infinite density, just as a bewildering smallness will be as effective as infinite smallness.

We should notice that these cosmological data are also depicting a significant scenario. A huge density is *matter* (or energy, given the equivalence of the two in $E = mc^2$) not just a number measuring a quantity. These theories are giving shape to the merely numerical sublime of Kant insofar as they associate physical *entities* with pure quantity. Even when Kant gives the example of the Milky Way and «the immeasurable multitude of such Milky Way systems, called nebulae» (§26, 256), he is using measures which can serve as unities for greater and greater measures. So he is still describing a process of continuous increment which appears to be (and to point to) an infinite addition of quantity to quantity. This process, as we have seen, can be carried by imagination and can lead to *apprehension*, but not to *comprehension* (§26, 254).

When reason comes into play it is no more interested in this endless addition, but demands a totality, the sort of totality given by the comprehension of a manifold in one intuition (*ibid.*). However, it is unclear how this «comprehension in one intuition» (*Zusammenfassung in eine Anschauung*) can occur. Perhaps it must have somehow occurred in the mind of a renowned scientist such as Alan Guth. In Kantian terms, an ingenious scientist does not only use intellect but also reason.

There are concepts in physics and cosmology which refer to the states of affairs impossible to perceive but possibly suitable to be *thought of* «in their entirety» (*als ganz*). Reason's job is to «completely comprehend under a concept (my emphasis)» (*unter einem Begriffe ganz zusammenfassen*)

those magnitudes which make imagination fail or, as Kant says, «sink back into itself» (§26, 252). Singularities (with their infinite values), or stunning densities, or micro-lengths are not graspable by imagination but can be thought of by reason, whose power they awaken because «even to be able to think the given infinite without contradiction requires a faculty in the human mind that is itself supersensible» (§26, 254). There is «an involvement of reason in cognition» (Gasché, 2003, p. 132)¹⁶, but it is a cognition that cannot be obtained through intuition, because it has to do with the «idea of a noumenon» (§26, 255) and not with phenomena. It is true that the concepts physics provides are not concepts of reason but of the understanding; but reason should tend to organize them in one intuition or to refer them to a totality.

Thus, the initial cosmic scenario provided by BBT and LQC makes their extreme concepts somehow vivid¹⁷, and although our imagination would fail in the struggle of apprehension, reason succeeds in conceptualizing them and in bringing about the effect of sublimity¹⁸. I do not mean, by this, that conceptualization is the main or the only way leading to the sublime. More importantly, those cosmic theories give prominence – as it seems to me – to what is an essential condition for the sublime, namely that there is something within us that is adequate to whatever else in us fails.

This “something” leads to the theoretical model of the cosmologists. Hence, we are able to recuperate our cognitive failure in appreciation of that which about us is transcendental and makes a cosmological theory possible.

At §26, 252 Kant is discussing the apprehension of objects whose parts need to be added one after another in order to be reproduced in imagination. He makes the examples of Egyptian pyramids and of St. Peter in Rome to explain that «there is a feeling of the inadequacy of his [i.e., of the spectator] imagination for presenting the ideas of a whole, in which the imagination reaches its maximum» (§26, 252). Crowther (2010,

16. Of “cognitive activity” speaks also Crowther (2010, p. 180).

17. Fascinating films, documentaries and TV programs on the subject testify to the variety of visual – aesthetically interesting, I think – representations suggested by these concepts, which on the one hand refer to unperceivable phenomena, but on the other hand can unleash our imagination in a way that displays features of the Kantian sublime.

18. See Kant's explanation at §27, 258. Particularly: «imagination and reason produce subjective purposiveness through their conflict: namely, a feeling that we have pure self-sufficient reason, or a faculty for estimating magnitude, whose preeminence cannot be made intuitible through anything except the inadequacy of that faculty which is itself unbounded in the presentation of magnitudes (of sensible objects)». This is also referred to as «the subjective play of the faculties of the mind» (*ibid.*).

p. 180) notices that «there is much about his choice of examples which is puzzling», and one might wonder why, after stressing that «there is in our imagination a striving to advance to the infinite» (§26, 250), then Kant is content with such limited (if compared to infinity) sizes. As impressive as they may appear to a visitor, they surely convey a quite different feeling than the cosmological measures we have examined, and I find it surprising that Kant is here making examples of artifacts rather than of natural entities¹⁹. However, what we have described in cosmology so far, allows a further step in the representation of the Kantian sublime: at this point of the enquiry it can be shown why cosmological concepts are so effective, and why they make it possible to link the mathematical with the dynamic sublime in one representation. What makes BBT and quantum examples interesting is not so much that they are more “up-to-date” or “good” candidates for the sublime, but rather that they might be multi-modal, as it were, in a way that Kant definitely does not anticipate. This will be examined in detail in section 3.

2.2. Powerful Cosmic Phenomena, Feelings, and the Aesthetic Faculty

Let us recall some essential conditions for the sublime to occur. When is it dynamic? When it concerns «nature considered in aesthetic judgment as a power (*Macht*) that has no dominion (*Gewalt*) over us» (§28, 260). It will be clear from the subsequent discussion why Kant says that it must have «no dominion over us»; but first we must keep in mind that a necessary condition for sublimity is *fear*. Although sublimity is called up by the fearsome object, this fear must not amount to actual fear, not in a way that makes us afraid of it:

We can, however, consider an object as fearful without being afraid of it, if, namely, we judge it in such a way that we merely think of the case in which we might wish to resist it and think that in that case all resistance would be completely futile²⁰.

Again, we see that sublimity has to do with our state of mind because it depends on what we “think” (this will be stressed again at §28, 264). In any case, fear must not prevail, since «it is impossible to find satisfaction in a terror that is seriously intended» (§28, 261). Now, if we look at Kant’s examples, we find God (§28, 261, 263); cliffs, thunder clouds, volcanoes,

19. At §23, 246 nature seems the only ground on which Kant holds the discussion of the sublime.

20. Cf §28, 260. Let us remember also that «power is a capacity that is superior to great obstacles. The same thing is called *dominion* if it is also superior to the resistance of something that itself possesses power» (*ibid.*)

and hurricanes (§28, 261); the ocean (which seems to be one of his favorites: §23, 245; §28, 261; 270), mountains, ravines and torrents (269). What all of them have in common is that they «make our capacity to resist into an insignificant trifle in comparison with their power» (§28, 261).

How relevant is all this for our cosmological scenario? Is it possible to say the same thing (i.e., the insignificance of our resistance) of the Planck nugget endowed with enormous density and energy? Yes, because it is out of this infinitesimal object that the whole of the universe is instantly generated. Where “instantly” means something specific, namely the so-called *inflation*. Before explaining what inflation is, we notice that Kant's definition of power (*Macht*), as a «capacity superior to great obstacles» (*Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist*: §28, 260), applies here consistently: one of these great obstacles, in our cosmological model, is *gravity*²¹. It is intuitive that, if gravity is proportional to mass, then a point with immense mass will also exert an immense gravitational force, and this is exactly why in the inflationary universe *Macht* is required: to overcome the gravity of this compressed mass, which otherwise would not allow the “bang”. The power that gave rise to our universe is almost unimaginable, and becomes understandable through the concept of *inflation*:

The standard cosmological model was revamped into the inflationary cosmological model. In this framework, the standard cosmological model is modified during a tiny window of time – around 10^{-36} to 10^{-34} seconds ATB [i.e., after the bang] – in which the universe expanded by a colossal factor of at least 10^{30} , compared with a factor of about a hundred during the same time interval in the standard scenario. This means that in a brief flicker of time, about a trillionth of a trillionth of a trillionth of a second ATB, the size of the universe increased by a greater percentage than it has in the 15 billion years since (Greene, 2003, p. 356).

Besides, this inflationary *Macht* is necessary for the overcoming of another “great obstacle”: the quantum *uncertainty principle* formulated by Werner Heisenberg. It says that particle pairs can arise out of a vacuum (technically called “false vacuum”) provided that they annihilate almost instantly. It sounds like a strange, counterintuitive principle that almost points to a

21. See Guth (2013, p. 6): «What it takes to produce a gravitational repulsion is a negative pressure. According to general relativity, it turns out [...] both pressures and energy densities can produce gravitational fields, unlike Newtonian physics, where it's only mass densities that produce gravitational fields». Also Bojowald (2010, p. 37): «There is a possibility of repulsion in general relativity as a result of strongly negative pressure»; «negative pressure can suspend the purely attractive nature of gravity in general relativity, so could it perhaps be important in preventing singularities?» (ivi, p. 149).

creation out of nothing, but it is a milestone of modern physics²². Now, if the condition of quick annihilation is to be fulfilled, the quantum state fluctuations are left with a few chances of growing into the macroscopic universe we know. As a matter of fact, creation and annihilation of particles happened continuously without making their way to the “phase transition”²³ which led to the present universe. But, for absolutely undetermined reasons and in one out of innumerable “tries”, quantum fluctuations inflated into our big universe at the rate described above. The power at work in this exceptional growth also manifests itself in the astonishing velocity of the expansion (higher than the speed of light), given by the factor of 10^{30} , and sufficient to avoid the quick annihilation of the particles, as foreseen by Heisenberg’s principle:

Due to Heisenberg’s uncertainty principle, there should be virtual particle pairs created by quantum fluctuations. Generally speaking, a virtual particle pair will annihilate soon after its birth. But, two virtual particles from a pair can be separated immediately before annihilation due to the exponential expansion of the bubble. Therefore, there would be a large amount of real particles created as a vacuum bubble expands exponentially (He, Gao, Cai, 2014, p. 5).

This should give a clear indication of the power involved in the origin of the universe. It goes far beyond Kant’s examples, including that of God at §28, 260-1, 263, 264, where it is explained what effects the power of God has on us, but not what this power exactly consists of. His anger «in thunder, storm, earthquake etc.» (§28, 263) is all we usually think of. I think cosmology gives us more vivid ideas of what Kant meant with *Macht* and *Gewalt*; it gives us a scientific description of this power in terms of space, matter, and energy. We do not have to search for examples of sublimity only in religion, although Kant probably thought that resorting to God would be the best way to depict our «submission» (*Unterwerfung*) and «dejection» (*Niedergeschlagenheit*: §28, 263). Nevertheless, the aim of Kant’s argument is, more generally, to show how certain phenomena

22. Hawking, Mlodinow (2005, p. 122): «The reason a quantum theory of gravity has proven so hard to create has to do with the fact that the uncertainty principle means that even “empty” space is filled with pairs of virtual particles and antiparticles [...]. One can think of these fluctuations as pairs of particles that appear together at some time, move apart, and then come together again and annihilate each other». See Linde (1990, p. 18): «A very unusual feature of the inflationary universe is that processes separated by distances l greater than H^{-1} proceed independently of one another. This is so because during exponential expansion any two objects separated by more than H^{-1} are moving away from each other with a velocity v exceeding the speed of light». See also Greene (2003, pp. 118-20).

23. Vilenkin (2015, p. 3): «in quantum physics a static universe might make a sudden transition to a state of vanishing size and infinite density».

reveal «our own limitation in the immeasurability of nature and the insufficiency of our capacity to adopt a standard proportionate to the aesthetic estimation of the magnitude of its domain» (§28, 261). In spite of this limitation, however, reason is certain of the «subjective purposiveness» (§26, 252-3; §27, 258; *Deduction* 279) of its ideas, since they do not rest on a definite concept of the object but denote the purposive *use* of certain representations²⁴.

With cosmology we find that, the more scientists deal with notions and problems that appear bigger than their capacity of fully comprehending them, the more they are proving that it is reason itself which *demands* this effort to figure out how the immense forces of the universe work as a consistent totality. Whether or not reason succeeds in this task, this purposiveness definitely determines the *quality* of the sublime: «The quality of the feeling of the sublime is that it is a feeling of displeasure concerning the aesthetic faculty of judging an object that is yet at the same time represented as purposive» (§27, 259). It is evident that calculating a measure for the infinitesimal length at which the huge mass of the universe was compressed (or calculating the rate at which the universe did expand) shows the work of reason as a faculty capable of such *thought*, even if this thought is «not fathomable by us» (*nicht zu ergründen*; see n. 24) and can never become a «cognition» (*Erkenntnis*) due to the lack of a suitable intuition²⁵.

In the *General Remark* 271 Kant speaks of «intellectual sublimity» and «intellectual purposiveness», emphasizing by this – I believe – reason's striving for a *conceptual* fundament of phenomena whose manifold needs to be unified under a single idea. This idea testifies, in the end, of the superiority of the faculty of reason over nature with its extreme, hardly comprehensible phenomena: «a power of the mind to soar above certain obstacles of sensibility by means of moral principles» (*ibid.*)²⁶.

24. See *Intr.*, v §183-4: «the power of judgment must thus assume it as an a priori principle for its own use that what is contingent for human insight in the particular (empirical) laws of nature nevertheless contains a lawful unity, not fathomable by us, but still thinkable, in the combination of its manifold into one experience possible in itself. [...] Now this transcendental concept of a purposiveness of nature is neither a concept of nature nor a concept of freedom, since it attributes nothing at all to the object (of nature), but rather only represents the unique way in which we must proceed in reflection on the objects of nature with the aim of a thoroughly interconnected experience». For the «purposiveness with respect to the use of the power of judgment in regard to appearances» see §23, 246.

25. *CJ* §57, 342: «An idea of reason can never become a cognition, because it contains a concept (of the supersensible) for which no suitable intuition can ever be given».

26. See §28, 262: «nature is here called sublime merely because it raises the imagination to the point of presenting those cases in which the mind can make palpable to itself the sublimity of its own vocation even over nature». Also §28, 264: «Thus sublimity is not con-

The relationship between aesthetics and morality is an important theme in Kantian literature, and I shall not go into it in this paper. What it needs to be remarked is that Kant sees the task of reason as a «vocation» (*Bestimmung*; see also n. 26) which gives prominence to the human rational faculty over sensibility:

But our imagination, even in its greatest effort with regard to the comprehension of a given object in a whole of intuition (hence for the presentation of the idea of reason) that is demanded of it, demonstrates its limits and inadequacy, but at the same time its vocation for adequately realizing that idea as a whole. Thus the feeling of the sublime in nature is respect for our vocation, which we show to an object in nature through a certain subreption (substitution of a respect for the object instead of for the idea of humanity in our subject), which as it were makes intuitable the superiority of the rational vocation of our cognitive faculty over the greatest faculty of sensibility (§27, 267).

The implication of this Kantian reflection for cosmology is interesting: the fact that human beings try to calculate and put order into the extreme and mysterious events at the origin of the universe emphasizes the power of the human mind and the law of its rational vocation²⁷. Sublimity arises when reason imposes itself on chaos and formlessness²⁸, and it is easy to see that this corresponds to what cosmological theories assume for the initial conditions leading to the formation of the universe: quantum foam, fluctuations, indeterminacy²⁹, etc. – which we have already mentioned – represent a challenge for reason insofar as it tends to find a «pure intellectual purposiveness» (*General Remark* 273) in those apparently random and hardly conceivable processes which gave rise to the universe³⁰.

tained in anything in nature, but only in our mind, insofar as we can become conscious of being superior to nature within us and thus also to nature outside us (insofar as it influences us»); and *Intr.*, v §185.

27. As Crowther (1989, p. 93) remarks: «Given that even formless nature with its suggestion of infinity can [...] evince the superiority of our supersensible moral being, the scope of this superiority is given a startling affirmation».

28. Cf §23, 246: «it is mostly rather in its chaos or in its wildest and most unruly disorder and devastation, if only it allows a glimpse of magnitude and mighty, that it [i.e., nature] excites the ideas of the sublime». See Gasché (2003, p. 129) who goes as far as to claim that judgment about the sublime «arises in circumstances where even the minimal conditions of cognizability – of a unified formal representation of something as an object – have become impossible». *Deduction* 279: «Only the sublime in nature [...] can be considered as entirely formless or shapeless».

29. Greene (2003, p. 127): «Quantum fluctuations manifest themselves as increasingly violent distortions of the surrounding space. [...] John Wheeler coined the term *quantum foam* to describe the frenzy revealed by such an ultramicroscopic examination of space (and time)».

30. Hawking, Mlodinow (2005, p. 91) stress the new paradigm for thought put forward

3. Conclusion: A “Third Way” of considering the Sublime

The main purpose of establishing a connection between contemporary cosmology and the Kantian sublime is showing that there can be a relationship between the modes of the sublime. By distinguishing the mathematical from the dynamic sublime Kant is pointing more to a twofold way of representing the sublime (§24, 267) than to the contraposition of two different kinds. They are just two different aspects of it. I have tried to show that modern cosmology offers a firm basis for representing them together, insofar as it has to do both with sublime *measures* and with sublime *power*. But the very moment they are represented together we realize that a new experience of the sublime is arising: it seems intuitively and logically clear that an experience of the sublime where the two modes merge is different from the experience of each of the two modes taken singularly. It helps, perhaps, to formally give a definite description of this peculiar experience, as follows:

$$\exists e^* \{ [e'S_m \wedge e''S_d] \wedge [S_{md} = \cup(S_m, S_d)] \wedge e^*S_{md} \supset (e^* \neq e') \wedge (e^* \neq e'') \}$$

In other words, given the experiences of the mathematical and the dynamic sublime (S_m , S_d), and given an aesthetic experience “ e^* ” such that it is the union “ \cup ” of the feelings of the mathematical and the dynamic sublime, this experience is different from that of each of them (e' , e'') taken singularly.

I have been asked why we cannot say that we have two feelings at the same time or that two aspects of the sublime are given. The objection goes on that the third aspect would only be required if the whole is more than the sum/aggregate of the others. My response to this is that, strictly speaking, there is no “sum” but a union of two feelings. Now, I do not deny that it might be of philosophical interest to inquire about a sort of mereology of feelings. However, given the limits of the present paper I am content with the intuition that feelings are not discrete parts like stones or marbles, and a *mix* of two feelings is supposed to be somehow different from the two original feelings that compose it (a view held, among others, by Spinoza throughout his *Ethica*).

by quantum mechanics: «Heisenberg's uncertainty principle is a fundamental, inescapable property of the world, and it has had profound implications for the way in which we view the world. Even after more than seventy years, these implications have not been fully appreciated by many philosophers and are still the subject of much controversy».

I have tried to discuss and support this “composed feeling” of the sublime throughout my analysis, independent of how much Kant might have been interested in it rather than in another point that he explicitly states: the sublime of nature shows «the possible use of our intuitions to make palpable in ourselves a purposiveness that is entirely independent of nature» (§23, 246). It seems clear that the argumentative weight is not on the experience of the sublime itself but on the kind of purposiveness it displays (see Zammito, 1992, p. 278). Nonetheless, if Kant’s readers and aesthetics scholars find that a new view on the sublime can be extrapolated from Kant’s theory, this should keep some relevance. Juxtaposing contemporary cosmology to the analytic of the sublime has helped – I hope – to recognize a new form of the sublime resulting from the combination of the two modalities (the mathematical and the dynamic) distinguished by Kant.

This has been possible thanks to the extraordinary territory of cosmology and the richness of phenomena it presents. It offers relevant examples for the union of mathematical and dynamic aspects, whereas Kant’s examples seem inadequate for this purpose. Kant’s examples draw on natural phenomena which, through all their magnificence, are after all accessible in our experience: we do not see hurricanes, storms, etc. every day, but we know we can encounter them as parts of our possible experience. Consider, as to the dynamic sublime, how God is mentioned in order to remark our subjection and insignificance with respect to His might. This is well known (to Bible’s readers, at least) and understandable, but I am not sure how exactly one is going to picture manifestations of His power. We understand “Let there be light”, but we surely would have been more fascinated had our catechism teacher told us: «you know, when God created the world, light flashed brighter than ten millions billions suns». Cosmology makes us, as it were, *visualize* the sublimity of nature through powerful ideas and concepts developed on a scientific basis. These concepts are mind-boggling and bewilder any of us, plainly demonstrating (in Kantian perspective) the limits of imagination: the experience of the *mathematical* and the *dynamic* sublime are both occasioned by revelation of the inferiority of imagination to reason.

Bibliography

- ASHTEKAR A., CORICHI A., SINGH P. (2008), *Robustness of Key Features of Loop Quantum Cosmology*, in “Physical Review”, LXXVII.2, pp. 1-28; published on line (arXiv:0710.3565; accessed 29 December 2017).
- BOJOWALD M. (2010), *Once Before Time: A Whole Story of the Universe*, Borzoi Books, New York (originally published in German as *Zurück vor den Urknall: Die ganze Geschichte des Universums*, Fischer Verlag GmbH, Frankfurt a.M., 2009).

- CLEWIS R. R. (2009), *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CROWTHER P. (1989), *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2010), *The Kantian Aesthetic: From Knowledge to the Avant-Garde*, Oxford University Press, New York.
- DE MAN P. (1990), *Phenomenality and Materiality in Kant*, in H. Silverman, J. Hugh, G. E. Aylesworth (eds.), *The Textual Sublime. Deconstruction and Its Differences*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 87-108.
- GASCHÉ R. (2003), *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- GREENE B. (2003), *The Elegant Universe. Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, W. W. Norton & Company, New York-London (2^a ed.).
- GUTH A. (2013), *Inflationary Cosmology: Is Our Universe Part of a Multiverse?*, Lecture 1, Part 1, MIT Open Courseware, Course 8.286, pp. 1-29; transcription published online (<https://ocw.mit.edu/courses/physics/8-286-the-early-universe-fall-2013/video-lectures/lecture-1-inflationary-cosmology-is-our-universe-part-of-a-multiverse/ANCN7vr9FVk.pdf>; accessed 4 January 2018).
- GUYER P., MATTHEWS E. (eds.) (2013), *Immanuel Kant. Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAWKING S., MLODINOW L. (2005), *A Briefer History of Time*, Bantam Press, London.
- HE D., GAO D., CAI Q. (2014), *Spontaneous Creation of the Universe from Nothing*, in "Physical Review", LXXXIX.5, pp. 1-5; published online (arXiv:1404.1207; accessed 20 January 2018).
- LINDE A. (1990), *Inflation and Quantum Cosmology*, Academic Press, San Diego (CA).
- LYOTARD J.-F. (1994), *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- RAYMAN J. (2012), *Kant on Sublimity and Morality*, University of Wales Press, Cardiff.
- STOPFORD R. (2007), *A Critical Assessment of the Role of the Imagination in Kant's Exposition of the Mathematical Sublime*, in "Postgraduate Journal of Aesthetics", 4, pp. 23-31.
- VILENKN A. (2015), *The Beginning of the Universe*, in "Inference Review", 1.4, pp. 1-9, published online October 2015 (<http://inference-review.com/article/the-beginning-of-the-universe>; accessed 23 January 2018).
- ZAMMITO H. J. (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Per una metafisica letteraria. Considerazioni a partire da linguaggio e narrazione in Benjamin

di Enrico Palma*

Abstract

The text proposes a theoretical perspective that draws upon two well-known essays by Walter Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* and *Der Erzähler*, discussing them critically and recognizing the pre-conditions for a metaphysical conceptualization of literature. Therefore, the article attempts to rethink certain themes dear to the Berlin philosopher and belonging to the Hebrew and Christian lexicon, so as to understand literature as the creature's metaphysical drive for redemption and its communication with God. The Narrator thus becomes the creature's mouthpiece and intercessor, aspiring to redemption and salvation through the literary work, in an eminently messianic and mystical sense.

Keywords: Literature, Benjamin, Mysticism, Narration, Language.

Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der
Engel *Ordnungen*? [...]
Rilke (2017, p. 2)

1. Introduzione

Che cos'è la Letteratura? È una domanda troppo difficile, quel tipo di domande la cui indisponibilità della risposta è quasi assoluta, e che tuttavia dovrebbe impegnare i filosofi e stimolarli a incamminarsi comunque

* Università degli Studi di Catania; enrico.palma@phd.unict.it, enrico3fa@hotmail.it. Ringrazio i revisori anonimi per la paziente e rigorosa lettura di questo saggio, e per avermi aiutato a migliorarlo e a chiarirlo in diversi punti.

verso di esso. Cogliendo l'invito heideggeriano, non sono tanto le risposte a interessare i filosofi, bensì il cammino percorso nel tentativo di pervenire a esse, pur sapendo che non c'è alcuna risposta e che il cammino può interrompersi, paludarsi, sviare, allontanarsi dal punto e procedere persino nella direzione opposta. Benché ignoriamo quale sia e dove risieda l'essenza della questione, il fatto di trovarsi nell'imbarazzo di rispondere suggerisce che se non si è sfiorata l'essenza che spinge alla domanda ci si è almeno avvicinati a qualcosa di davvero originario, quel principio teoretico e insieme questionante che non trovando risposta in sé permette però di sollevare altri interrogativi. Il compito del filosofo sta anche in ciò: non rispondere alle domande ma trovare quelle giuste e originarie per mezzo delle quali se ne possano porre ancora.

Se, come assumiamo, la domanda con cui ho iniziato non porta a nessun esito certo, facendo parte, lo ripeto, del novero delle domande *pure* che in stradano solo verso quelle con risposte possibili, mi sembra invece più plausibile l'avvicinamento alla risposta a questa domanda: *cosa fa la Letteratura?*¹

Per rispondervi, abbiamo bisogno di un orientamento, di una stella polare che guidi il cammino della risposta, con i piedi ben saldi su argomentazioni rigorose e lo sguardo fisso verso una meta: un viaggio verso una metafisica che dica noi stessi e il mondo di cui siamo parte. Per tentare di rispondere alla domanda *in seconda*, propongo quindi, come fonte di orientamento e di libera ispirazione, Walter Benjamin. Con lui non abbiamo a che fare con un letterato puro, con un critico puro e forse nemmeno con un filosofo puro¹. Ma nell'estrema varietà di sensibilità e interessi che ebbe il filosofo berlinese, con il suo stile di scrittura oscuro e a tratti profetico, è mia opinione che attraverso due scritti in particolare egli possa aiutarci a pervenire a un abbozzo di risposta, a tracciare questo sentiero, a illuminare un cammino possibile nella notte, in cui, come si comprende, a ogni stella corrisponde una domanda².

La domanda sarà dunque quella che abbiamo fissato, e sarà davvero un cammino quello che ci farà percorrere, alla fine del quale si spera di arrivare più consapevoli, sollevati e giusti. Credo infatti che nella letteratura in particolare soggiaccia un mistero, una *magia* come l'avrebbe chiamata Benjamin, un sostrato ineffabile che comunica attraverso la parola lo spirito di chi lo pronuncia verso una consapevolezza superiore. La letteratura è una parola lanciata in alto, un'attività profondamente radicata nelle attese e nelle nostre richieste ultime di senso.

1. Per un profilo critico e biografico di Benjamin rinvio all'eccellente Eiland, Jennings (2016).

2. Mi riferisco alla celebre metafora della costellazione nella *Vorrede* del *Trauerspielsbuch*.

Attraverso quindi una libera lettura di due saggi del filosofo berlinese, fondamentali per i concetti formulati in riferimento alla definizione di questa prospettiva, cercherò di suggerire una forma di letteratura filosoficamente intensificata e attenta alle idee principali di questi orizzonti di riflessione. Ciò che tenterò di proporre sarà anzitutto una risposta alle domande che ho formulato e in seguito una ricollocazione della riflessione benjaminiana nel discorso filosofico sullo statuto della letteratura, in modo da propiziare una maniera diversa di intendere la teologia letteraria³ e soprattutto l'approccio critico, ermeneutico e filosofico ai grandi narratori di ogni tempo.

2. Il flusso narrativo del mondo

I saggi di cui parlo fanno parte del *canone* dell'*Angelus Novus* stabilito da Solmi sin dagli anni Sessanta del secolo scorso. Apparentemente di argomento inconciliabile, mi sembra invece che essi si esprimano al meglio se accostati l'uno all'altro, o quantomeno se inseriti in un ragionamento complessivo che tenga conto di entrambi. Parto dal difficile saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*⁴. Non ci pertengono le pur intriganti considerazioni di teoria del linguaggio da un punto di vista teologico e scritturistico, né sarebbe possibile in questa sede una discussione circostanziata sullo scritto benjaminiano⁵. Di questo saggio è la struttura del ragionamento a interessarci e, seppur nelle sue direttive generali e in modo schematico, è necessario ripercorrerlo e discuterlo, con l'obiettivo di delineare le premesse del nostro argomento.

3. Paradigmatiche e capitali rimangono a questo proposito le riflessioni di J.-P. Jossua nella sua opera di riferimento *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire* (Jossua, 1986), che però nel presente saggio rimarranno sullo sfondo.

4. Per una lettura critica del saggio e un suo inquadramento storico-biografico all'interno del percorso intellettuale di Benjamin cfr. Boffi (1988, soprattutto le pp. 338-9); Schiavoni (2016, pp. 57-62); Agamben (1983, pp. 65-82); Carchia (2009); Menninghaus (1995, pp. 9-22); Pinotti (2018, pp. 95-8); Ruggieri (2020, pp. 81-82). Preferisco tenere da parte le considerazioni successive di Benjamin nell'ultima parte dell'*Ursprung*, in cui il filosofo ricopia quasi alla lettera alcune tesi del saggio del 1916. In quel testo, Benjamin utilizza la sua teoria mistica in riferimento all'allegoresi barocca, intesa come facoltà di riscatto della creatura muta decaduta in forme di significazione più alte, addirittura paragonabili al senso delle divinità nella Grecia antica. Cfr. in ogni caso Benjamin (2018a, pp. 398-400). Su questo tema, che tornerà anche nel seguito di questa trattazione, rimando all'eccellente saggio di Gurisatti (2003, pp. 149-77).

5. Possibili direzioni e implicazioni di questo testo si hanno in Tagliacozzo (2016). Ogni contributo contenuto in questo volume affronta il saggio *Sulla lingua* con un'angolatura concettuale sempre diversa, a conferma della sua ricchezza e della varietà dei sentieri teoretici che possono diramarsi.

Secondo la suggestione di Benjamin, la lingua è espressione di un'essenza spirituale. A ogni cosa è essenziale comunicare il suo contenuto spirituale, sicché tutto ciò che è spirituale è di conseguenza linguistico. Come il linguaggio non può parlare della sua struttura sintattica se non mostrandola da sé, il contenuto spirituale delle cose è *nella* lingua stessa: non si comunica *attraverso* la lingua, come se dalla cosa fosse preventivabile un salto *mediato* dalla lingua e colto dal secondo termine della relazione, ben-sì *nella* lingua. In un'apparente tautologia: «*Jede Sprache teilt sich selbst mit*» (Benjamin, 2018b, p. 68, il corsivo è nel testo; «ogni lingua comunica se stessa»; trad. it. p. 55). L'uomo ha un contenuto spirituale che gli è stato dato da Dio tramite la Parola al momento della Creazione – il cosiddetto *fiat*, che è insieme vita, spirito e lingua – e che raggiunge il massimo della propria espressività nel nome, il quale, a sua volta, è l'essenza spirituale della cosa che si comunica nella lingua. I nomi delle cose vengono dati dall'uomo, sicché, con questo, egli diviene per decreto divino la più alta manifestazione della Creazione. La capacità denominante dell'uomo, che lo rende la punta della Creazione, è la sua essenza linguistica, che è dunque la sua più intima essenza spirituale in quanto sua più propria possibilità d'espressione. La natura muta, intrisa ancora della Parola divina, si comunica quindi a Dio nell'uomo, che le attribuisce il nome. L'essenza spirituale, ovvero il Verbo divino che innerva il mondo, trova espressione nel nome, manifestazione sensibile della lingua dell'uomo in cui la Creazione giunge a compimento. Nel ragionamento di Benjamin, certamente sostenuto dalla mistica di Scholem (1998)⁶ e da una seria riflessione su *Genesi*, il contenuto spirituale del mondo è dunque un flusso partito da Dio, il quale crea il mondo con la parola – l'atto creativo che è parola e che intride la natura – e il cui riverbero viene intercettato dall'uomo e da lui comunicato nella lingua. Sebbene Benjamin neghi recisamente ogni carattere per così dire *trasportativo* della lingua (mi riferisco al *con* della lingua), il modo in cui recepisco le sue tesi è che tramite la lingua dell'uomo la Creazione ritorna a Dio comunicandosi a Lui.

Non voglio rispondere alle tanto ovvie considerazioni che suscita tale prospettiva. Ovvero: non è indice di imperfezione nella Creazione il fatto che la natura debba ritornare a Dio nella parola tramite la lingua umana? Perché la Creazione giunge a compimento non appena l'uomo nomina le cose nella sua lingua comunicandole a Dio? E di preciso di che lingua si tratta? Tutte domande importanti, a cui gli esegeti sia della teoria misti-

6. Per una ricostruzione della Cabbala, com'è noto molto cara a Benjamin tramite l'amico Scholem, convergente su questi temi, in particolare sull'origine della sofferenza dell'uomo e i suoi tre ordini di spiegazione possibili (la sofferenza inevitabile perché naturale, quella di cui si è responsabili e quella incomprensibile), cfr. Maier (1996, pp. 299-373).

ca del linguaggio proposta da Benjamin sia della Bibbia possono provare a rispondere⁷. Ciò che a me interessa sono semmai un’altra domanda e un’altra considerazione: *come* la Creazione ritorna a Dio nella lingua; il flusso linguistico-spirituale di cui parla Benjamin. L’idillio edenico iniziale faceva sì che la lingua fosse costituita solo dai nomi dati dall’uomo, essendo la natura, l’uomo e Dio in perfetta armonia, un equilibrio che però finì per essere corrotto dal peccato originale e dalla cacciata dell’uomo, evento che nella lettura di Benjamin ha determinato la perturbazione della pace linguistica con il mondo e con Dio e soprattutto la rottura del collegamento spirituale attraverso la lingua che connetteva la natura al suo Creatore. La parola non possiede più la facoltà di dire direttamente l’ente a Dio, ma qualcosa alla parola resta.

La Creazione, o natura che dir si voglia, scrive Benjamin, «ist stumm» (Benjamin, 2018b, p. 80; «è muta», trad. it. p. 70), perché la purezza linguistica in cui l’uomo dimorava in comunione totale con Dio si è spezzata. In altre parole, *perché* è avvenuta la *Caduta*. Non saremmo più beati perché la pura essenza linguistica della Creazione nominata dall’uomo nell’Eden è stata corrotta, divenendo perciò indisponibile. La natura «trauert» (*ibid.*)⁸ perché non è più nominata a Dio dall’uomo, avendo perduto l’uomo stesso la capacità di nominare secondo la purezza edenica della lingua, quella che Benjamin definisce *reine Sprache*, la lingua *immediata* che aveva una consistenza nella lingua dei nomi. Allora cosa resta per l’uomo da fare? La natura è triste e silenziosa perché priva della parola che la comunicava a Dio. Il nome non riesce più a raggiungerla e ogni comunicazione è destinata allo scacco, in attesa di una redenzione che, chiaramente, può compiersi solo nella lingua. Una lingua *difettosa*, certo, ma ancora memore dello stato precedente e forma comunicativa primaria dell’essenza spirituale con cui l’uomo dice il mondo a Dio. La lingua, la vera lingua, dovrebbe dunque intercettare la tristezza della natura muta e la colpa dell’uomo per innalzarla nuovamente al Creatore.

A questo punto del nostro commento, si pongono quindi altri due elementi della massima importanza: c’è un grido del mondo che merita ascolto e che è stato strozzato dalla colpa dell’uomo; l’uomo possiede questa colpa. Non è importante qui rilevare di che colpa si tratti, se del racconto di *Genesi*, della tradizione gnostica o della mitologia antica. Come

7. A proposito di Benjamin alcune di queste difficoltà vengono discusse da Moroncini (1984, pp. 255-86).

8. Tra le varie traduzioni di quest’espressione preferisco riportarne due: “è in lutto”, “è triste”. Si tratta di una tristezza dovuta a una perdita gravissima, a causa della quale la natura lancia il *lamento* che, nella nostra ipotesi, è compito dell’uomo raccogliere nella lingua e dire a Dio. Su questo tema rinvio a Ferber (2014, pp. 42-54).

intuito da Heidegger, sono intrinseche al *Dasein* una *facies* colposa e una negatività esistenziale riconducibili all'essere venuti al mondo e alla nostra *Endlichkeit*, e che seppure comprese alla radice rimangono non spiegate e sempre pressanti⁹.

C'è qualcosa che non funziona, un *anello che non tiene* per dirla con Montale, una sordità di principio dell'uomo il quale deve farsi carico di un *mancante*, di tale slancio dal vuoto e per il vuoto, originato in un indicibile e che deve dirigersi verso qualcuno o qualcosa. La lingua comunica il contenuto spirituale delle cose, che è, nello stato colposo in cui versiamo, l'eco della parola divina creatrice della natura, la quale, esprimendosi all'uomo nella tristezza e nel silenzio della perdita della parola, viene nominata da lui, che a propria volta comunica se stesso a Dio nominando le cose.

Sulla scorta ma anche oltre Benjamin, parliamo, a mio avviso, dell'immenso strazio, proprio della natura e dell'uomo che vi abita, della perdita della parola denunciata anche da alcuni grandi poeti del Novecento (penso soprattutto a Mandel'stam¹⁰, allo stesso Montale e a Luzi¹¹). La parola pura che faceva della Creazione un'armonia benedetta non esiste più, *ma possiamo ancora parlare*. In tutto questo, la mia impressione è che nella chiacchiera quotidiana in cui le cose vengono nominate ma non comunicano alcun contenuto spirituale, perché inconsapevole di tale dinamica linguistico-spirituale perturbata, la sola appendice che ci resta per ricomporre la frattura sempre avveniente e per la verità mai completamente risanabile, derivante dalla colpa intrinseca all'uomo, sia una particolare espressione linguistica, appunto quella letteraria, quando per letterarietà si intenda la forma di tale flusso che inizia da Dio e che si riconcilia con la natura, per poi arrivare all'uomo e per mezzo di lui nuovamente al Creatore. Flusso che è, come termine ultimo del ragionamento, *linguistico*, oppure, spostando il *focus* della questione verso ciò che più ci riguarda, *narrativo*.

Il modo in cui Benjamin conclude il suo saggio è per noi emblematico, suggerendo una sorta di scala nell'espressività e nella comunicabilità della natura che si compie per gradi. Si potrebbe dire: dalla lingua della natura, residuo del Verbo divino, alla lingua dell'uomo; dalla chiacchiera dell'uomo alla letteratura, la forma di lingua superiore in cui si nomina il flusso; dalla letteratura a Dio. A questo punto, l'argomentazione mi pare abba-

9. Cfr. Heidegger (2012, §§8, pp. 394-406). Cfr. anche sul mito di *Genesi* le brillanti riflessioni di Mazzarella (2022).

10. Mi riferisco a questo verso del poeta russo: «Il dolore di cercare la parola persa», citato in Celan (2008, p. 54).

11. Mi riferisco a Luzi (2020) di *Per il battesimo dei nostri frammenti*.

stanza matura per ricollocare, almeno per un primo tentativo, le domande che avevo posto inizialmente: *cos'è e cosa fa la Letteratura?* Essa è la forma in cui il flusso spirituale del mondo può essere detto dall'uomo, il quale, narrando e scrivendo, si pone in comunicazione con Dio. Ciò che voglio dire è: *l'uomo comunica se stesso e la tristezza sua e della natura a Dio con e nella Letteratura*. In altri termini, la Letteratura è una forma linguistica e comunicativa post-edenica in cui l'uomo decaduto comunica se stesso, il suo spirituale.

Se la lingua umana in parole successiva alla caduta è una parte molto ridotta del flusso, se le parole nominano e comunicano immediatamente l'essenza spirituale di oggetti singoli, la Letteratura è anche la contezza del flusso nella sua interezza. Quello che intendo è aggiungere un piano ulteriore alla scala gerarchica pensata da Benjamin, concependo la Letteratura nei termini in cui il filosofo berlinese declina la lingua dell'uomo. La Letteratura è, nella mia ipotesi, il *medium* in cui l'uomo esprime il contenuto spirituale di sé e del mondo e la traduzione del flusso che attraversa la realtà dalla più bassa manifestazione della creatura arrivando fino a Dio, intercettando quel lamento del mondo che reclama di essere comunicato e che avanza la sua richiesta di redenzione. La Letteratura è quindi la corona da apporre alla seguente affermazione benjaminiana:

Der unterbrochene Strom dieser Mitteilung fließt durch die ganze Natur vom niedersten Existierenden bis zum Menschen und von Menschen zu Gott. Der Mensch teilt sich Gott durch den Namen mit, den er der Natur und seinesgleichen (im Eigennamen) gibt, und der Natur gibt er den Namen nach der Mitteilung, die er von ihr empfängt, denn auch die ganze Natur ist von einer namenlosen stummen Sprache durchgezogen, dem Residuum des schaffenden Gotteswortes, welchen im Menschen als erkennender Name und über dem Menschen als richtendes Urteil schwebend sich erhalten hat (Benjamin, 2018b, p. 82)¹².

Si può allora affermare che la Letteratura – come passo ulteriore anche utile alla concettualizzazione filosofica che qui stiamo articolando – sia nella sua essenza *preghiera*, cioè un'istanza avanzata verso Dio dalla creatura dotata di parola – l'uomo – circa la natura muta e i suoi simili, partendo da un senso di vuoto e di perdita solo intuibile ma ben presente nell'essere del mondo? Direi che la risposta è affermativa. La Letteratura

12. «Il fiume ininterrotto di questa comunicazione scorre attraverso tutta la natura, dall'infimo esistente fino all'uomo e dall'uomo a Dio. L'uomo si comunica a Dio mediante il nome che dà alla natura e ai suoi simili (nel nome proprio), e alla natura dà il nome secondo la comunicazione che ne riceve, poiché anche l'intera natura è traversata da una lingua muta e senza nome, residuo del verbo creatore di Dio, che si è conservato nell'uomo come nome conoscente e – sopra l'uomo – come sentenza giudicante» (trad. it. p. 70).

è il circolo dimidiato della Parola di Dio nella natura, la quale tramite l'uomo anela nuovamente all'Intero; è la comprensione del flusso silenzioso che innerva il mondo e l'aspirazione all'Intero perduto che si compie nell'uomo e lo comunica a Dio.

È compito dell'uomo, caduto nella colpa ed esiliato dalla perfetta comunione linguistica e spirituale con la Creazione, tradurre i segni gridati nel silenzio assordante della natura priva di parola nella sua lingua, e poi dalla sua lingua nella forma più alta di comunicazione linguistica in parole che possegga. «Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist» (*ibid.*)¹³, unità che la Letteratura, in quanto concetto della traduzione più alta della lingua, cerca di cogliere e ricomporre.

3. Il narratore come intercessore della creatura

Fare questo, tuttavia, spingere cioè le suggestioni benjaminiane verso una concezione mistica e teologica della Letteratura, potrebbe risultare un passo fin troppo lungo. Così sarebbe se avessi come obiettivo interpretare *stricto sensu* la lettera di Benjamin. Riannodandoci alle considerazioni iniziali scorgiamo – idealmente e analogicamente, lo ricordiamo – un filo diretto che lega insieme in modo eccezionale questi temi di mistica e metafisica del linguaggio a riflessioni di tipo letterario. Avendo preso le mosse dal saggio *Über Sprache*, è al saggio *Der Erzähler*¹⁴ che

13. «Ogni lingua superiore è traduzione dell'inferiore, finché si dispiega, nell'ultima chiarezza, la parola di Dio, che è l'unità di questo movimento linguistico» (trad. it. *ibid.*). È bene ricordare che uno dei temi principali del saggio, nonché uno dei tratti più particolari che rendono così suggestiva la lettura che Benjamin fa di *Genesi*, è che la natura e più in generale le cose possiedono una loro lingua, che viene interpretata dall'uomo nell'assegnazione dei nomi. A questo punto del nostro commento, quello che più ci interessa è però l'idea benjaminiana per cui la creatura muta si dice a Dio nella lingua dell'uomo, la quale, considerando i suoi gradi di traducibilità, ha appunto nella Letteratura che cerco di declinare la sua forma più alta di traduzione.

14. Anche in questo caso, cfr. Schiavoni (2016, pp. 297-305). Come sottolinea correttamente l'autore, i racconti di Leskov «sono ancora investiti di un carattere *auratico*, quasi *sacrale*». Fino a che punto possano ritenersi tali e assumere in pieno questa *aura*, è ciò che cerco di spiegare. Merita di essere riportata un'altra considerazione di Schiavoni, che, concludendo la disamina del saggio benjaminiano, scrive: «Non all'opacità o allo smarrimento, tuttavia, Benjamin sembra voler concedere l'ultima parola nel disegnare le sorti delle forme narrative. Intatta si direbbe resti in lui, così abile nel conferire ai suoi pensieri un respiro narrativo e a trasformare la sua prosa in una filosofia narrante, la voglia di raccontare ciò che l'esperienza storica rende molte volte indicibile». È questa ibridazione di filosofia, teologia e letteratura a dover essere il *salto nel buio* da compiere verso forme temerarie di comunicazione ancora sconosciute, una nuova frontiera in cui si fa filosofia, e perciò indagine

dobbiamo adesso dedicarci per provare ad aggiungere un arco al nostro cerchio.

Quello che ci dice Benjamin nelle prime righe del testo è la presa d'atto, nella quale colgo una qualche nostalgia per una forma d'arte in svanimento, che ci fa umani e la cui perdita ci de-umanizza, e in generale di un impoverimento irreversibile. La figura del narratore, che sembra di per sé essere perspicua, in realtà è la più distante dalla piena comprensione, essendo la sua stessa figura e la sua attività ormai smarrite nell'imperante nichilismo tecnocratico del mondo contemporaneo. Se si era persa la parola, come elemento costitutivo e originario dell'uomo, ciò che si sta smarrendo è anche la capacità di raccontare.

Che sia tale seconda perdita inevitabile poiché un portato diretto della prima, cioè della caduta linguistica? Benjamin non dice nulla su questo, ma è un elemento utile. Non c'è dubbio però che se la lingua era concepita come strumento con cui comunicare (*mitteilen*) un contenuto spirituale, la narrazione, l'attività riconosciuta all'uomo come essenziale, è ora definita come la capacità di scambiare esperienze (*austauschen*). Schematizzando, dal mio punto di vista la lingua comunica l'essenza spirituale delle cose e comunica il parlante a Dio, la narrazione invece permette di condividere esperienze. La narrazione in parole – i racconti – è l'estrinsecazione sensibile di un contenuto spirituale, del vissuto esistenziale di un esserci, e allo stesso tempo la sua comunicazione alla comunità, e dunque, mantenendo solido lo schema delineato precedentemente, anche a Dio. In altri termini, la narrazione è la condivisione spirituale di una *vida* con un'altra vita, di un mondo con un altro mondo.

La cosa che stupisce, se rimaniamo fedeli al testo di Benjamin, è che il filosofo adduca come causa di questo impoverimento/smarriamento la *caduta* delle azioni. Sono cadute infatti nella guerra mondiale, nella tecnizzazione e nella globalizzazione mediatica. Tale caduta ha determinato l'impoverimento sia dello scambio di esperienze in modo narrativo che della qualità stessa della narrazione. Il nostro è un tempo muto, pur trattandosi di un tempo in cui la narrazione e la sua possibilità comunicativa di esperienze hanno conosciuto negli ultimi anni un'accelerazione paragonabile a quella di secoli. Benjamin parla di un tipo di comunicazione per lo più orale (*von Mund zu Mund*), non dunque nella tipica forma scritta a cui sogliamo attribuire la dignità letteraria. Ma a lui, come a noi del resto, non preme la forma della narrazione bensì osservarne da presso lo statuto. Che si parli inoltre di un narratore in particolare – nel caso di Benjamin si tratta di Leskov – è irrilevante. Come ha notato giustamente Sontag,

di conoscenza in vista del riscatto esistenziale, intercettando il flusso narrativo della vita nella storia, nella tradizione, nella verità che si fa evento con una parola spinta verso il tutto.

questo saggio benjaminiano si segnala per l'acutezza dell'analisi svolta non tanto in senso critico sulla materia letteraria di Leskov, bensì sulla materia letteraria in generale, essendo questo saggio una riflessione filosofica, prendendo le mosse dallo scrittore russo, sul genere letterario in sé e sulla letteratura nel suo senso più ampio possibile¹⁵.

Il narratore raccontava principalmente le storie della sua vita, dei suoi viaggi o di cosa fosse successo rimanendo nello stesso luogo divenuto sconosciuto a chi aveva dovuto lasciarlo. Inoltre, che lo faccia in forma scritta o orale, ha delle storie da raccontare, che tramite la fiducia in chi sa narrare divengono esperienze di consiglio, guide per la vita. In virtù della sua abilità, egli è il saggio che sa dare consigli forte del suo vissuto. Nella narrazione una vita si dice a un'altra vita, la parola comunica un'essenza spirituale che si dice dall'esperienza singola a un altro uomo che la accoglie. La dignità del Narratore sta nella sua storia, che non è altro che un modo diverso di dire la temporalità che pertiene alla sua stessa vita, a ciò che ha vissuto e che lo ha riguardato, persone, cose, viaggi, nazioni. Ma la sua autorità sta anche nel marchio che la morte appone sulla vita, poiché se non ci fosse la morte, se dovessimo durare in eterno, non penseremmo a raccontare le storie nel tentativo di farle durare oltre noi. Per Benjamin la narrazione scaturisce dal morire, ed è nel senso radicale della vita-che-finisce la sua origine più propria, la fonte sempre sgorgante dei racconti. La morte è la sanzione del suo mestiere, la legittimazione della sua presenza e della sua stessa figura. Nella storia di questo morire della quale il narratore si erge a sanzionatore, egli intravvede – e con questo aggiungiamo un tassello fondamentale al nostro discorso – non una storia qualunque, bensì la *storia della salvezza*. Non solo la storia dell'avvicendamento della vita ma quella della vita verso un oltre, il presentimento di una chiamata che il narratore ascolta, ripiega su di sé e traduce in parole. La storia, intesa non necessariamente come storia degli eventi ma anche come materia prima e individuale di ogni possibile racconto, è tempo che si concentra in una persona, la cui dignità di narratore lo innalza appunto a qualcosa di più alto.

Ciò che si tramanda è il ricordo. Senza la memoria infatti non sarebbe possibile alcun racconto, alcuna testimonianza tramandabile. La narrazione, come spiegherà Ricœur, è un fatto inscindibile dalla temporalità, essendo anzi la temporalità, come già accennato, il fondamento ontologico della narratività (cfr. naturalmente Ricœur, 2016). A essere in gioco è dunque la possibilità della narrazione come garanzia del passato, che si proietta in un futuro plastico in cui la narrazione stessa, per il suo intrin-

15. È molto simile a quello che propongo in questo testo. Leggere cioè Benjamin per la *forma* della materia trattata nei suoi scritti. Cfr. in ogni caso Sontag (2009, pp. 3-14).

seco carattere temporale, si modifica. Narriamo ciò che ci accade, anche mentre ci accade, consapevoli del transito che avrà il nostro vissuto andando continuamente dal passato al futuro. La narrazione è nel suo cuore una questione di futuribilità, un'istanza gettata sempre in avanti verso un altro e un altro. Il narratore, dunque, eredita i suoi stessi ricordi e anche quelli della circostanza esistenziale di cui è parte, per farsene carico e attribuire loro una forma futuribile e diveniente.

Il fatto che la forma del racconto stia venendo soppiantata da quella del romanzo, in cui, citando Lukács (cfr. ovviamente Lukács, 1999), risiede la comunicazione del senso della vita, testimonia inoltre la frattura tra i due generi e lo smarrimento in cui versa la società contemporanea. Il narratore offre consigli per una vita il cui senso non è in discussione, smarrito, in dubbio; il romanziere propone invece qualcosa, ai miei occhi, di più coraggioso e concettualmente più fecondo e impegnativo dal punto di vista esistenziale, e cioè un radicale ripensamento del senso della vita stessa, della sua struttura e del modo in cui viverla. È per questa ragione che, nella divaricazione proposta da Benjamin, si può affermare una formula di questo tipo: al narratore pertengono i significati; al romanziere il senso. La forma letteraria conclusiva sarebbe allora quella che li unisca entrambi: un romanzo che contempli al suo interno epica e senso del tempo, consigli di vita maturati dal vissuto e l'impalcatura in cui impiantarli.

Il giudizio di Benjamin mi sembra quindi certamente intrigante ma fin troppo asfittico: non esiste infatti uno scollamento tra epica e romanzo così netto da poter affermare che il romanzo, considerato di per sé, non possegga la capacità di trasmettere esperienze vissute o di proporre consigli. Ma se la questione è posta in questo modo, è su un altro livello che bisogna insistere e provare a spingere la divaricazione, mantenendola tale ma facendo sì che seguendo tali rette parallele si favorisca l'emergere di un punto di intersezione. È infatti sulla concettualizzazione del narratore *an sich* che bisogna soffermarsi.

È eccezionale quanto afferma Benjamin su Leskov e sulle figure che popolano i suoi racconti. Il filosofo scorge nel cosmo letterario del suo eroe l'emblema del *giusto* (*Gerechte*). Il giusto, andando al dettato biblico, è, tra le numerose rappresentazioni che si danno di lui, l'uomo dei dolori che incarna la sofferenza e che nel patire più estremo rinviene la strada della salvezza, confidando nel Dio che pur lo vessava e straziava (penso naturalmente come figura paradigmatica a Giobbe)¹⁶. Il giusto è il prescel-

16. È degno di attenzione cosa riporta Maier (1996, p. 340) a proposito della tradizione cabballistica sulla sofferenza dei giusti, con un passaggio di rara incisività sull'argomento: «Secondo la tradizione, il giusto che soffre ingiustamente contribuisce all'espiazione delle colpe della sua generazione». Questa idea, riverbero di quella del giusto per eccellenza,

to, anche in senso paolino¹⁷, che ha fede e che per mezzo di essa salva se stesso e coloro che si affidano a lui. Il giusto è il salvato, il vocato da Dio, che in forza di questa vocazione può chiamare gli altri stringendoli a sé verso la salvezza. Il giusto intercede per il mondo, ne è lo spicco, la cima più alta, la bandiera spirituale, la parola di luce.

A questo punto, con una frase che non solo illumina il nostro discorso ma lo riallaccia al primo dei saggi qui meditati, Benjamin aggiunge: «Der Gerechte ist der Fürsprech der Kreatur und zugleich ihre höchste Verkörperung» (Benjamin, 2018c, p. 146)¹⁸. *Fürsprech*, scrive Benjamin, *intercessore*. Il giusto è colui che intercede per la creatura e che, allo stesso tempo, ne è la più alta manifestazione, la forma più perspicua del suo essersi fatto corpo e quindi vita. È una frase potentissima ma al contempo assai oscura. Di quale creatura parla Benjamin? E in cosa consiste esattamente tale incarnazione?

La creatura è la creatura di Dio, la creatura che soffre, che è muta poiché privata della parola, che è *caduta*. Il giusto, dunque, intercede presso Dio per la creatura tramite la parola letteraria, e in virtù di ciò ne diviene la sua più alta incarnazione. Leskov, tramite la figura del giusto, erige nell'interpretazione che ne realizza Benjamin un ponte ideale tra il terreno e l'ultraterreno, proponendo inoltre una gerarchia creaturale che va dall'inanimato privo di parola proprio al giusto, che ne occupa il vertice. Leskov, prototipo del narratore, discende lungo i livelli di tale gerarchia, fino a toccare la voce della natura inanimata che invoca di essere ascoltata, e con ciò di farla parlare attribuendole i nomi e dando le parole alle azioni e i racconti alle storie vissute.

4. L'erotica della narrazione

Il narratore è un artigiano della parola, colui che la manipola, ma che dà anche una forma alla materia plastica del vissuto, la quale nella narrazione acquista un senso e diventa esperienza spirituale finalmente comunicabile. La mano, strumento del lavoro artigianale, è stata però destituita, dice Benjamin, dall'essenza del narratore, il quale, approdato a un altro genere come il romanzo o l'informazione rapida, non se ne serve più come un tempo. Ma essa è stata dimenticata soprattutto in considerazione dell'importanza concettuale che rivestiva: la mano che lavora non è più la mano

Cristo, è centrale anche nella concezione cristiana della sofferenza, attribuendo dunque alla figura del *Gerechte* una funzione redentiva. Cfr. anche Natoli (2002).

17. Mi riferisco a un testo classico come *Rm* 8.

18. «Il giusto è il portavoce della creatura e insieme la sua più alta manifestazione» (trad. it. pp. 268-9).

che racconta, e viceversa. Ciò significa che il narratore moderno non può concepirsi come Leskov pensava se stesso, ovvero come un lavoratore della parola. La mano sconosce del tutto il lavoro che prima le era proprio, sicché non può più raccontare la dignità *operaia* della creatura. Il Benjamin di questa pagina evoca, analogicamente, in modo molto forte le memorabili riflessioni heideggeriane sulla mano¹⁹.

Ma se si resta nell'orbita di Leskov indicata da Benjamin, il narratore acquista tutt'altra dignità. Egli deve narrare la sua vita e il suo spirito, e al contempo quelli del suo popolo e della creatura muta fino alle più basse manifestazioni della gerarchia, istituendo un ponte con la parola narrante che interceda dalla realtà terrena a quella celeste. Il narratore è il portatore dell'istanza di salvezza della creatura, il quale raccogliendo la parola segreta del mondo la dice, formandola nella narrazione, fino a Dio, in qualità di spicco della Creazione, eletto e giusto. La fiamma che arde nel suo racconto è la sua stessa vita, ma anche quella della creatura che non sa narrare. In altre parole, se è vero che «der Erzähler ist die Gestalt, in welcher der Gerechte sich selbst begegnet» (ivi, p. 151)²⁰, ovvero che giusto e narratore coincidono, quest'ultimo, nella mia prospettiva, diventa colui che può interpretare il flusso narrativo del mondo e dell'esistenza umana e comunicarlo a Dio. Il narratore è la figura tramite cui la vita dell'uomo sulla terra, la sua storia di dolore, il suo tragico mutismo e il suo appello alla redenzione possono comunicarsi a ciò che è più alto. Egli dice la creatura al suo Creatore, si fa carico dell'istanza di colpa e dell'aspirazione alla salvezza che appartiene a ogni essere. Attraverso di lui, si alza il grido della creatura irredenta.

In questa teoria mistica della narrazione, cogliendo il Rilke delle *Elegien*, il narratore è l'angelo che dice la Creazione a Dio, il profeta che non rivela Dio all'uomo ma il contrario, il messia di cui si attende l'avvento veritativo tramite la sua parola²¹. E non è importante di quale Dio si tratta, se esista e se possa ascoltarci. Sono le preghiere a importare, le loro vibrazioni, questo canto ascensionale rivolto al tutto e che sembra, nella parola che narra, assolverci.

Perché nel fiume della colpa in cui ci sentiamo immersi, in questo divenire cosmico che per noi è crimine poiché ci fa svanire ma che in realtà

19. Cfr. Heidegger (2017, pp. 156-62). È importante sottolineare che Benjamin e Heidegger sono pensatori separati da una grande distanza teorica. Le critiche di Benjamin al filosofo di Meßkirch sono infatti ben note. In ogni caso, asserire un'incompatibilità assoluta può essere molto più problematico di dimostrare il contrario. A titolo d'esempio, per una possibile convergenza tra i due filosofi, rimando a Benjamin, Vardoulakis (2015).

20. «Il narratore è la figura in cui il giusto incontra se stesso» (trad. it. p. 274).

21. Su questi temi è necessario andare alle riflessioni di Lévinas (2018), per l'articolazione delle quali, insieme a una discussione sul pensiero teologico di Przywara e sullo «scambio che riscatta», rimando a Ruggieri (2020, pp. 62-75).

completa la sua innocente, imparziale e necessaria opera di rigenerazione, possediamo una parola che vola alta e che può dare una forma terza a questa vita e nell'estrinsecazione in narrazione ricevere ascolto, osare verso un fuori di noi, un'alterità benedetta. Può anche non esserci nessuno che ci ascolti, nessun Dio che è morto per noi o Olimpo metafora delle forze che reggono e devastano la vita, ma è il canto che conta, che venendo intonato raccoglie gli umani nella consapevolezza del loro destino, li unisce, li *comunica* gli uni con gli altri. La Letteratura intesa sotto una *facies* universale può coincidere con la storia dell'umanità alla ricerca della redenzione, quando la lingua avrà attinto alla sua origine pura e la storia sarà divenuta il luogo del compimento, l'agonie messianico in cui poteva e doveva avvenire la salvezza. Si tratta di una vertigine che non dovrà mai appiattirsi sul livello del mare della frastagliata frammentarietà storica ma che deve avere come obiettivo ultimo la prospettiva di una fine della storia come fine della narrazione²².

Ecco perché la Letteratura, fondata su questi presupposti, è sempre un'erotica, un afflato che afferra la metafisica dell'universo in quanto tentativo ultimo di pensiero su di esso e che la dice in parola, come Parola di Dio, *λόγος* del Tutto. Ciò significa narrare la vita degli altri agli altri per mezzo di me, il giusto che sa raccontare ed è stato eletto dal talento letterario, e, nell'incontro narrativo inserito nell'orizzonte destinale dell'alterità, intravvedere la salvezza: quando si comprende davvero e oltre ogni amore, dolore, rammarico e gioia, ci si sente anche liberi di *accettare* e *andarsene*.

Questi narratori possono essere, in un'ermeneutica ancora interamente da fondare e da compiere, il Verga²³ dei *vinti*, il Wilde favolista di *The Happy Prince* (cfr. Wilde, 2010), il Leskov spiegato da Benjamin, di cui, per concludere, cito il brano finale di uno dei suoi racconti più rappresentativi, se non altro per il titolo che molto caro sarebbe stato al filosofo berlinese le cui tesi ci sono servite da ispirazione, *L'angelo sigillato*:

E io che da tanto tempo, da quando ancora ero ospite dello starec Pamva, ero attratto dall'idea di vivere in comunione di spirito con tutta la Russia, avevo esclamato, anche per gli altri: "Verremo anche noi con te, zio Lukà!", e così ci eravamo trovati tutti in un unico gregge, con un unico pastore, come agnellini, e ci eravamo

22. A questo proposito, le riflessioni qui tentate potrebbero estendersi anche all'ultimo testo di Benjamin, le celeberrime tesi *Über den Begriff der Geschichte*, in cui la redenzione è intesa come una ri-narrazione della storia da parte dei vinti, che strappano per così dire il diritto al racconto ai vincitori. Cfr. Benjamin (2018d).

23. Mi riferisco in particolare al Verga novellista, per cui cfr. Verga (2015), soprattutto di *Vita dei campi* e di *Novelle rusticane*. Per uno studio su un Verga cristiano e sensibile alla sofferenza e al riscatto, cfr. Savoca (2021).

stretti l'uno all'altro e solo allora avevamo capito a cosa e dove il nostro angelo sigillato ci aveva condotto, precedendo prima i nostri passi, e poi dissigillandosi grazie all'amore dell'uomo per l'uomo che si era manifestato in quella terribile notte (Leskov, 2016, p. 150).

Nota bibliografica

- AGAMBEN G. (1983), *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempi e storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, pp. 65-82.
- BENJAMIN A., VARDOLAKIS D. (2015), *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger*, SUNY Press, Albany.
- BENJAMIN W. (2018a), *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1928], in Id., *Gesammelte Schriften. Band 1.1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 203-430.
- ID. (2018b), *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [1916], in *Medienästhetische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 67-82 (trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, a cura di R. Solmi, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014 [1 ed. 1964], pp. 53-70).
- ID. (2018c), *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* [1936], in *Medienästhetische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 127-51 (trad. it. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014 [1 ed. 1964], pp. 247-74).
- ID. (2018d), *Über den Begriff der Geschichte* [1942], in *Abhandlungen*, in *Gesammelte Schriften. Band 1.2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 691-704.
- BOFFI G. (1988), *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 332-63.
- CARCHIA G. (2009), *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.
- CELAN P. (2008), *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino.
- EILAND H., JENNINGS M. W. (2016), *Walter Benjamin. Una biografia critica*, trad. it. di A. La Rocca, Einaudi, Torino (1 ed. 2014).
- FERBER I. (2014), *Lament and Pure Language: Scholem, Benjamin and Kant*, in "Jewish Studies Quarterly", 21, pp. 42-54.
- GURISATTI G. (2003), *Il lutto delle cose. Sulla problematica ontologico-linguistica del «Dramma barocco» benjaminiano*, in A. Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, pp. 149-77.
- HEIDEGGER M. (2012), *Essere e tempo* [1927], trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano.
- ID. (2017), *Parmenide* [1982], a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- JOSSUA J.-P. (1986), *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Beauchesne, Parigi.
- LESKOV N. S. (2016), *Tre giusti*, trad. it. di P. Nori, Marcos y Marcos, Milano.

- LÉVINAS E. (2018), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* [1974], trad. it. di S. Petrosino e M. Aiello, Jaca Book, Milano.
- LUKÁCS G. (1999), *Teoria del romanzo* [1920], trad. it. di G. Raciti, SE, Milano.
- LUZI M. (2020), *Le poesie*, Garzanti, Milano.
- MAIER J. (1996), *La Cabbala. Introduzione. Testi classici. Spiegazione*, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna (1 ed. 1995).
- MAZZARELLA E. (2022), *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza.
- MENNINGHAUS W. (1995), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- MORONCINI B. (1984), *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli.
- NATOLI S. (2002), *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- PINOTTI A. (a cura di) (2018), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino.
- RICŒUR P. (2016), *Tempo e racconto*, vol. I [1983], trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- RILKE R. M. (2017), *Elegie duinesi*, trad. it. di M. Ranchetti e J. Leskien, Feltrinelli, Milano.
- RUGGIERI G. (2020), *Esistenza messianica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SAVOCA G. (2021), *Verga cristiano dal privato al vero*, Olschki, Firenze.
- SCHIAVONI G. (2016), *Walter Benjamin. Il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Mimesis, Milano.
- SCHOLEM G. (1998), *Il nome di Dio e la teoria cabballistica del linguaggio*, trad. it. di A. Fabris, Adelphi, Milano.
- SONTAG S. (2009), *Against Interpretation and Other Essays*, Penguin, London.
- TAGLIACOZZO T. (a cura di) (2016), *Walter Benjamin, Gershom e il linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine.
- VERGA G. (2015), *Tutte le novelle*, a cura di G. Zaccaria, Einaudi, Torino.
- WILDE O. (2010), *Il Principe Felice e altre storie* [1888], trad. it. e introduzione di M. d'Amico, Mondadori, Milano.

Didattica della filosofia

E se per una volta ci divertissimo a fare una verifica? Esperienze di didattica a distanza da ripetere

di *Maria Laura Marescalchi**

Abstract

During the period of remote teaching due to the pandemic, I tried to come up with reliable new ways of testing my students' knowledge, while adding a touch of fun. Two of these methods proved so successful that I decided to adopt them even after the emergency was over: the creation of "impossible dialogues" and the activity of imagining what it would be like "if social networks had always existed". Both require students to use correct philosophical notions and specific terms, as well as communicative language they are familiar with. Besides, these tasks activate all the cognitive processes listed in Bloom's taxonomy.

Keywords: Remote Teaching, Checking Learning, Creative Tasks, Cognitive Processes, Bloom's Taxonomy.

È stato soprattutto nel periodo di insegnamento a distanza dovuto alla pandemia che ho cercato di immaginare nuove forme di verifica che non venissero inficate dalla possibilità di consultare manuali e altri materiali e che, allo stesso tempo, coniugassero allo studio quel divertimento altrimenti negato dalle contingenze. Tra tutti i tentativi intrapresi, due si sono rivelati particolarmente riusciti, tanto che ho ritenuto di conservarli anche a emergenza terminata: la costruzione e rappresentazione di "dialoghi impossibili" tra gli autori studiati, ed esercizi del tipo "se i *social network* fossero sempre esistiti". In entrambe le declinazioni, studentesse e studenti sono chiamati a operare tenendo insieme il lessico specifico della disciplina e degli autori studiati con linguaggi e forme comunicative a loro più familiari.

* Liceo Scientifico Statale "Alessandro Tassoni" di Modena; prof.marescalchi@gmail.com.

I. Dialoghi impossibili

A onor del vero, la produzione di dialoghi immaginari o interviste impossibili era già iniziata in anni passati, quando insieme ad altre classi della mia e di altre scuole della città e della provincia di Modena ho più volte partecipato a una splendida iniziativa proposta dalla Fondazione Collegio San Carlo, sotto la direzione di Carlo Altini, che, in collegamento con la normale attività culturale, proponeva la lettura e rielaborazione di classici della filosofia da presentare poi di fronte a un *discussant* proveniente dal mondo dell'università¹. Preparando insieme alle classi quell'attività, un paio di volte anche con il supporto di un'ottima dottoranda della Fondazione, Emma Nanetti², avevo potuto cogliere l'efficacia di un lavoro diverso da quello tradizionale e inserirlo progressivamente, in forma ridotta, nella mia programmazione didattica. Dunque, al momento dell'emergenza, disponevo di uno strumento già parzialmente rodato.

Un altro indizio dell'efficacia di tale modalità di lavoro mi era venuto dagli stessi studenti e studentesse degli anni precedenti, quando, dovendo presentare in classe lavori svolti in gruppo, in parte a scuola e in parte a casa, avevano scelto in più di un caso una restituzione drammatizzata che non solo mi aveva permesso di apprezzare la buona qualità di comprensione e rielaborazione degli argomenti affrontati, ma aveva anche saputo suscitare grande interesse nel resto della classe.

Lo scorso anno scolastico, ho proposto questa tipologia di verifica a una quarta liceo scientifico, a conclusione di un percorso sull'affermazione del concetto di tolleranza nella filosofia politica moderna, che si snodava attraverso Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e John Locke, cui avevo aggiunto la lettura del breve saggio di Tzvetan Todorov, *La tolleranza e l'intollerabile* (Todorov, 1995). Ne sono scaturite interessantissime rielaborazioni, che per di più, essendo le verifiche programmate per i primi di marzo del 2022, nella maggior parte dei casi non hanno mancato di misurare il pensiero degli autori studiati con lo stato dell'informazione sulla guerra tra Russia e Ucraina.

1. Qui si può avere una panoramica di tutte le edizioni dell'attività di workshop realizzata dalla Fondazione Collegio San Carlo con le scuole: <https://www.fondazionesancarlo.it/tipologia-ciclo/workshop-e-conferenze-pubbliche/> (ultima consultazione: 18 febbraio 2023).

2. Emma Nanetti ha utilizzato con noi le tecniche della *Philosophy for Children*, di cui è esperta.

FIGURA I



La consegna chiedeva di costruire un dibattito a tre (o quattro, inserendo Todorov) voci, in cui ogni studente o studentessa avrebbe dovuto assumere il punto di vista di uno dei filosofi. Non avevo esplicitamente chiesto riferimenti all'attualità, ma questi sono venuti da sé, a riprova del fatto che i giovani non sono affatto, come spesso si vorrebbe, disinteressati al mondo che li circonda.

Se i quattro ragazzi dell'immagine (FIG. 1) hanno scelto di dialogare in presenza, altri studenti e studentesse hanno realizzato dei video, uno volto a riprodurre il *format* televisivo del *talk show*, con Todorov in veste di moderatore, un altro nella forma del Google Meet che avevamo usato per le lezioni fino a poco tempo prima, tanto da essere diventato uno strumento abituale; in quest'ultimo caso, si ironizzava anche di volta in volta sull'imperizia dei tre autori seicenteschi nell'uso dei dispositivi elettronici.

In che cosa risiede la forza di questa consegna? Essenzialmente nel fatto che gli studenti e le studentesse, per costruire i dialoghi, sono innanzitutto costretti a leggere o rileggere i testi degli autori, il manuale, eventuali appunti con un'attenzione alle parole e ai concetti molto maggiore di quella posta per una verifica scritta o orale tradizionale che chieda loro una semplice restituzione dei contenuti spiegati e discussi in classe; devono poi andare a cercare collegamenti, punti di accordo e di contrasto e saggiare la plausibilità del risultato (che è messo per iscritto). Ciò significa

che anche quelli/e che usualmente si limitano a mediocri restituzioni e colgono solo con fatica i collegamenti sono spinti a un tipo di studio molto più puntuale e proficuo. Ovviamente, anche qui siamo di fronte a dialoghi brillanti che colgono pienamente nel segno e ad altri più stentati, un po' noiosi e non privi di errori. Guardando però alla classe nel suo insieme, credo che tutti/e abbiano fatto progressi nello sviluppo delle abilità di lettura, analisi, comprensione e rielaborazione.

2. I filosofi alle prese coi *social network*

Se Jean-Jacques Rousseau avesse aperto una pagina su Instagram, come sarebbe stata? Matilde S. la immagina così (FIG. 2) e, presentandola alla classe, spiega la sua scelta e le reazioni di Thomas Hobbes e di John Locke, che seguono e che qui non sono riportate. In questo modo, verifico la sua preparazione e tutta la classe segue con attenzione, confrontando mentalmente questo col proprio lavoro: quale sarà apprezzato di più da compagni e compagne e dall'insegnante?

FIGURA 2



Il gruppo formato da Alberto, Angelo e Riccardo ha preferito invece creare una *chat* di WhatsApp (FIG. 3) dal tono decisamente più leggero, ma molto elaborata e con un occhio rivolto all'attualità; pur nell'eccesso di voci, hanno colto spunti interessanti, operato collegamenti con gli argomenti studiati in storia e, quel che più conta, hanno saputo giustificare ogni passaggio e allargare lo sguardo, mostrando di padroneggiare molto bene tutti i contenuti affrontati.

FIGURA 3



Così scrive Alberto nella successiva fase di autovalutazione:

Credo che il nostro lavoro sia ben svolto e senza errori sostanziali. Abbiamo presentato l'argomento in modo da far passare informazioni corrette, inserendole in un contesto ironico. Sicuramente, abbiamo anche deciso di far passare dei messaggi da cui ci sentiamo rappresentati. Forse il *format* che abbiamo scelto è il più semplice, ma lo abbiamo preferito ad altri in quanto lo crediamo più diretto e divertente. Proprio in questo aspetto crediamo di aver prodotto qualcosa di nuovo rispetto agli altri.

Concorda Azzurra, che ha scelto insieme a una compagna lo stesso *format*:

Il nostro lavoro mi sembra ben fatto, organizzato, ma soprattutto ben presentato, in modo ampio e comprensibile. Ritengo inoltre molto efficace la presentazione del lavoro tramite una *chat* di WhatsApp, invece della solita e ripetitiva pagina Instagram; è un modo per illustrare le cose in maniera originale, con una punta di ironia e comicità.

Effettivamente, la creazione di uno scambio a più voci su WhatsApp è la formula che produce di solito i risultati migliori. Matilde C., che con il suo gruppo aveva usato con esiti soddisfacenti Instagram, scrive:

Reputo il nostro lavoro abbastanza chiaro e completo, se non per qualche incertezza nel passaggio finale. Dopo aver visto i lavori degli altri, penso tuttavia che potevamo essere più originali e creative e magari osare un po' di più, senza essere così schematiche come invece siamo state nel realizzare il compito.

Questo tipo di prova la uso non più di una volta all'anno per verificare argomenti di raccordo (in questo caso l'Illuminismo francese) a cui ho dedicato un tempo ridotto e sui quali, in questo modo, riesco in un paio d'ore a valutare tutta la classe.

Soltanto nel periodo del *lockdown* avevo scelto questa modalità, usata allora per la prima volta, come punto di partenza di un'interrogazione su un percorso più ampio e sostanzioso (Schopenhauer, Nietzsche, Freud). Accanto a montagne di meme, talvolta anche acuti ma per lo più ripetitivi e poco originali, ricevetti uno straordinario, lunghissimo dialogo che utilizzava WhatsApp per creare una specie di *rap* radiofonico a cui prendevano parte veri *rapper* (Ice Cube, Eminem), i tre filosofi menzionati, nei ruoli principali, qualche altra personalità della filosofia o della letteratura a contorno; un lavoro sviluppato con un'assoluta coerenza nel registro linguistico, nelle immagini, nella scelta degli *emoticon* e perfino nella ridefinizione dei nomi ("Hegel Killah", "Dj Schop", "Eazy Comte", per fare qualche esempio) e che tuttavia riusciva a rappresentare i punti nodali del percorso svolto e a proporre adeguati collegamenti anche con argomenti affrontati in precedenza.

Che l'autore fosse uno studente eccellente lo sapevo già, ma questo lavoro mi ha aperto su di lui una prospettiva del tutto nuova e insospettata; lo conoscevo da tre anni, o così almeno credevo: bravo, attento, partecipe, studioso, dall'aspetto e dall'abbigliamento assolutamente normali. D'improvviso, mi si è presentato con un volto radicalmente diverso, una finissima perizia, frutto di una vera passione, in un ambito lontano dalle discipline scolastiche e dall'immagine che tutti/e noi docenti ci eravamo fatta di lui... Non è anche questo un modo per porre lo studente al centro dell'azione didattica?

3. Stimolare la creatività per promuovere uno studio più proficuo

Molteplici sono gli obiettivi di questi esercizi che richiedono un approccio creativo ai materiali di studio. Quello principale, come già dicevo a proposito della costruzione dei dialoghi, è obbligare gli studenti e le studentesse a uno studio più puntuale e attento: per costruire un dialogo, una pagina Instagram, o anche un semplice meme, devono fare uno sforzo di comprensione dei materiali di studio che implica, innanzitutto, una loro più attenta lettura e analisi; devono inoltre individuare le rilevanze su cui puntare, scegliere il mezzo da utilizzare e valutare la correttezza e la congruenza del risultato; la presentazione del lavoro di fronte alla classe richiede infine che sappiano spiegare le loro scelte e dunque che diano prova di conoscere i contenuti e rendano conto della loro rielaborazione.

Si tratta, in breve, di un esercizio che attiva tutti i processi cognitivi identificati da Bloom, alla cui tassonomia mi riferisco qui nella versione recentemente rivisitata³: la verifica proposta richiede di *creare* un prodotto originale, per realizzare il quale occorre *comprendere* i materiali di studio, *applicare* procedure note a un compito nuovo, *analizzare* con attenzione le rilevanze, *valutare* quali elementi utilizzare e come farlo, ma anche *ricordare* e saper riproporre i contenuti studiati, per illustrare il lavoro svolto.

Il vantaggio è di avviare verso operazioni cognitive più raffinate quegli studenti e studentesse che, in altre situazioni, tenderebbero a fermarsi alla base della piramide (FIG 4); se anche gli esiti non risultano pienamente soddisfacenti, ne esce comunque rafforzata la comprensione dei materiali di studio. Inoltre, la restituzione riesce a creare momenti di reale condivisione e ascolto reciproco all'interno della classe, nonché di divertimento, che può servire a consolidare l'apprendimento e a spostare su un piano

3. Anderson, Krathwohl (2001). L'immagine è ripresa dal sito <https://www.emathe.it/la-tassonomia-di-bloom-come-applicarla-allelearning/> (ultima consultazione: 18 febbraio 2023), dal quale si può anche scaricare il testo citato.

più leggero e proficuo la competizione. Infine, aiuta a far emergere la soggettività delle studentesse e degli studenti, permettendo così all'insegnante di conoscerli meglio.

FIGURA 4



Nota bibliografica

- TODOROV T. (1995), *La tolleranza e l'intollerabile*, in Id. *Le morali della storia*, Einaudi, Torino, pp. 206-29.
- ANDERSON L. W., KRATHWOHL D. R. (2001), *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, Longman, New York.

Spazio recensioni

Recensioni

C. Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021, 366 pp., € 32,00.

Una filosofia in esilio è l'ultima monografia straussiana di Carlo Altini, il cui intento, lungi dal limitarsi a una mera cronologia della vita e delle opere del filosofo tedesco, è duplice: «da un lato, fornire un contributo di conoscenza storica in merito alla sua biografia intellettuale; dall'altro, comprendere la natura dei problemi filosofico-politici attraverso la presentazione della sua posizione teoretica» (p. 16). Per far ciò, Altini adotta una quanto mai affascinante dialettica tra esilio come categoria esistenziale e filosofia come saggezza “straniera”: «il filosofo appartiene e, allo stesso tempo, non appartiene alla città perché il suo *eros* non è diretto verso il *demos*, ma verso la ricerca della sapienza, che è un fattore di disgregazione delle opinioni condivise su cui si fonda la città» (p. 20). Questo ineliminabile situarsi «al confine tra più mondi, contemporaneamente» (p. 13) è la via per interpretare il personaggio e il filosofo Strauss al di là di ogni vuota etichetta a lui vagamente associata. Questa condizione esistenziale legata al ruolo del filosofo produce un pensiero radicalmente schierato, difficilmente collocabile, a tratti polemico e a volte incapace di adattarsi a una dimensione che non sia la pura teoresi. Il volume di Altini, innanzitutto, fornisce al lettore, principiante o meno, tante preziose informazioni biografiche: dalla formazione alla complicata adesione al sionismo, dall'incarico presso l'Akademie für die Wissenschaft des Judentums fino al girovagare attraverso l'Europa e gli Stati Uniti. In questo contesto, si possono isolare alcuni *fil rouge*: il difficile rapporto con il coevo pensiero ebraico; la critica alla modernità e allo storicismo, seguita dalla apertura verso il ritorno al pensiero classico; la questione ermeneutica e la riflessione sulla scrittura filosofica. Gli anni della formazione in Germania furono

caratterizzati dal proficuo quanto conflittuale rapporto con le élite culturali ebraiche, tra ritorno all'ortodossia, assimilazionismo di stampo coheniano e sionismo. Il principale problema, per Strauss, è che l'a-politicità della fede ebraica «non prevede un intervento attivo della politica per la realizzazione della salvezza» (p. 40) e, dunque, una soluzione politica della *Judenfrage* non può che basarsi sul grande portato della modernità: l'ateismo, ossia l'assunzione di consapevolezza che la nuova fondazione di uno Stato ebraico non passi attraverso la Legge. Questa matrice del sionismo politico farebbe di esso una «cultura». Non può esserci un ritorno all'ortodossia fintanto che si ammetta che Spinoza, ossia il razionalismo moderno nella sua massima espressione, possa aver avuto ragione. Queste le radici dell'approdo di Strauss alla *querelle des anciens et des modernes*, all'incessante ricerca di una via pre-moderna di razionalità. Ma è la crisi politica e culturale della Germania di Weimar che mostra una volta di più il fallimento dell'ideale liberale di progresso. Come «sfuggire dall'abisso che si è aperto nel rapporto tra scienza e fede» (p. 78)? Agli inizi degli anni Trenta, il confronto diretto con Carl Schmitt permette a Strauss di vedere oltre la crisi del politico non un appello alla teologia politica come soluzione, ma un problema teologico-politico teoreticamente inteso, ossia una visione in base alla quale solo la filosofia possa determinare l'ordine del reale. La modernità, Hobbes in particolare, concepisce la politica in base a un filtro moralistico, creando una frattura tra natura e realtà artificiale (*Kultur*). L'uomo moderno è l'ateo della probità intellettuale, «che rifiuta le illusioni derivanti dalle rappresentazioni religiose» (p. 134), ma, nel far ciò, crea una nuova forma di fede nella scienza e nel progresso basata unicamente su una morale, non su una teoresi. Il carattere veritativo della filosofia viene dunque meno e viene sostituito da un relativismo di stampo storico-storico. È con Machiavelli che il diritto (volontà) sostituisce la legge (virtù): di conseguenza, «vivere secondo virtù non significa vivere con lo sguardo rivolto alla moralità o alla giustizia, bensì alle condizioni di possibilità della moralità e della giustizia» (p. 304). Solo in questo momento e tramite questa distorta prospettiva, il filosofo viene a coincidere con il cittadino e trova un suo «produttivo» posto nella città (ora lo Stato). Nella riflessione sulla crisi filosofico-politica innescata dalla modernità, Strauss trova il suo «mutamento di direzione», un ritorno a Platone che esprime in maniera quanto mai evidente il suo radicalismo teoretico. Le problematiche interne al sionismo politico e l'analisi dell'ormai dominante carattere morale, volontaristico e storico-storico del pensiero filosofico hanno mostrato come la modernità non si possa superare con «mezzi moderni» e come questo sia il grande errore in cui incorrono tanti coevi pensatori del «ritorno» (da Heidegger a Rosenzweig). Tale processo non può essere pensato se non attraverso il recupero di un concetto di legge unica, totale e razionale, che, in quanto tale, può essere solo di origine divina (fonda-

mentale per Strauss sarà la considerazione sull'evoluzione della filosofia politica platonica tra la *Repubblica* e le *Leggi*). Da qui la riconsiderazione, in chiave marcatamente platonica, della centralità del pensiero medievale ebraico e arabo (Maimonide, Al-Farabi), come accentuazione dello stacco con il pensiero moderno: «tra positivismo e storicismo, la filosofia politica moderna diventa, da una parte, *tecnica politica* e, dall'altra, *ideologia*, cioè un'antropologia dell'ordinamento sociale esistente» (pp. 149-50). Insieme al recupero del concetto classico di legge, è imprescindibile il ritorno allo scetticismo zetetico di stampo socratico, «una filosofia in grado di rendere ragione della condizione umana» (p. 260). Atene avrà sempre un ruolo primario nei confronti di Gerusalemme. Ma riflettere sul ritorno a una filosofia classica significa, per Strauss, riflettere anche sulle sue forme, e fin dall'inizio degli anni Quaranta, il perno attorno al quale ruota la sua ermeneutica (antistoricistica) è la teoria della scrittura reticente, tra persecuzione e *reading between the lines*, esoterismo ed essoterismo. L'ermeneutica straussiana, che «non è una teoria universale dell'esperienza ermeneutica – come invece in Gadamer» (p. 184), funge da punto di contatto tra la sua sempre viva attività di ricercatore e quella magistrale, che caratterizzerà gli ultimi anni della sua articolata biografia intellettuale. Ripetizione, dissimulazione, silenzio e contraddizione sono categorie filosofiche e forme di vita per il filosofo nella sua inevitabile condizione di straniero. Lo furono certamente per Strauss, e il testo di Altini riesce nella difficile operazione di mostrarlo attraverso l'imprescindibile e chiaro intreccio tra vita e pensiero.

Alessio Lembo

M. Simons, *Michel Serres and French Philosophy of Science. Materiality, Ecology and Quasi-Objects*, Bloomsbury, London 2022, 256 pp., £ 86,00.

L'editore Bloomsbury di Londra ospita nella collana “Michel Serres and Material Futures”, diretta da Joanna Hodge e David Webb il volume *Michel Serres and French Philosophy of Science* di Massimiliano Simons, professore di Filosofia della Tecnologia all'Università di Maastricht. Si tratta del terzo volume della serie, dopo *Mathematics and Information in the Philosophy of Michel Serres* di Vera Bühlmann e *Michel Serres and the Crises of the Contemporary* di Rick Dolphijn, segno di un interesse crescente per Serres nella cultura filosofica di lingua inglese, peraltro frequentata direttamente dal filosofo di Agen grazie soprattutto al suo insegnamento presso la Stanford University.

Il libro, che già nel titolo presenta con chiarezza il suo intento, offre una ricostruzione accurata e completa dell'opera di Serres, particolarmen-

te funzionale agli studiosi anglosassoni e ai cultori della filosofia analitica, consentendo innanzitutto un inquadramento concettuale del suo pensiero nel contesto della filosofia francese della scienza, da Bachelard a Latour, il filosofo, sociologo e antropologo borgognone di recente scomparso, considerato a ragione uno tra i maggiori “allievi” di Serres. A Latour viene dedicato un capitolo, il settimo, già pubblicato separatamente, come lo sono stati i capitoli primo, secondo e ottavo, rispettivamente dedicati al rapporto, complesso e non soltanto oppositivo, tra Bachelard e Serres e ai temi più propriamente ecologici. In quest’ultimo capitolo viene presentato un quadro della filosofia ecologica focalizzato sul concetto di “quasi-oggetto” che «offers a particular diagnosis and response to our current ecological crisis and the Anthropocene» (p. 12).

Il sottotitolo indica perspicuamente il contesto problematico che emerge dall’analisi delle categorie serresiane, a partire da quella di “quasi-oggetto”, che in Serres assume un ruolo di rilievo in quanto esprime, nell’equidistanza dal soggetto e dall’oggetto, il nesso relazionale che permette di costruire una qualsivoglia collettività, da quella di una squadra sportiva (pensiamo al ruolo del pallone in una partita di calcio) a quella di una comunità nazionale e internazionale (pensiamo al ruolo del dollaro o dell’euro). Simons si sofferma molto su tale concetto, anche nelle diverse letture fornite da Latour e da Stengers, che annovera tra le “allieve” di Serres. Per Simons il concetto di “quasi-oggetto” organizza gran parte del lavoro di Serres in una promettente e originale filosofia della scienza e rende conto del suo impegno a costruire relazioni positive tra scienza e cultura, unito al rifiuto di una purificazione del sé scientifico dagli elementi immaginari e culturali, perseguita dal suo “maestro” Bachelard, anche se con persistenti ambiguità.

Il libro procede con un andamento analitico unito a una contestualizzazione storico-critica che fa tesoro di una descrizione strutturale e tematica delle opere di Serres, correlata a valle da quelle di Latour e Stengers e a monte da quelle di Bachelard e Canguilhem, con il quale Serres visse un rapporto difficile per gli ostacoli che il filosofo ed epistemologo della medicina pose anche alla sua carriera universitaria, oltre che dei “compagni di viaggio” Girard, Foucault e Dagognet.

Nell’*incipit* del libro Simons richiama la *Legende des Anges* (1993) e riconosce quanto il pensare serresiano sia difficile da individuare e collocare: «Serres’s work [...] is hard to pinpoint, because his philosophical interventions often situate themselves on an invisible, angelic plane, not easily captured by a slogan or brief summary» (p. 3). L’Autore intende porre «a kind of *microphilosophy* that would strive to situate Serres’s oeuvre in relation to its local neighbours, in our case: French philosophy of science or French historical epistemology» (p. 6). Simons evidenzia al proposito

tre obiettivi: fornire al lettore un quadro dei dibattiti interni alla filosofia della scienza francese, per meglio comprendere le ricerche di Serres; reinserire Serres nell’alveo della filosofia della scienza, e più in generale della tradizione filosofica di lingua francese; evidenziare come Serres ci fornisca «a new and fascinating take on science and technology» (p. 7).

I primi due obiettivi, contestuali, appaiono senz’altro utili. Nei primi tre capitoli si colgono i rapporti di Serres con la visione bachelardiana della scienza moderna, con la traduzione del *nouvel esprit scientifique* in un *nouveau nouvel esprit scientifique* che produce «a Bachelardian criticism of Bachelard himself» (p. 9); con la visione bifronte della scienza che combina la purificazione con la traduzione; e infine con la focalizzazione del maggior distacco di Serres da Bachelard, individuato nel divergente modello normativo della costruzione del sé scientifico. Anche il quarto capitolo rimane in una prospettiva contestuale, rilevando nella visione della materialità in Serres un “ritorno alle cose stesse”, convergente con la nozione di “iscrizione” in Dagognet e di “traslazione” in Latour.

Nel quinto capitolo Simons riserva molte pagine al rapporto di Serres con la post-modernità, a partire dalla domanda ontologica «if the world is indeed to be analysed as a network, how must we situate ourselves in it, in both space and time?» (p. 115). Dopo aver richiamato la nota descrizione della condizione post-moderna fornita da Lyotard ne *La condition postmoderne* (1979) e aver analizzato il rapporto tra modernità e post-modernità in Lyotard, Latour e Serres, anche con l’aiuto di altri testi critici di riferimento – primo fra tutti quello di Christopher Watkin *Michel Serres. Figures of Thought* (2020) –, Simons conclude: «Lyotard’s position thus comes close to that of Serres and Latour, yet they differ in their evaluation: whereas Serres is ultimately positive, Lyotard is clearly negative» (p. 133).

Gli ultimi quattro capitoli mirano al terzo obiettivo, a render chiara l’originalità della visione serresiana della scienza e della natura. Emergono concetti chiave quali quello, già ricordato, di “quasi-oggetto”. Ma ampio spazio viene dedicato anche alla riflessione sulla “tanatocrazia” nella storia recente delle scienze, figlie di Hiroshima, ai concetti di “re-ligio” e di “biogea”, all’ambivalenza tra parassitismo e simbiosi che va sciolta in direzione del secondo aspetto perché continui a esistere la vita umana sulla Terra. Anche qui numerosi sono i confronti tematici con Girard, Latour e Stengers, ma anche con Dumézil, Dupuy e Gauchet.

La filosofia serresiana, inauguratasi con la relazione *Le messager* (1967) alla Société Française de Philosophie, che annunciava la nuova era di Ermete o della comunicazione, si è sostanziata di “leggende”, interferenze, traduzioni, distribuzioni, passaggi a Nord Ovest, convocando insieme scienze e arti, diritto e religione. Simons ne rende conto per un pubblico più avvezzo alle analisi che alle narrazioni, ed è un risultato prezioso.

Unico cruccio la scarsa considerazione della letteratura secondaria in lingua italiana che, almeno a partire dal 1990, si è variamente soffermata su Serres, con saggi e traduzioni delle sue opere, ultima in ordine di tempo *Il parassita* (Mimesis, Milano 2022).

Gaspare Polizzi

M. Oreggioni, *Filosofia tra i ghiacci. Viaggio nella fine di un mondo*, Meltemi, Milano 2021, 212 pp., € 16,00.

Il libro di Matteo Oreggioni, *Filosofia tra i ghiacci*, si distingue nell'orizzonte dei testi prodotti circa i temi ambientali per la sua capacità di riproporre il problema climatico sotto una luce pressoché inedita. Sebbene si apra con un confronto fotografico – «il momento più importante, che vale più di mille parole, quello più carico di significato» (p. 159) – che mostra lo spaventoso cambiamento dello stato dei ghiacciai, è da subito chiaro come esso vada ben oltre il mero catastrofismo. Il confronto con i ghiacciai dà il via a quel «qualcosa di ipnotico e perturbante» (p. 32) da cui la riflessione prende le mosse: ecco che osservazione del fenomeno climatico – agita da un punto di vista privilegiato, considerando l'esperienza dell'autore di operatore glaciologico per il Servizio Glaciologico Lombardo – diviene osservazione di fenomeno metafisico. Il focus del libro si trova nella preposizione presente nel titolo: non un libro di climatologia, o di etica ambientale. Nemmeno un'opera di filosofia astratta dal mondo e confinata alla propria torre d'avorio, ma una filosofia *tra i ghiacci*. Una *kryosophia*, come la chiama l'autore, che partendo dal senso di impotenza dell'essere umano davanti alla fusione dei ghiacciai – un sentimento che richiama quasi il sublime kantiano – porta alla consapevolezza di esserne coinvolto in quanto membro di una specie che è tanto promotrice quanto soggetta alle conseguenze che essa comporta.

Proprio tra questi due poli, filosofia anche intesa come esperienza filosofica nella vita quotidiana e ghiacci visti oltre il loro essere fenomeno fisico, si snodano le riflessioni di Oreggioni.

Grazie a uno stile di scrittura coinvolgente che sembra instaurare un dialogo – quasi platonico – con il lettore, il libro racconta cosa intenda l'autore quando parla di fare filosofia e qual è il tipo di vita che si confà a un atteggiamento filosofico, attingendo anche da considerazioni biografiche, perché, come giustamente viene ricordato, «la filosofia si impasta sempre con la vita di chi la studia» (p. 53). Oreggioni presenta dunque il fare filosofia come una costante interrogazione e scoperta di sé stessi ed è per questo che la stessa montagna ha un valore filosofico, perché predispose a un pensiero profondo – come direbbe Schopenhauer – e

grazie a quel «che di trascendenza nel movimento di verticalità, tra terra e cielo, che la montagna ispira» essa «è esperienza di radicale conversione, è luogo di lavoro e crescita che il soggetto fa e vive su di sé» (p. 65). È proprio la risalita montana verso i ghiacciai che disvela passo dopo passo la crisi in cui l'essere umano si trova.

Un concetto di crisi «svuotato da ogni dimensione catartica» (p. 100), che rappresenta già la fine del mondo priva tuttavia del valore escatologico, una fine che «è già qui, è ormai immanente, come la morte nella vita» (p. 84); in altre parole, un abisso che il libro si propone di scrutare nel secondo capitolo, riproblematizzando come l'essere umano viva lo stare in questa crisi. Oreggioni affronta con uno sguardo filosofico come la specie umana abbia avviato una «eutanasia termica di specie» (p. 82) e quanto fitto sia l'insieme di relazioni in cui essa si trova dal momento in cui ha perso il controllo sulle conseguenze della sua evoluzione post rivoluzione industriale, controllo che tuttavia sembrerebbe non abbiamo mai davvero avuto. La soluzione allora non è porre un rimedio alla crisi climatica, è piuttosto dare un senso alla catastrofe, capire come il successo della specie umana possa aver prodotto un cambio così forte nel paradigma geologico, trasformandosi in una maledizione per la Terra, e come tutto questo possa essere ora un destino inevitabile, una forma di determinismo geologico, un «geodeterminismo» (p. 118).

È nel terzo capitolo che Oreggioni ritorna sulle montagne, sui ghiacci cui si fa riferimento nel titolo del libro. Proseguendo con lo stile dialogante e coinvolgente di cui il lettore ha già potuto godere, viene finalmente spiegato in che senso il significato del libro si concentra nella preposizione presente nel titolo: non un trattato di filosofia astratta dal reale, non un'analisi sui ghiacciai, ma un libro in cui la fusione dei ghiacciai è pretesto per una riflessione filosofica. Il ghiacciaio, nel suo ritirarsi a causa della fusione, ha il merito di «rendere visibile l'invisibile» (p. 164), ovvero di palesare la crisi climatica che altrimenti in poche altre occasioni avremmo modo di osservare così chiaramente. Risalendo lungo quello che una volta era il letto di un ghiacciaio e portando il bagaglio filosofico che Oreggioni mette a disposizione del lettore – anche grazie a un'esaustiva appendice costituita da note filosofiche a cura di Anna Sbalanca – si ha modo di far «concretamente esperienza di essere una forza geologica» (p. 156). Ciò che l'autore vuole dimostrare è che grazie alla percezione, filosofica, del ghiacciaio come evento è possibile concettualizzare la crisi, dare forma all'informe, rendersi conto che non esiste salvezza e guadagnarne tuttavia un equilibrio, per quanto precario.

Infine, nella conclusione viene ribadito lo sguardo che caratterizza la particolarità e la bellezza di questo libro, rimasto quasi come un sostrato nei capitoli precedenti. Matteo Oreggioni riesce a presentare un modo

altro di porre lo sguardo su ciò che avviene tra le cime dei monti: non uno sguardo di salvezza, ma di speculazione, che, dinnanzi al ghiacciaio, lo interroga. Un *amor fati* nicciano riverbera sullo sfondo di ogni pagina, la filosofia si fa pratica filosofica e guida nel barcamenarsi nel mezzo della crisi. È un invito al lettore a interrogarsi, in quanto singolo e in quanto appartenente a una specie, sulle conseguenze del modo di vivere proprio del suo essere, un manuale di sopravvivenza per una crisi irreversibile. «I mostri esistono e noi ci siamo dentro» (p. 179), ma senza disperazione. L'invito di Oreggioni è piuttosto volto a coltivare l'atteggiamento del filosofo, che rimette costantemente in discussione i propri limiti, per trovare un equilibrio nella precarietà. «Saremo all'altezza della sfida soltanto se saremo disposti a interiorizzare la nostra continua messa in discussione» (p. 184): questo l'insegnamento che Oreggioni ha trovato facendo filosofia tra i ghiacci e che regala nelle sue pagine.

Sara Cantarelli

F. Lomonaco, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, ETS, Pisa 2021, 220 pp., € 23,75.

L'ultimo lavoro di Fabrizio Lomonaco, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, edito da ETS nella collana verde fondata dal compianto Paolo Cristofolini, oggi diretta da Manuela Sanna, interroga la complessa questione delle *posizioni* dell'essere umano, in quel lungo percorso che, nel lento esaurirsi del Rinascimento, conduce in direzione della formazione delle molteplici forme della ragione moderna.

In questa fase della storia delle idee, che l'autore definisce come la «svolta antisostanzialistica», la posizione dell'essere umano perde quella stabile, rassicurante e ontologica centralità, che aveva conosciuto in precedenza. La rappresentazione dell'essere umano come centro delle relazioni tra microcosmo e macrocosmo, anello di congiunzione tra l'alto e il basso, tra l'anima e la materia, in un cosmo chiuso e perfetto, si dissolve, aprendosi, da un lato, verso l'inebriante e, al tempo stesso, traumatica esperienza della scoperta geografica e antropologica di nuove terre e della diversità delle civiltà; dall'altro, verso la scoperta dell'infinito, con quel terribile senso di smarrimento che esso porta con sé. Si tratta di un processo di caduta dal luogo ideale che l'essere umano ha occupato, del modo in cui egli si è percepito e immaginato nello spazio e nel tempo, di perdita o consapevole abbandono di ogni punto di riferimento assoluto e unidirezionale, di ogni ordine teologico e cosmologico già dato, che attraversa tutto il Cinquecento, dalla scoperta delle Americhe alla fine dell'unità confessionale con la Riforma, dal Concilio di Trento alle guer-

re di religione, e che si delineava, tra Sei e Settecento, in direzione di una ricomprensione della complessità, di ricomposizione, riposizionamento e ridefinizione del luogo, o dell'assenza di luogo, proprio all'essere umano. Questi si scopre, nella riflessione filosofica, come appartenente a una condizione di esistenza in cui l'ordine non è mai assoluto, ma commisto a una naturale caoticità del reale, delle relazioni, degli eventi, dei pensieri e dei sentimenti, in cui cadono punti di sostegno e di riferimento predeterminati e assoluti.

I tre autori scelti ed esaminati da Lomonaco, Montaigne, Pascal e Vico, rappresentano tre momenti e modi di un impegno teorico comune, seppur in orizzonti temporali e culturali differenti. Il loro è un tentativo, come sottolinea l'autore, di «scomporre gli antichi valori dell'età umanistica» (p. 5), per ripensare la posizione dell'essere umano attraverso l'elaborazione di una riflessione sul corpo e sulla *mens*, sulle emozioni e i sentimenti umani nella natura e nella storia. In questo comune orizzonte teorico, l'essere umano diviene metro della natura e della storia, della politica, dell'etica e della religione, non più da un centro assoluto o ontologico, ma a partire dall'esperienza diretta, contingente, concreta e provvisoria del proprio mondo, fondata sull'esigenza metodologica a sperimentare che caratterizza il nuovo approccio scientifico del XVII secolo.

Diversi e molteplici sono i punti di contatto che Lomonaco rintraccia nelle *posizioni* espresse dai tre autori in esame: dalla provocatorietà del pensare le loro *posizioni* come delle non filosofie, insite nella scelta dei *Saggi* di Montaigne, dei *Pensieri* di Pascal e dell'autobiografia di Vico; al riconoscimento della finitezza e contingenza umana, di una *dignitas* non più fondata ontologicamente, ma continua conquista, che si attua in un *dovere agire* che è esercizio e valorizzazione di un senso di responsabilità all'interno di una condizione non solipsistica ma relazionale, in cui adeguare e rimodulare in permanenza la propria azione esercitando continua coscienza del proprio *Io*.

Da queste *posizioni* emerge una «complessa costellazione di problemi epistemologici e di ragioni etico-politiche», attraverso le quali Lomonaco ripensa una possibilità di risposta alla «crisi della coscienza europea», secondo la nota definizione di Paul Hazard, restituendo la complessità di una riflessione critica condotta con metodo storico e filologico, oltrepassando quelle che definisce le «esemplificazioni ideologiche della “comunicazione” paraculturale e menzognera, incontrollata e incontrollabile, finalizzata a falsificare testi e contesti della modernità» (p. 6). Sta proprio in quest'esigenza, ovvero nella difesa del sapere scientifico contro ogni supposto primato della tecnica, nel tentativo di apportare nuove risposte alle sfide culturali, una delle ragioni profonde da cui muove il volume, che si affianca alle contemporanee letture di rivalutazione dell'Umanesimo,

ma studiandone e inverandone i motivi più autentici, osservandone nei processi storici le continuità nella differenza.

E proprio in questa eredità discontinua dell'Umanesimo, nella differenza di *posizioni* in trasformazione, emerge uno dei motivi centrali e modernissimi che consente di legare Montaigne, Pascal e Vico: il loro non riconoscersi nel significato tradizionale di *metafisica*, ma nel muovere a partire proprio da un confronto con la cultura umanistico-rinascimentale, che fa della dimensione "civile" il punto di osservazione privilegiato sulla realtà, e in cui l'Aristotele mobilitato non è quello della *Fisica* e della *Metafisica*, ma quello dell'*Eтика* e della *Politica*. Lo scopo primario dei pensatori moderni esaminati da Lomonaco è, come egli sottolinea, quello «di emanciparsi dall'unità fisico-metafisica del mondo aristotelico scolastico, per conoscere le realtà individuali in sé e per sé lontano dalle vecchie subordinazioni e dalle insoddisfacenti gerarchie di un mondo che si scopre nuovo e da ordinare» (p. 7).

Questo volume contribuisce, così, a innovare e a superare quelle letture che troppo spesso hanno opposto Montaigne a Pascal, Vico a Descartes, riducendone, se non a volte, marginalizzandone le posizioni, per consegnarci, invece, degli strumenti interpretativi che ci consentono di osservare in maniera più complessa e sfaccettata il costituirsi delle molteplici forme della ragione moderna.

Giulio Gisondi

Associazione Italiana Dislessia, *Insegnare filosofia agli studenti con DSA. Strategie inclusive per la scuola secondaria di secondo grado*, a cura di L. Iacopini e F. Storace, Erickson, Trento 2021, 140 pp., € 20,00.

Inserito dall'Associazione Italiana Dislessia nella serie editoriale inaugurata dal volume-guida *Insegnare agli studenti con DSA*, il testo a cura di L. Iacopini e F. Storace costituisce il riferimento – teorico e operativo – del versante disciplinare filosofico in senso inclusivo, presentato attraverso una nutrita raccolta di schede esemplificative e buone prassi.

Lo specifico filosofico viene socraticamente delineato come aspirazione alla ricerca multiprospettica: del sé e del proprio orientamento in direzione di un *lifelong learning*, delle nuove potenzialità offerte dalle *digital humanities*, dell'approccio logico e dell'apprendimento integrato di contenuti e lingue straniere (CLIL), della problematizzazione e dell'erme-neutica, del dialogo e delle ipotesi da costruire e decostruire argomentando, della visione critica su temi ontologici, gnoseologici ed etico-politici, anche al fine dell'esercizio consapevole e responsabile della cittadinanza attiva. La portata universalistica della filosofia viene, quindi, evidenziata

mostrandone la «vocazione transdisciplinare» (p. 13) quale fondamento epistemologico di ogni disciplina e cardine metacognitivo di variegate concezioni del mondo e della realtà, senza per questo trascurare e anzi, avvalorando, il legame con il vissuto dello studente, di ciascuno studente.

Peculiarità del testo è, infatti, valorizzare le esigenze formative di tutta la classe considerata nella sua eterogeneità e, in particolare, le attitudini degli studenti con DSA, seguendo il principio «quello che è necessario per qualcuno, può diventare utile per tutti» (p. 10). Analogamente, si pensi a quando nel 2007 Bergmann e Sams, ideatori del metodo *flipped classroom*, compresero che detta strategia risultava essere valida non solo per gli alunni assenti a una o più lezioni, bensì per l'intero gruppo dei corsisti, suggerendo di codificare ed estendere la pratica della condivisione dei materiali a tutti gli allievi. Ebbene, nell'ottica inclusiva – ben richiamata nell'aggiornata normativa e nelle linee didattico-pedagogiche tratteggiate nel volume, unitamente al corredo di note e di indicazioni sitografiche e bibliografiche – i principi di cooperazione e collaborazione divengono ispiratori di un lavoro d'aula dinamicamente inteso, per promuovere da un lato il confronto dialogico tra pari (*debate*), dall'altro l'acquisizione di un efficace metodo di studio mediante l'elaborazione ragionata di mappe concettuali, mappe mentali e glossari filosofici coniugata all'interpretazione di video e mappe storiche. Lo studente con DSA rappresenta, in tal modo, il riferimento focale per modellare l'impronta didattica a misura di classe, nelle sue articolate e intersecantesi componenti razionali ed emotivo-relazionali, in una dimensione poliedrica, flessibile e multiforme. La cornice teorico-metodologica esplicitata nella prima parte del testo funge, pertanto, da premessa alla seconda sezione dedicata alla proposta di strategie attive, imperniata su dupli vettori creativi: didattica laboratoriale e didattica per problemi.

Scelta oltremodo efficace risulta l'illustrare i criteri fondamentali dell'*Universal Design for Learning* (proporre molteplici strumenti di coinvolgimento, favorire diversi mezzi di rappresentazione, utilizzare variegate modalità di azione ed espressione) in forma coerentemente combinata con le strategie inclusive, singolarmente descritte con dovizia di schede operative ed esempi di percorsi praticabili, tra cui compiti di realtà e prove autentiche, corredati di rubriche di valutazione e autovalutazione, griglie di valutazione per fasce di livello e per categoria, immediatamente fruibili grazie all'efficacia strutturale e visiva dell'impaginazione e, altresì, trasferibili in altri contesti. La presentazione delle strategie segue un'impostazione stilistico-contenutistica costante, supportata da icone-legenda: l'esposizione definitoria corroborata dalla puntuale articolazione in fasi operative (contenuti per il docente) dà risonanza alla dettagliata indicazione di obiettivi e attività (materiali per lo studente).

E dunque, al percorso euristico dell'alunno si affianca la metariflessione del docente, in un comune interrogarsi sulla significatività dell'apprendimento motivato; la competenza osservativa dell'insegnante – criterio base per la predisposizione di un efficace e rispondente PdP – non solo previene e argina fenomeni dispersivi di insuccesso formativo, ma veicola una progettazione didattica strategica fondata sul ricorso a una pluralità di codici e canali e, pertanto, funzionale all'intero gruppo-classe. Come ratificato nella Convenzione ONU del 2006 sui diritti delle persone con disabilità, nella costruzione iniziale di ogni percorso formativo «la progettazione universale contiene e sviluppa al suo interno tre grandi sfide dell'umanità – diversità, educazione inclusiva e tecnologia – in senso convergente» (p. 28, nota), nella misura più estesa possibile, senza il bisogno di etichette e adattamenti.

L'esplicito riferimento alla tecnologia e ai *device* ricorre frequentemente nel testo, sia in forma discorsiva con citazioni di natura pedagogico-didattica, sia con indicazioni di *tool*, *software*, piattaforme digitali e *link*: non potrebbe essere diversamente, in un momento storico caratterizzato dalla rapida diffusione del multimediale. Merita di essere sottolineato, nella considerazione del pervasivo mondo digitale, lo sguardo critico con cui le curatrici riescono a far emergere il connubio virtuoso tra innovazione metodologica e ambienti di apprendimento, sulla scia dell'obiettivo 4 dell'Agenda 2030, del DigComp e del PNSD, anticipando le attuali proposte del PNRR in ambito scolastico: «Le tecnologie digitali entrano in classe per tutti e non solo per gli studenti con DSA, perdendo la connotazione esclusiva di strumenti compensativi per alcuni alunni» (p. 26).

La sottolineatura del benessere interiore e socio-relazionale dell'alunno, come condizione olistica propedeutica a ogni forma di apprendimento situato, si innerva in un campo semantico punteggiato di mirati riferimenti alla riduzione dei livelli di ansia, all'autostima, alla motivazione, alla sicurezza, vale a dire, al saper essere. Si perviene in tal modo alla definizione di competenza come «sapere agito, combinando in modo originale oltre alle dimensioni cognitive, quelle pratiche, relazionali e sociali» (p. 104). Ciò fa dell'apprendimento un percorso autenticamente esperienziale e, al contempo, orientativo in vista della costruzione del futuro; autonomia e cooperazione sono intese come forme speculari, modelli plastici entro cui l'alunno con DSA assume la corresponsabilità del proprio percorso formativo, connotando il quadro dell'auto-orientamento con l'esplorazione dei punti di forza e il disvelamento degli aspetti da migliorare, per sostanziare progressivamente la competenza-chiave dell'imparare a imparare.

Veronica Natella

P. Sorcinelli, *Storie intime del corpo*, Biblioteca Clueb, Bologna 2022, 203 pp., € 18,00

Se è certamente più noto che nel 1818 Schopenhauer riconosceva «l'azione del corpo come l'atto della volontà oggettivato, cioè divenuto visibile all'intuizione» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969, p. 138), è pur vero che, più prosaicamente, «accanto alle donne che dell'acqua facevano a meno per ragioni morali, come santa Caterina, acerrima nemica della pulizia», il filosofo tedesco sottolineava nel suo *Discorso sulle donne* (noto anche con il titolo *Arte di trattare le donne*, *Über die Weiber*, 1851) che «c'erano quelle», votate alla massima pulizia corporea, «vittime umane sull'altare della monogamia, necessarie per soddisfare i bisogni del sesso maschile e per preservare le favorite dal destino, cioè quelle che un marito già l'avevano o non avrebbero avuto problemi a trovarlo» (p. 9).

L'*incipit* delle *Storie intime del corpo* di Paolo Sorcinelli introduce una riflessione storico-filosofica sulla sessualità e sull'intimità del corpo a partire dalla questione, per certi versi inaspettata e incidentale, dell'igiene personale della donna. In età medievale e moderna, l'uso dell'acqua per lavarsi venne scoraggiato dalla medicina ufficiale e dalle gerarchie ecclesiastiche proprio per le donne socialmente in regola, per diventare invece una prerogativa delle donne che, con il loro corpo, esercitavano un mer-cimonio più o meno dichiarato. In tal senso, non stupisce che indugiare sulla cura del corpo per essere pulite e belle fosse considerato un vezzo deleterio e peccaminoso: una visione distorta e strumentale della filosofia platonica, imposta dai canoni della Chiesa, a partire da san Cipriano (210-258 d.C.), non riconosceva infatti nella bellezza una caratteristica autonoma del corpo, ma «una qualità essenzialmente morale collegata con il divino» (p. 13). Per lunghi secoli, questa visione introdotta dal vescovo di Cartagine troverà piena conferma nelle posizioni teologiche e nelle prediche di tanti esponenti della Chiesa d'Occidente: prova ne sia che san Bernardino da Siena (1380-1444) continuò a definire il corpo come «fetido a tal punto che basta a sfigurare l'anima pura e immacolata che vi è immersa» (*ibid.*). Proprio per questo, a lungo, la cura del corpo e la ricerca della bellezza hanno riguardato in prevalenza le donne che non avevano scelto di crearsi una famiglia, né di procreare, dedicandosi, per i più svariati motivi, al mestiere più antico del mondo. Pur conservando una certa egemonia, la concezione che aveva modellato i parametri dell'igiene delle donne sulla loro condotta sessuale (se sporche, virtuose e oneste/se pulite e curate, tacciate di scarsa moralità) entra progressivamente in crisi a partire dal XVIII sec., il secolo dell'Illuminismo, definito anche il “secolo galante” o “secolo delle donne”. Non a caso, nelle *Osservazioni*

sul sentimento del bello e del sublime (1764), Kant individua nella donna «un naturale e più vivo senso di tutto ciò che è bello, grazioso, ornato», condizione che la induce a essere «clinda», a «farsi bella» e ad «amare la pulizia»: nel secolo della Rivoluzione Francese, il corpo femminile viene rivalutato, anche nelle sue parti intime, perché non appare più come l'elemento ostile al cammino dell'anima, da non pulire, da non toccare e da non guardare, da stroncare con la fatica e da usare unicamente al fine della procreazione. D'altronde, in generale, le pratiche sessuali si leggeranno sempre di più all'istituto matrimoniale, socialmente ufficializzato e riconosciuto per il loro esercizio, parallelamente agli spazi ancora garantiti da case chiuse e bordelli, culturalmente tollerati per consentire il libero sfogo dei bisogni sessuali maschili. Con l'esclusione del clero (nonostante i trascorsi del xv sec. come «secolo d'oro della sessualità in convento» e anche se, all'epoca del Concilio di Trento 1545-63, la quasi totalità dei religiosi conviveva, più o meno palesemente, con una donna), dalla fine del *secolo dei lumi* la naturale vita sessuale si trasforma in «ordine sessuale» regolato da criteri sanitari, che rigettano la scelta del celibato. «Il ragionamento è semplice: se il celibato porta alla follia e al suicidio, non c'è altro rimedio che sposarsi» (p. 70): in particolare, con l'esclusione di coloro che scelgono il servizio sacerdotale, la più stretta astinenza sessuale rischia di infrangere inopinatamente il comando della natura, causando «un'iliade di mali» (satiriasi, priapismo, ninfomania, isterismo, catalessi, insonnia, incubi notturni ecc.). La cultura oscurantista e socialmente contraria al celibato non si esprime solo nell'Ottocento, ma si estende a buona parte del xx secolo, sfociando in Italia nelle ben note mire demografiche del fascismo, rafforzate dalla convinzione di stampo cattolico che «sotto qualsiasi forma si analizzi il celibato, l'assumerlo come stato di esistenza è fisiologicamente e psicologicamente insano» (p. 70, la citazione è addirittura del 1962!). D'altra parte, nella stessa cultura occidentale contemporanea, i pregiudizi culturali e scientifici sulla sessualità femminile tramonteranno molto tardi, lasciando una scia persistente di tabù e false prevenzioni.

In questo saggio monografico, Paolo Sorcinelli, già professore di Storia Sociale presso l'Università di Bologna, ripercorre sapientemente, nell'ambito della cultura occidentale, la narrazione sul corpo e sulle sue avventure più intime, ricomponendo una tematica, spesso sottaciuta e per alcuni scandalosa, alla luce della precettistica religiosa, della letteratura, della filosofia, dell'arte figurativa e dei documenti d'archivio. Insieme a Cristina Gaspodini, Paolo Sorcinelli cura le «Storie narrate», la collana che comprende la pubblicazione di *Storie intime del corpo* e che si configura come progetto editoriale finalizzato ad accogliere saggi, ricerche, temi d'attualità e biografie per giungere a riscoprire protagonisti

inconsueti, vicende trascurate e luoghi dimenticati dalla tradizione storiografica. In particolare, questo libro è frutto di un'accurata rivisitazione di una serie di ricerche sul corpo, l'igiene e la sessualità, portate avanti dall'A. fra il 1989 e il 2011, soprattutto con la pubblicazione di ricerche e di monografie, fra le quali si possono senz'altro citare *Eros. Storie e fantasie degli italiani dall'Ottocento a oggi* (1993), *Storia sociale dell'acqua* (1998), *Storia e sessualità* (2001), *Avventure del corpo* (2006), *Dieci storie nel comò* (2011).

Ermando Ottani

