

# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 239 – maggio/agosto 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](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](http://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](http://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: 978-88-290-1935-9

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

# Indice

## Studi e interventi

- Scale, zattere e altri ammennicoli: alcune metafore pirroniane  
e buddhiste a confronto  
di *Francesco Dipalo*

7

- “Philosophy, the Unrivalled Majesty”: An Analytical  
and Historico-Philological Reading of Leopold Zunz’s Criticism  
of (German) Philosophy  
by *Giuseppe Veltri*

29

- La Prolusione husseriana del 1917. Introduzione  
di *Paolo Bucci*

47

## Didattica della filosofia

- Al cuore della crisi. Le condizioni del risveglio del pensiero  
di *Gloria Piccioli*

67

## ... in memoriam

- In ricordo di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo  
di *Giuseppe Acocella*

81

- Conversazione con Giuseppe Cantillo  
in ricordo di Giuseppe Cacciatore  
a cura di *Gianmaria Avellino*

83

### Spazio recensioni

L. Grecchi, <i>La filosofia prima della filosofia (Creta, xx secolo a.C.-Magna Grecia)</i> , rec. di Michele di Febo	93
L. Palpacelli (a cura di), <i>Zenone di Elea. Frammenti e testimonianze</i> , rec. di Federica Piangerelli	95
Y. L. Too, <i>Xenophon's other voice. Irony as social criticism in the 4<sup>th</sup> century BCE</i> , rec. di Francesca Pentassuglio	98
G. Catapano, E. Moro (a cura di), <i>Agostino. L'anima e la sua origine</i> , rec. di Rita Salis	100
A. Del Prete, A. L. Schino, P. Totaro (eds.), <i>The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought</i> , rec. di Fiomichele Benigni	102
A. Sani (a cura di), <i>Gottfried Wilhelm Leibniz. Scritti sulla libertà e la contingenza</i> , rec. di Mauro Imbimbo	105
P. Casini, <i>Scienza e illuminismo nel Settecento italiano. L'eredità di Galileo da Frisi a Volta</i> , rec. di Gaspare Polizzi	107
L. Messinese, <i>Il filosofo e la fede. Il cristianesimo "moderno" di Gustavo Bontadini</i> , rec. di Nicolò Tarquini	109

## Studi e interventi



# Scale, zattere e altri ammennicoli: alcune metafore pirroniane e buddhiste a confronto

di *Francesco Dipalo*\*

## *Abstract*

In this article, some metaphors used by Sextus Empiricus are compared with as many evocative images taken from the Buddhist tradition, in particular from the *Pali Canon* and from the Zen teachings of the Chinese master Lin-chi. The comparison is not aimed at unlikely historical-philosophical reconstructions, but at suggesting theoretical food for thought capable of opening new perspectives in a transcultural sense. Through the mediation of the teacher, these ideas can be used in high school teaching, building paths starting from the “glocal” demands of the new generations.

*Keywords:* Buddhism, Sextus Empiricus, Ancient Skepticism, Transculture, Philosophical-comparative activity.

## **1. Premessa metodologico-didattica**

L’approccio comparatistico negli studi filosofici non è invenzione dell’ultima ora. Anche nel nostro paese inizia ad avere alle spalle alcuni decenni di pratica intensa e proficua. Si pensi, solo per fare alcuni nomi, agli studi di Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova), di Mauro Bergonzi (Orientale di Napoli) o di Leonardo Vittorio Arena (Università di Urbino). Ampia diffusione sul mercato editoriale internazionale, per esempio, hanno le opere dello storico della filosofia britannico Geoffrey E. R. Lloyd (Università di Cambridge) o quelle del sinologo francese François Jullien (Università Paris VII), le quali, evidentemente, coinvolgono un pubblico ben più esteso dei soli studiosi di professione.

\* Liceo “Ignazio Vian” di Bracciano; francesco.dipalo65@gmail.com.

Se invece dall'accademia ci spostiamo alle aule liceali, benché nell'uso didattichese corrente siano state introdotte locuzioni quali "dialogo interculturale" o "transcultura", il panorama si fa più spoglio. Di filosofie e visioni del mondo *altre* da mettere a confronto con la tradizione occidentale (ancora in gran parte eurocentrica), tolta qualche variopinta finestra manuallistica, non c'è traccia. Poco male, si potrebbe legittimamente pensare: abbiamo ben altri problemi, data la crisi epocale che attraversa il nostro sistema scolastico e con esso l'insegnamento della filosofia alle superiori. Ma, proprio per questo, tentare di battere sentieri inediti rappresenterebbe, chissà, una *chance* in più.

Personalmente, non amo il vocabolo "comparativismo". Il suffisso "-ismo" evoca, in genere, metodi di ricerca o scenari di indagine fortemente connotati e con orientamenti ben definiti. La nostra proposta, sulla falsariga degli studiosi citati in apertura, vuole avere un valore più debole, aperto, marcatamente filosofico-teoretico ed esplorativo. Non si tratta qui di utilizzare la comparazione per provare a stabilire nuovi, avventurosi nessi storici tra filosofie ellenistiche e indiane e, specificamente, tra pirronismo e buddhismo. La letteratura su questo tema, soprattutto nel mondo anglosassone, è assai densa e occorrono specifiche competenze linguistiche e filologiche per poterne trattare (si vedano, per esempio: Bett, 2000; Kuzminski, 2008; Beckwith, 2015). A maggior ragione, escluderei qualsivoglia deriva storistica o filogenetica. Lo stesso dicasi per intenti comparativistici di tipo morfologico-strutturalista: non abbiamo in animo la determinazione di leggi generali che regolino il pensiero umano, a prescindere dalla cultura e dal contesto storico di appartenenza. Lasciamo se ne occupino antropologi, psicologi e neuroscienziati.

Sgombrato il campo dagli "ismi", parliamo, dunque, di *attività comparativa* tra visioni filosofiche germogliate in ambiti culturali profondamente differenti, a volerne sottolineare le peculiarità storico-politiche, religioso-culturali, linguistiche e intellettuali, spesso assai distanti nello spazio e nel tempo. Tale attività comparativa ha come punto di partenza un tema, un *ti èstì* che, per la sua bruciante attualità, si impone al singolo domandante o è scelto da una comunità di ricerca: ad esempio una classe liceale, se si adotta il metodo dialogico-collaborativo. Sotto questo profilo l'unico fondamento che ha senso tenere in considerazione è quello – generale, ma mai generico – dell'immensa, polimorfa ricchezza dell'umano, variamente declinato. Il cambio di prospettiva, sia pure nei limiti piuttosto ristretti che strumenti ermeneutici e conoscenze di base permettono di condividere con dei giovani, può rivelarsi utile proprio in quanto divergente, spiazzante. Un "prospettivismo" teoretico – e, al contempo, didattico – che può risultare in qualche modo consonante con le proposte culturali (filmiche, musicali, narrative, fumet-

tistiche ecc.) cui i ragazzi accedono autonomamente attraverso la rete (da YouTube a Netflix). Infatti, la neolingua della globalizzazione, pur sostanziandosi a partire da ferree logiche tecnico-commerciali in base a *format* più o meno standardizzati, presenta un lessico immaginifico e metaforico multiculturale (o transculturale), che rende vieppiù obsolete le categorie ottocentesche ed eurocentrate di “Occidente” vs. “Oriente”. Di questo *mare magnum* di suggestioni, non possiamo non tener conto. Ebbene, l’attività di comparazione filosofica piegata alla didattica può aiutare a incentivare quel *plus* di consapevolezza e spirito critico, del quale la presente generazione ha disperatamente bisogno per gestire il sovraccarico informativo cui è sottoposta. A tale scopo, il segnalare differenze e peculiarità, ricorrendo a brevi cenni storici e linguistici, è altrettanto importante del rintracciare concordanze e analogie concettuali o argomentative: imparare a definire i tratti salienti di un’idea o di una visione del mondo significa anche comprenderne la limitatezza e, di conseguenza, valorizzare l’Alterità come fattore di stimolo al superamento dei propri limiti<sup>1</sup>. Si tratta, insomma, di un’immersione nella complessità, finalizzata a mostrare, attraverso il dialogo tra concezioni “altre”, quanto possano essere mobili (e a volte labili) i confini tra “mio” e “tuo”, tra Oriente e Occidente, tra mondo antico e contemporaneità. Una fucina di pensiero in cui si lavora sui propri e sugli altri pregiudizi, alla ricerca di neo-identità più ricche, funzionali, inclusive.

Il tema che abbiamo scelto per questa ricognizione comparativa è metacognitivo: parliamo dell’incertezza, della problematicità della conoscenza che funge da movente e da sfondo alla ricerca filosofica e spirituale. Gli scettici usano il vocabolo *àtopía*, che potremmo tradurre con “difficoltà”, “imbarazzo” dovuto alla mancanza di risorse per risolvere un dato problema teorico o pratico. Nel vocabolario buddhista troviamo un termine pali di analogo significato: *vicikicchā*, “indecisione”, “impasse” che blocca il meditante (in ultima istanza una forma di sofferenza, *dukkha*).

Da questi presupposti si sviluppano i sentieri di ricerca scettico e buddhista. All’impianto argomentativo pirroniano (per il tramite di Sesto Empirico) fa *pendant* il *Dharma*, dottrina e sentiero di pratica buddhista. In entrambi i casi, come vedremo, si evidenzia la necessità di evitare qualsiasi forma di dogmatizzazione – o, peggio, di reificazione – degli strumenti intellettuali ed esperienziali impiegati: se lo scettico dovrà gettar via la scala della conoscenza su cui si è arrampicato o purgarsi dalle argomentazioni utilizzate in funzione antidogmatica, similmente il buddhista abbandonerà la zattera del *Dharma* su cui ha compiuto la perigliosa

1. Sul tema dell’“Alterità” rimandiamo senz’altro ai testi di F. Jullien. Si vedano, in particolare, Jullien (2014; 2018).

traversata del fiume della vita, darà alle fiamme i *Sutra* e non esiterà ad ammazzare lo stesso Buddha qualora gli si pari innanzi<sup>2</sup>.

Mantenersi all'erta, curiosi; coltivare un atteggiamento di apertura verso l'incessante prodursi dell'esperienza del vivere; sperimentare in prima persona senza nulla dare per scontato; imparare ad accogliere e a lasciar andare: da queste attitudini, come vedremo, dipende il conseguimento, improvviso, non ricercato, spiazzante dell'*atarassia* scettica o del *nirvana* buddhista.

I passi selezionati contengono metafore diversamente assonanti. Superfluo ricordare che il linguaggio metaforico è quello che meglio si presta a veicolare contenuti complessi, soprattutto quando il pubblico cui ci si rivolge è composto di adolescenti o di non-filosofi. Stimolare l'immaginazione è il primo passo; il coinvolgimento attraverso l'esperienza dialogica, il secondo; il pensiero astratto ordinato in argomentazioni più o meno estese, il terzo, sempre che le circostanze consentano effettivamente di arrivarci. Il fine ultimo, tuttavia, dovrebbe essere la ricaduta sulla dimensione personale/esistenziale dello studente. Il conseguimento del quale risulta difficile (e, tutto sommato, inutile) da valutare, poiché la qualità “cardiaca” non si presta a essere intrappolata in griglie ed etichettata per mezzo di formule verbose.

I brani che seguono sono tratti da *Contro i logici* e *Lineamenti pirroniani* di Sesto Empirico (II-III sec. d.C.), per il versante scettico; da due sutra appartenenti al *Canone Pali*, la più antica raccolta di testi canonici buddhisti, risalente al I sec. a.C., e da alcuni detti del maestro cinese Línjì Yíxuán (Lin-chi), fondatore della scuola zen Rinzai<sup>3</sup>, vissuto nel IX sec.

2. Questo il monito del maestro Lin-chi ai suoi discepoli: «Voi che siete sulla via, se volete ottenere una visione delle cose che s'accorda con il Dharma non dovete mai farvi spiare dagli altri. Che il vostro sguardo sia rivolto all'interno o all'esterno, in chiunque vi imbattiate, uccidetelo! Se incontrate un buddha, uccidete il buddha. Se incontrate un patriarca, uccidete il patriarca. Se incontrare un asceta, uccidete l'asceta. Se incontrate i vostri genitori, uccidete i vostri genitori. Se incontrate i vostri parenti, uccidete i vostri parenti. Così per la prima volta otterrete la liberazione, non sarete più invisiati dalle cose, e scorrerete liberamente ovunque desideriate andare» (Lin-Chi, 2010, p. 36).

3. Di derivazione cinese, la scuola Rinzai insieme alla scuola Soto rappresentano attualmente le due principali scuole zen presenti in Giappone. Secondo la tradizione esse furono istituite nel corso del XIII sec. dai monaci Eisai Zenji e Dogen Zenji. Ambedue si fondano sulla disciplina della meditazione (*zen* è la traduzione giapponese del cinese *ch'an* che significa appunto “meditazione”), cioè sull'idea che lo starsene seduti a gambe incrociate conduca allo stato di buddha. La scuola Soto accentua la tendenza “quietista”, insistendo sul “sedere e basta” (*shikantaza*) controllando la corretta postura e la respirazione. La scuola Rinzai, invece, dà il massimo rilievo all'elemento del *satori*, il “risveglio” subitaneo, che può essere stimolato anche attraverso il colloquio tra maestro e discepolo o la meditazione su specifici *koan*, enigmi che impegnano completamente la mente dell'allievo.

d.C., per la parte buddhista. Ciascun testo è accompagnato da una nota esplicativa e da alcune linee-guida per il lavoro di comparazione.

## 2. Tra scale e zattere

### 2.1. La scala da rovesciare

[...] e di nuovo come non è impossibile che chi è salito verso un luogo elevato (ἐφ' ὑψηλὸν τόπον) per mezzo di una scala (διά τίνος κλίμακος) rovesci con il piede la scala dopo l'ascesa (μετὰ τὴν ἀνάβασιν), così non è inverosimile che lo scettico, arrivato a stabilire il proprio argomento per mezzo di una scaletta, ovvero di un discorso che mostra che non esiste dimostrazione (τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν), proprio allora distrugga anche questo stesso discorso (Sesto Empirico, M, VIII 481).

Il cammino argomentativo del filosofo pirroniano è “anabasi”, uno sforzo verso l'alto. Gradino dopo gradino. Un'arrampicata che, dal punto di vista di chi crede in una verità concettualmente data, potrebbe risultare del tutto inconcludente. Giacché il suo «discorso mostra che non esiste dimostrazione». Da qui, l'imbarazzo che dovrebbe affliggere lo scettico: egli nega validità alle dimostrazioni dei dogmatici attraverso un percorso contro-argomentativo (*τρόπος*), che sa non essere valido di per sé, pena il ricadere in una posizione dogmatica, ma di cui si serve per invalidare la pretesa dell'interlocutore di poter stabilire un principio ultimo, “epistemico”, che si regga in piedi grazie alla solidità degli argomenti su cui è costruito. Il paradosso (apparente): tramite un determinato *λόγος* egli mira a palesare l'inefficacia del linguaggio razionale a supporto di qualsivoglia verità metafisicamente intesa. L'uso di tale *λόγος* è dunque “ostensivo” piuttosto che “dimostrativo”: la sua validità dipende dal fatto che esso si rivelì funzionale in termini confutatori. Un gioco di specchi a somma zero, in cui a vincere è proprio il nostro scalatore. Il contro-argomentare dello scettico può essere inteso come antidoto al *λόγος* che il dogmatico presume metafisicamente fondante, ossia in grado di effettuare il “salto” dalla sfera logico-linguistica a quella della realtà in sé.

Rovesciare la scala col piede, allora, è un gesto “parlante”, il cui significato suona pressappoco così: conosco i limiti del mio ragionamento (la scala), l'ho adoperato per compiere un determinato tragitto, quello confutatorio, me ne disfo proprio perché non mi si fraintenda: non sostengo la veridicità di non-A vs. A. Tanto A, quanto non-A non possono esser considerate posizioni conclusive. L'una vale l'altra. Me ne posso *tranquillamente* liberare. Anzi: la “tranquillità”, che i filosofi ellenisti chiamano *ἀταραχία* (assenza di turbamento), è espressa proprio dal gesto, apparentemente accidentale, del lasciar andare. Un colpettino col piede: indietro non si torna.

L'atarassia, ne parleremo più in là, è premio a se stessa. Occorre esercitare *έποχή*, la sospensione del giudizio, ovvero la comprensione, non ulteriormente argomentabile, che non si dà verità logicamente dimostrabile<sup>4</sup>. Alla *έποχή* ci si può arrivare per intuizione o, piuttosto, per “sano sfinitimento”, dopo un’intensa competizione dialettica. I Greci amano il pensiero agonistico. Lo scettico ne è prova vivente.

Quel che conta, alla fine, è il percorso, la “scalata” in sé. Lo scetticismo è, fondamentalmente, esercizio filosofico (*ἄσκησις*), in grado di trasformare in profondità il praticante. Una cosa che si fa, insomma, non un articolo da manuale, un concetto da afferrare una volta per tutte, una meta dogmatica. In questo senso è “attitudine militante alla ricerca”, socratismo della prima ora. Bisogna evitare, dopo l’ascesa, che la scala diventi il pilastro di un edificio di opinioni contrapposte a quelle dell’avversario, una “torre gemella”. Quando ho finito di contro-argomentare, tirandomi su con mani e piedi, lì sopra, non trovo un bel nulla. Nulla, almeno, che possa essere detto, dimostrato, verificato (“fatto vero”). Nell’aria rarefatta del “luogo elevato” il principio di contraddizione perde qualsivoglia efficacia. Il gesto, l’esperienza vissuta in prima persona sopravanza e nullifica il *λόγος*, attraverso il *λόγος* stesso. La scala, immaginiamo si abbatta giù con un tonfo secco, continuando a essere quel che era: un agglomerato di formule logico-linguistiche sintatticamente ordinato. Ma nella dimensione dischiusa dall’*έποχή*, venuta meno la sua funzione di strumento, si riduce a nulla di significativo...

La metafora del buttar giù la scala esprime, dunque, il valore etico, vitale ed esistenziale, dell’attività scettica. Il pirroniano non è un “diversamente dogmatico”, un nichilista che duella con un eternalista, un ateo in competizione con un teista. Se incontra il nichilista potrà decidere di sostenerne la concezione eternalista e viceversa. È un opportunista? Vuole trasformare sofisticamente il discorso debole in discorso forte o mostrare ai suoi interlocutori che è in grado di dimostrare tutto e il contrario di tutto? Non è questo il suo fine. Il particolare “addestramento scettico” (*ἡ σκεπτικὴ ἀγωγή*) lo porta a maturare la consapevolezza di non poter giungere a una verità che abbia le caratteristiche di definitività e incontrovertibilità: non gli rimane che fare *έποχή*. Da tale consapevolezza sboccia quella sensazione di rasserenamento che lo porta a “distruggere il suo stesso ragionamento”, ovvero a lasciarlo andare. A questo punto non è possibile produrre un ulteriore discorso che spieghi, in termini razionali, come sia giunto lassù in cima. Può, al massimo, provare a narrarlo, a indicarlo in forma di metafora, utilizzando un altro piano del linguaggio, quello evocativo e polisemantico della poesia e dell’arte, al posto di quello ferreo della logica apodittica. Ma, con questo, abbiamo già iniziato a

4. Sul tema della *έποχή* si veda Spinelli (2015a, pp. 193-208).

lasciare il campo dello scetticismo antico, almeno per quanto concerne le fonti a nostra disposizione.

La locuzione usata da Sesto “un luogo elevato” (*ὑψηλὸν τόπον*) rimanda alla sfera semantica del vocabolo *ὕψος*, “altezza”, “sublimità” (cfr. D’Acunto, 2017). A voler giocare con il linguaggio metaforico, contaminando il pensiero di Sesto con quello buddhista, potremmo immaginare che essa si riferisca a uno stato di coscienza che trascende la sfera del linguaggio ordinario, sopravanzando i limiti della logica aristotelica<sup>5</sup>. Da qui l’indicibilità del suo contenuto attraverso il medesimo *λόγος* filosofico. Esso ha chiaramente mostrato che «non esiste dimostrazione». Dunque, lo si può, al massimo, “indicare” (*σημαίνει*), come fa il dio di Delfi per bocca della Pizia<sup>6</sup>.

È una china scoscesa quella su cui ci siamo incamminati. Forzare i confini del linguaggio significa piegare verso la landa del mistico. Per questo, ci sembra opportuno prendere commiato da Sesto. Ma non c'è bisogno di trasmigrare subito verso Oriente. Per ora possiamo rimanere nel solco della tradizione filosofica occidentale, facendo un bel balzo in avanti nel tempo. Il riferimento al "sentimento mistico", infatti, è esplicitato nella proposizione 6.522 del *Tractatus* di Wittgenstein: «V'è davvero dell'ineffabile (*Unaussprechliches*). Esso mostra (*zeigt*) sé, è il mistico (*das Mystische*)» (Wittgenstein, 1964, trad. it. p. 81). Un rigo dopo troviamo la riproposizione della metafora della scala e, a seguire, la celebre proposizione 7 con cui si conclude il *Tractatus*:

6.54 Le mie proposizioni illuminano (*erläutern*) così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate (*unsinnig*), se è asceso per esse – su esse – oltre (*über*) esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede (*sieht*) rettamente il mondo.

<sup>7</sup> Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere (ivi, p. 82).

L'ineffabile "fa mostra" di sé, addita, rimanda, nonostante non possa dire – o, piuttosto, proprio perché non può dire – con il linguaggio *epistemico*: il mistico non si argomenta perché sporge oltre la sfera dell'argomentabile. Chi si è inerpicato sulla scala delle proposizioni wittgensteiniane, alla fine le riconosce "prive di senso" proprio perché, grazie a esse, ha guadagnato una prospettiva che va *oltre esse*. Segnalo un altro paio di locuzioni che attengono alla sfera del mistico: "vedere rettamente il mondo" e "pro-

5. A chi volesse approfondire il tema del rapporto tra Sesto e la logica aristotelica suggeriamo l'articolo di Spinelli (2012, pp. 271-90).

6. «Il signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde: indica» (Eraclito, 22 B 93 D-K).

7. Per un confronto tra Wittgenstein e la visione buddhista si veda Ferrari (2010).

posizioni che illuminano". La conoscenza del mistico (μυστικός), infatti, si produce su base esperienziale-visiva: il μύστης, "l'iniziato ai misteri", è colui che "forza la vista" per cogliere ciò che di norma è celato ai più, in quanto pertiene al divino. L'effetto sull'iniziato è quello di "essere illuminato". La totalità dei fenomeni, il mondo, non si dice, si contempla (da una posizione metaforicamente soprelevata). Per dire, occorre "discernerre", "discriminare", ossia separare ciò che è di per sé interrelato. Donde, la necessità di fare silenzio. Alfine, ci piace immaginare lo scettico comodamente assiso «quando i venti sconvolgono le distese del vasto mare, guardare da terra il grande travaglio di altri; non perché l'altrui tormento procuri giocondo diletto, bensì perché allietà vedere da quali affanni [si è] immune» (Lucrezio, *De rerum natura*, II, 1-4, trad. L. Canali).

## 2.2. La zattera da abbandonare

O monaci, vi mostrerò come l'insegnamento sia simile a una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di essere afferrata. [...] E il Beato così disse: «O monaci, immaginate un uomo che durante un viaggio si trovi davanti a una grande distesa d'acqua, la cui riva vicina è pericolosa e suscita paura, mentre la riva lontana appare sicura e non desta timore, ma non c'è né un traghettò né un ponte per passare al di là. L'uomo potrebbe pensare: "C'è questa grande distesa d'acqua, la cui riva vicina è pericolosa... e non c'è né un traghettò né un ponte. Allora raccoglierò erba, piccoli rami, rami più grandi e foglie, e legherò tutto insieme costruendo una zattera. Dopo di che, trasportato dalla zattera e aiutandomi con le mani e con i piedi, arriverò sano e salvo dall'altra parte, sulla riva lontana". [...] Giunto sull'altra riva l'uomo potrebbe pensare: "Questa zattera mi è stata molto utile, poiché trasportato da essa e con l'aiuto delle mani e dei piedi ho raggiunto sano e salvo la riva lontana. Se ora me la mettessi sulla testa oppure la portassi sulle spalle e andassi dove mi pare?". O monaci, che ne pensate? Agendo in tal modo egli adopererebbe nel modo giusto la zattera?» «No, signore.» «In quale modo l'uomo adopererebbe giustamente la zattera? Giunto dall'altra parte egli potrebbe pensare: "Questa zattera mi è stata molto utile, poiché [...] ho raggiunto sano e salvo la riva lontana. Se ora la lasciassi in secco o in acqua e andassi dove mi pare?". O monaci, agendo così egli farebbe ciò che è giusto fare con la zattera. Vi ho mostrato, o monaci, come l'insegnamento sia simile a una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di mantenersi attaccati. Quando capite che l'insegnamento è simile alla zattera, si tratta di abbandonare l'attaccamento agli stati positivi della mente e, tanto più, a quelli negativi»<sup>8</sup>.

Da me è fatta una zattera ben costruita,  
così disse il Beato,  
io sono passato al *nirvana*, ho raggiunto l'altra sponda,

8. *Alagaddūpama Sutta* (Il discorso dell'esempio del serpente), in Gnoli (2001, pp. 239-40).

avendo vinto il torrente delle passioni;  
 la zattera non serve più;  
 perciò, se così ti piace, piovi, o cielo!⁹

L'immagine è assai articolata. Il primo testo si presenta in forma dialogica. Il Buddha interloquisce con la comunità dei monaci. Un uomo giunge sulla sponda di un fiume. Il suo animo è turbato: la riva su cui si trova è piena di paure e insidie. Dall'altra parte sicurezza, salvezza, pace. In mezzo il fiume. La zattera è la dottrina del Buddha, il *Dharma*. Un sentiero-mezzo per sfuggire a *dukkha*, la sofferenza, il mal di vivere (dal sanscrito *du* “difficile” e *kha* “portare”)<sup>10</sup>. Costruire la zattera non è lavoro da poco: si debbono raccogliere canne e foglie, mettendole insieme con mani e piedi, usando molta maestria. L'allenamento e la disciplina necessari per intraprendere la via sono totalizzanti: assorbono ogni energia, rappresentano una scelta di vita radicale, rappresentata dal cosiddetto “Nobile Ottuplice Sentiero”. Una vita all'insegna del *Dharma* consente al discepolo di “vincere il torrente delle passioni” e di giungere sano e salvo all'altra agognata sponda, che rappresenta il *nirvana*. Immaginiamoci una condizione di pace imperturbabile (l'ātapañcāia dello scettico) più o meno stabile, caratterizzata da un senso di “non-attaccamento” (*vairāgya*)<sup>11</sup> verso le cose del mondo (i Pirroniani avrebbero parlato di ἀπάθεια, “impassibilità”, “indifferenza”; cfr. Spinelli, 2020, pp. 20-30). La traversata è compiuta, la meta raggiunta. Manca un ultimo cordone ombelicale da recidere per perfezionare la pratica della *vairāgya*: gettare via la zattera “atta per salvarsi, non da tenere”. Liberarsi finanche dei *Triratna* (“Tre gioielli”), abbandonando alle onde del fiume la stessa idea/figura del Buddha, il *Dharma* (il suo insegnamento) e il *Sangha* (la comunità dei praticanti).

“Non dogmatizzare! Non trasformare il mio insegnamento in un totem! Non credere in nessuna teoria che non sia calata nella tua esperienza!” – questo intende il Risvegliato. Liberarsi dal mezzo, scrollarsi dai piedi la polvere del sentiero che si è percorso. Alla stessa maniera il pirroniano, senza pensarci due volte, allontana la scala: il λόγος contro-argomentativo ha assolto alla sua funzione strumentale, guai a trasformarlo in un puntello epistemico! Buddhismo e pirronismo condividono la medesima “passione” per il disincanto nei riguardi dei propri discorsi, una specie di antidoto contro le malattie “autoimmuni” di cui soffrono le visioni dogmatiche, filosofiche o religiose che siano, le quali tendono a fissare l'insegnamento vivo del maestro in muti elementi dottrinali o,

9. *Dhaniya Sutta* (*Dhaniya il bovaro*), vv. 21 ss., in ivi, p. 847.

10. Sul tema di *Dukkha* si veda: SN 12.43: *Dukkha Sutta – Sofferenza* in *Samyutta Nikaya* (<https://www.canonepali.net/sn-12-43-dukkha-sutta-sofferenza/>).

11. Per il concetto di *vairāgya* si veda, per esempio, Traleg Rinpoche (1998).

peggio, a ipostatizzarlo in un sapere libresco, astratto, lontano dalla reale esperienza di vita del praticante. In tal senso, entrambe le vie rappresentano, ieri come oggi, una sorta di presidio permanente contro ogni forma di fanatismo o fondamentalismo<sup>12</sup>.

L'approccio scettico-pragmatico è, per così dire, iscritto nel DNA del buddhismo. Germogliato nell'India brahmanica della seconda metà del VI sec. a.C. dal vivo insegnamento del Buddha storico, Śākyamuni, esso si è configurato, sin dalle sue origini, come prassi volta alla ricerca dell'illuminazione, di contro alla imperante dogmatica cultuale del Brahmanesimo. L'impianto teoretico del buddhismo è decisamente più tardo. Basti pensare che la prima stesura del *Canone Pali* risale al I sec. a.C. e raccoglie cinque secoli di tradizione orale all'interno delle comunità monastiche. Uno stile teoretico-argomentativo più vicino a quello ellenico presentano, ad esempio, i testi di un grande monaco e filosofo indiano, Nāgārjuna<sup>13</sup>, contemporaneo di Sesto Empirico, fondatore della scuola dei *Mādhyamika* e patriarca delle correnti *Mahāyāna* ("Grande Veicolo"), diffuse in Tibet, in Cina e in gran parte dei paesi dell'Estremo Oriente. Come Sesto, anche Nāgārjuna usa gli strumenti della ragione per controbattere le tesi dei suoi avversari dogmatici, appartenenti ad altre scuole buddhiste, ribadendo lo spirito radicalmente anti-speculativo del Buddha storico e mostrando la sostanziale inconcludenza del pensiero razionale, che, se mal utilizzato, rappresenta uno dei principali ostacoli al "risveglio" (*bodhi*). Non a caso, al discepolo che lo incalza con una serie di domande metafisiche ("Il mondo è eterno?", "Il mondo ha fine?", "La vita e il corpo sono la stessa cosa?" ecc.) Śākyamuni rispondeva con la famosa "parola della freccia avvelenata". Se qualcuno, ferito da una freccia avvelenata, invece di farsela estrarre il prima possibile, si mettesse a discettare intorno al nome, alla provenienza o all'estrazione sociale dell'arciere, intorno alla qualità del suo arco, e via dicendo, di sicuro morirebbe prima di ottenere risposta ai suoi quesiti. Similmente, a chi intraprende la via mosso dall'urgenza di sfuggire a *dukkha* (nascita, vecchiezza, morte, dolore, disperazione ecc.), interessa solo conoscere la causa di tale sofferenza e il modo per rimuoverla qui e ora. Non ha dunque tempo da perdere appresso a elucubrazioni inconcludenti (*Cūla-Malunkyovāda Sutta – Il figlio della Malunkya*, in Gnoli, 2001, pp. 221 ss.). Sotto questo profilo l'originaria "ricetta" buddhista risulta

12. Sul tema in chiave scettico-occidentale si veda sempre Spinelli (2015b, pp. 17-35). Per il punto di vista buddhista rimando all'ottimo articolo di Vigilante (2020); nonché ai libri di Galtung (2000) e di Panikkar (2003).

13. Il pensiero di questo grande filosofo indiano è stato studiato con particolare attenzione e originalità da Emanuela Magno (Università di Padova). Rimandiamo senz'altro al suo libro, *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia* (Magno, 2013).

eminente empírica e terapeutica. Il che non significa, naturalmente, che nel corso della sua plurimillenaria storia non abbia prodotto una visione del mondo e della psiche assai ricca e articolata.

L’altra sponda del Buddha e il “luogo elevato” di Sesto preludono alle esperienze-limite di *nirvana* e *atarassia*. Esse riguardano, per usare l’espressione di Wittgenstein, l’“ineffabile” ovvero “il mistico”. C’è da chiedersi dove se ne voglia o se ne possa andare colui che è giunto dall’altra parte del fiume. Probabilmente, egli realizzerà che la via alla liberazione e la meta, alla fin fine, sono la stessa cosa. Liberarsi dalla zattera significa esser capaci di trascendere l’idea stessa di “illuminazione”, come troviamo nel celebre *Sutra del Cuore della perfezione della sapienza* (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*):

Non c’è quel che chiamiamo sofferenza, origine della sofferenza, cessazione della sofferenza e il sentiero che ivi conduce. Non vi è conoscenza, non vi è ottenimento, né non-ottenimento dell’Illuminazione. Perciò, oh Shariputra, dato che non c’è nulla da ottenere, chi si è accostato alla *Prajñāpāramitā* dei Bodhisattva dimora per un certo tempo immerso nella consapevolezza (trad. mia; cfr. Gnoli, 2004, p. 14).

Per questo l’*atarassia*, come il *nirvana*, possono essere definiti dei “non-concetti”. A entrambi ci si può accostare, ancora una volta, solo per via metaforica o narratologica. Sia Sesto che Lin-chi mettono in rilievo la natura alogica, paradossale e subitanea dell’“intuizione mistica” decisiva, che la si chiami ἐποχή o *bodhi* (risveglio, illuminazione).

Sesto ricorre alla nota immagine del pittore Apelle, il quale

avendo dipinto un cavallo e desiderando raffigurare nel quadro la schiuma della bocca del cavallo, ebbe così poco successo, che rinunciò e gettò contro l’immagine la spugna in cui detergeva i colori del pennello: questa, una volta venuta a contatto con il cavallo, produsse una rappresentazione della schiuma. Anche gli Scettici, dunque, speravano di impadronirsi dell’imperturbabilità dirimendo l’anomalia degli eventi sia fenomenici che mentali, ma, non essendo in grado di riuscirvi, sospesero il giudizio; e a questa loro sospensione seguì casualmente (τυχικῶς) l’imperturbabilità, come ombra a corpo (PH, I 28-9; trad. Russo, 1988).

L’illuminazione non è programmabile, sfugge a qualsivoglia progettazione razionale poiché si radica nel *kairos*, l’irripetibile, sfuggente “attimo opportuno”. Quando si smette di provare a costringere la propria esperienza di vita entro gli schemi prefabbricati della mente ordinaria, ecco irrompere *casualmente* l’intuizione che apre le porte alla meraviglia e alla pace interiore. Come il loto fiorisce dalla melma, così l’*atarassia-nirvana* germina dal turbamento, dalla ricerca affannosa e si rivela attraverso il gesto inconsulto, la spugna scagliata contro il dipinto o lo schiaffone appioppato dal maestro cui il discepolo risponde con un inchino:

Un monaco particolarmente autorevole di nome Ting venne dal Maestro per un colloquio e disse: «Qual è il significato fondamentale del buddhismo?». Il Maestro scese dal suo seggio, lo afferrò e gli diede uno schiaffo. Poi lo lasciò andare.

Ting rimase immobile.

Un monaco li accanto gli disse: «Venerabile Ting, perché non fate un inchino?». Mentre Ting stava facendo un inchino formale, ebbe improvvisamente una grande illuminazione (Lin-chi, 2010, p. 67).

La domanda di Ting obbedisce alle regole del linguaggio standard. Una risposta nozionistica non avrebbe sortito alcun effetto. Lo schiaffo sposta la comunicazione a un altro livello, mente-mente, corpo-corpo. Ting rimane di sasso. Accusa il colpo. A risvegliarlo sono le parole di un altro monaco. L'inchino è un gesto di rispetto, devozione, gratitudine. Ma, soprattutto, è pienamente adeguato al gesto del maestro. Tanto suonava “informale” la sberla, quanto più dovrà apparire “formale” l'inchino del discepolo. Il cerchio è chiuso. Benvenuta illuminazione!

Dopo le analogie, mettiamo in luce alcune differenze tra la metafora sestana e quella buddhista. In quest'ultima emerge l'urgenza esistenziale, il male, la paura che spinge il discepolo ad affrontare la traversata e, dall'altra parte, la meta sicura da raggiungere (o l'illusione di una meta). La metafora della zattera e del rischioso attraversamento del fiume esprime, nel complesso, una drammaticità che non è dato rilevare nell'immagine di Sesto. La “scalata” dello scettico, d'altro canto, evoca un'atmosfera agonica, una tenzone che vede lo scettico opporsi dialetticamente al dogmatico, argomento contro argomento. Il monaco buddhista è impegnato in una “partita” con se stesso. Non c'è un avversario da sconfiggere, bensì un pericolo incombente cui sfuggire.

Il gesto di gettare giù la scala è comunque successivo all'agone. Come se il vincitore, dopo aver a lungo duellato, deponga infine le armi. La cessazione della battaglia dialettica con la distruzione degli stessi contro-argomenti vincenti comporta una specie di *upgrade* dal livello della sensatezza logica, basata sui principi aristotelici, a quello ulteriore del *non-sense*<sup>14</sup>. Aggiungerei che lo scettico in questa particolare situazione atarassica ci si ritrova, è come *gettato*. Non stava perseguitando alcuno scopo, se non quello di confutare le tesi del suo interlocutore, né fuggiva da qualche circostanza particolarmente incresciosa. L'elevatezza del luogo, peraltro, non pare produrre alcuna particolare vertigine nel nostro.

Sul versante buddhista, la laboriosa fabbricazione della zattera denota uno sforzo preparatorio chiaramente indirizzato al raggiungimento del

14. Sul tema del *non-sense* tra Buddhismo e pensiero occidentale cfr. Arena (2013).

fine: alla fabbricazione della navicella immaginiamo segua un difficile pilotaggio della stessa a sfidare la corrente e i gorghi del fiume...

### 3. Lassativi e roghi di libri

#### 3.1. Il purgante che elimina se stesso

Riguardo a siffatte espressioni basterà averle esaminate secondo un'esposizione sommaria, tra l'altro anche perché, in virtù delle cose da noi affermate finora, si può estendere il discorso anche a quelle che sono state tralasciate. Riguardo a tutte le espressioni scettiche, infatti, occorre presupporre questo, che non formuliamo asserzioni dogmatiche sul fatto che siano assolutamente vere, poiché invero sosteniamo che possono distruggersi addirittura da sé, eliminando se stesse insieme a quelle cose di cui si dicono, come i purganti, fra i farmaci, non solo espellono dal corpo gli umori, ma eliminano anche se stessi insieme agli umori (*PH*, I 206; trad. Russo, 1988).

La metafora medico-terapeutica è un *topos* sia nella letteratura filosofica greca che in quella buddhista, dal tetrafarmaco epicureo alle Quattro Nobili Verità che il Buddha ha formulato secondo la logica ippocratea di anamnesi (*dukkha sacca*, “Verità del dolore”), diagnosi (*samudaya sacca*, “Verità dell’origine del dolore”), prognosi (*nirodha sacca*, “Verità della cessazione del dolore”) e terapia (*magga sacca*, “Verità della via che porta alla cessazione del dolore”). Sesto non è da meno: i riferimenti alla medicina abbondano nei suoi testi (cfr. Spinelli, 2016, pp. 265-300).

La pratica filosofica, dunque, come terapia farmacologica. Se la malattia, e la sofferenza che ne deriva, si definiscono come alterazione del naturale stato psicofisico, ebbene, il farmaco è mezzo atto a interagire con la nostra fisiologia riequilibrando eventuali scompensi. Nella fatti-specie si tratta qui di un purgante, la cui funzione è quella di provocare l’evacuazione degli umori nocivi. L’efficacia del medicamento è direttamente proporzionale alla velocità e radicalità della sua azione. Ma c’è un altro parametro di cui tener conto: il suo grado relativo di “tossicità”, da cui dipendono gli “effetti indesiderati” o le “controindicazioni” che riempiono il classico bugiardino. Il miglior farmaco, va da sé, è quello che si autoelimina. Così gli argomenti dello scettico non hanno valore assoluto, ma fungono da emolliente a quelli del dogmatico, per poi venir espulsi insieme a essi. La “verità che salva” non è un dogma che si sostituisce a un altro dogma, chiodo non scaccia chiodo. È δύναμις ἀντιθετική, “attività contrappositiva”, che mira alla liberazione dalla malattia del dogmatismo:

Lo scetticismo esplica il suo valore nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all’ugual forza dei fatti e delle

ragioni contrapposte, arriviamo, anzitutto, alla sospensione del giudizio, quindi, all'imperturbabilità (*PH*, 18; trad. Russo, 1988).

Il punto di partenza, l'*arche* anamnestico, similmente alla Prima Nobile Verità di Śākyamuni, consiste nella consapevolezza della sofferenza. Essa si impone alla nostra attenzione come “anomalia perturbante” e reca con sé il desiderio che cessi il prima possibile. A ispirare e guidare la pratica filosofica scettica sarà «la speranza di conseguire l'imperturbabilità» (*PH*, 112). L'urgenza dell'uso terapeutico dei λόγοι promana da questo umanissimo nucleo fondante. Possiamo declinarlo in tante maniere diverse, da Occidente a Oriente, ma, a ben guardare, si tratta del medesimo, radicale conato contro il “mal di vivere”, contro la “sofferenza onnipervadente”, di cui l'umanità fa esperienza dalla notte dei tempi. In questo senso, almeno in parte, buddhismo e pirronismo sono entrambi animati da un comune afflato soteriologico.

Ma su quale specifico “agente patogeno” agiscono i purganti (τὰ καθαρτικά) pirroniani? Ebbene, la δύναμις scettica serve a contrastare la naturale inclinazione ad aggrapparci a opinioni e pregiudizi per far fronte alla paura dell'ignoto. L'incertezza, lo smarrimento producono, come risposta “autoimmune”, il bisogno di dogmatizzare, di “imbullonare” la nostra visione del mondo su determinate idee fisse (oggi si parlerebbe di *bias* cognitivi). In questo senso, il lassativo sestano agisce purificando la mente dalla tendenza del pensiero a impigrirsi, fossilizzarsi, radicalizzarsi; lo mantiene vivo fluidificandolo attraverso le dimostrazioni confutative (τρόποι), le quali impegnano il praticante in un serrato confronto interiore, prima ancora di cimentarsi con eventuali interlocutori di altre scuole. Non a caso Diogene Laerzio ci presenta Pirrone impegnato in un fitto discorrere con se stesso, dato «che si esercitava a essere una persona per bene» (Diog. Laert., IX, 64).

La malattia che lo scettico vuole curare, quindi, non consiste in un uso errato della ragione, in una conclusione formalmente o logicamente scorretta, bensì nella ragione stessa, quando la si voglia usare, Kant *docet*, al di là dei suoi limiti e prerogative. L'esercizio del controbattere, mostrando l'uguale forza degli argomenti contrapposti (ισοσθήνεια: *PH*, 18), equivale, in un certo senso, a usare la ragione “contro se stessa”. In ultimo, tale pratica, come abbiamo visto, apre una finestra su ciò che è *oltre* la stessa ragione, quell'immmediatezza intuitiva, quel “livello zero”, che ci accomuna a tutti gli esseri senzienti. La ragione viene ricondotta al suo ufficio naturale di strumento idoneo a risolvere problemi di cui, come direbbe Wittgenstein, si conosce già la risposta.

L'analogia con il buddhismo è evidente: il vagare di una mente non purificata contribuisce alla formazione dei nuclei più radicati di *dukkha*.

Così recita la prima stanza del *Dhammapada* (*Versi della Legge*, in Gnoli, 2001, p. 53):

Preceduti dalla mente sono gli stati mentali,  
 La mente è il loro elemento più importante, essi sono essenziali di mente.  
 Se con mente inquinata  
 una persona parla o agisce,  
 la sofferenza la segue,  
 come la ruota del carro l'orma di chi la traina.

La meditazione, ἄσκησις buddhista per eccellenza, per altra via consegue il medesimo risultato catartico: acquietare il frenetico agitarsi della “mente scimmia” mostrando l’inconsistenza dei rami e delle liane dogmatiche cui essa si aggrappa.

Il purgante sestano, si è detto, elimina anche se stesso. Alla fine della “cura” svanisce lo stesso concetto di “scetticismo”, così che definirsi “pirroniano” non diventi l’ennesima etichetta, foriera di un ulteriore irridigimento categorizzante del linguaggio<sup>15</sup>. In tal modo, gli stessi argomenti scettici non hanno tempo di sedimentare nella mente del praticante, non cristallizzano come “calcoli noetici”.

Un altro principio-guida che riecheggia dalle pendici del Parnaso a quelle della catena himalayana è la misura, la medianità: al μέτρον delfico fa da contrappunto la “Via Mediana” del Buddha. Da questa prospettiva, l’argomentare scettico ha una funzione di bilanciamento: si contrappone dimostrazione a dimostrazione per neutralizzare ogni velleità dogmatica, prendendoci cura del *quid* di sofferenza da essa indotta. Ed è precisamente su questo *di più* di afflizione originato dalla mente che possiamo agire, mirando alla sospensione del giudizio (ἐποχή) in vista dell’imperturbabilità (ἀταραξία) e sopportando con moderazione (μετριοπάθεια) quelle situazioni di sofferenza che, per natura, non è dato evitare. Un discorso simile lo pronunzia il Buddha nel *Sallena Sutta* (*Sermone sulle due frecce*, in Gnoli, 2001, pp. 429 ss.): la prima freccia, inestirpabile, deriva dalla labilità della nostra condizione fisica; la seconda, autoinfitta, dipende dal nostro giudizio, dall’opinione che ci facciamo del dolore. Chi, ignorando l’impermanenza di tutti i fenomeni (*anicca*), alimenta psichicamente desiderio e avversione, è destinato a soffrire sia nel corpo che nell’animo.

15. Cfr. *PH*, 17, 15: «Senonché, se colui che dogmatizza pone come vera e reale la sua asseverazione, e lo Scettico, invece, le sue espressioni proferisce in modo che esse possano essere circoscritte da se stesse, non si potrà dire che questo dogmatizzi nel pro-ferire tali espressioni. E, ciò che più importa, nel proferire tali espressioni, egli esprime quello che a lui appare, e rivela la propria affezione senza asseverazioni dogmatiche, nulla categoricamente affermando circa le cose che sono fuori di lui».

Il punto, in entrambi i casi, non è sposare questa o quella dottrina, ma riconoscere sia intellettualmente, sia in senso “cardiaco-intuitivo”, che il turbamento interiore, spesso e volentieri, scaturisce dal giudizio in sé, soprattutto quando a esso non si accompagni la consapevolezza della sua relatività, episodicità e provvisorietà. Beninteso, giudicare è necessario per dirimere questioni pratiche e per orientarsi nelle faccende quotidiane. Ma, se si vuole trasformare le opinioni in solidi appigli, in scogli contro cui dovrebbero infrangersi i marosi dell’incertezza e del dubbio esistenziale, o, peggio, in pietre da scagliare contro questo o quell’avversario in nome della “verità”, di qualsivoglia “verità”, ebbene, esse finiscono, inevitabilmente, con il rivelarsi inconsistenti o si trasformano in altrettanti, dolorosi boomerang. Quanto più si è devoti alla propria visione dogmatica, tante più occasioni di turbamento e ansietà si presenteranno. Più sono radicate e inconsapevoli tali convinzioni (a prescindere dal loro essere o meno supportate da ragionamenti plausibili), più esse saranno fonte di angoscia. Da qui la necessità di sospendere il giudizio, espellendo insieme all’argomento intossicante anche il suo contro-argomento. In tal modo, alla stregua del medico ippocrateo, si persegue il fine di ristabilire l’equilibrio fisiologico della mente (e, in prospettiva psicosomatica, del corpo), conseguendo l’atarassia. Secondo Sesto la cura va comunque calibrata sul singolo allievo-paziente, onde evitare una *overdose* di farmaci “noetici” (cfr. *PH*, III 280-1).

Questa attenzione alla persona del sofferente, alla specificità della sua condizione autobiografica, ci consente di accennare qualche passo su un ulteriore terreno di confronto con il buddhismo, in particolare quello *Mahāyāna*. Come il medico ippocrateo, «lo scettico per essere animato d’amore verso gli uomini (φιλάνθρωπος), vuole, per quanto può, guarire con il ragionamento la presunzione e la temerarietà dei Dogmatici» (*PH*, III 280). Prendendosi cura di se stesso, di contro all’egotismo “fondamentalista” del dogmatico, il filosofo pirroniano matura quella “tranquilla passione” che lo porta ad aprirsi filantropicamente all’Altro. Similmente, le stelle polari che illuminano l’orizzonte etico del praticante buddhista accanto a “saggezza” (*prajñā*) sono “compassione” (*karuṇā*) e “gentilezza amorevole” (*mettā*).

Per conto suo, lo scettico non curandosi dell’altrui giudizio, né dando troppo peso alle convenzioni socio-culturali, adotterà una condotta di vita affrancata da stereotipi predeterminati. Come il monaco zen, mirerà a essere libero dentro.

### 3.2. Medicine per il malessere del momento e sutra da bruciare

Voi che siete sulla via, coloro che hanno lasciato la vita mondana hanno bisogno di studiare la via. Io stesso negli anni passati ho rivolto la mia attenzione alla regola

monastica, e mi sono anche dedicato ai sutra e ai commentari. Ma più tardi mi sono accorto che queste sono soltanto medicine per curare le malattie del mondo, rassegne di opinioni superficiali. Così alla fine le ho buttate e ho cercato la via attraverso la pratica ch'an (Lin-chi, 2010, pp. 35-6).

«Che cosa s'intende con "bruciare i sutra e le immagini sacre"?».

Il Maestro disse: «Quando riuscite a vedere il vuoto cavo delle cause e delle circostanze, il vuoto della mente, il vuoto di tutti i fenomeni; quando la mente in ogni istante è completamente calma, remotamente lontana, e non fa nulla, questo è "bruciare i sutra e le immagini sacre". Cari amici, se riuscite a raggiungere questo tipo di comprensione delle cose, non sarete più condizionati da parole come "sacro" e "mondano". Le vostre menti momento dopo momento affrontano un pugno vuoto, un dito che indica, e lo scambiano per una qualche realtà, vagando vanamente per ogni dove nel regno dei sensi, delle circostanze, dei fenomeni. Oppure pensate troppo poco di voi stessi, e vi ritirate intimiditi dicendo: "Sono soltanto una persona qualunque, mentre lui è un sapiente". [...] «Voi che siete sulla via, non c'è nessun buddha da conquistare, e i Tre Veicoli, le cinque nature, l'insegnamento dell'illuminazione perfetta e immediata sono soltanto medicine per curare il malessere del momento. Niente di tutto ciò ha una vera realtà. E anche se avessero una realtà, continuerebbero a essere soltanto rozze imitazioni, manifesti che proclamano concetti superficiali, un sacco di parole allineate in quel modo soltanto per un caso momentaneo» (ivi, pp. 51-2).

Partiamo da una considerazione generale. Una delle differenze più rilevanti tra visione buddhista e visione greca – fatta salva, come vedremo, l'“anomalia scettica” – riguarda, in termini di prassi, il rapporto tra pensiero razionale ed emozioni. In entrambe le pratiche figurano tanto l'addestramento al lavoro intellettuale, fatto di studio, lettura attenta dei testi “scolastici”, analisi e aggiornamento dei commentari, quanto gli “esercizi spirituali”, per usare una locuzione cara a Pierre Hadot (2005), più propriamente diretti alla cura e alla trasformazione della sfera emotiva. Si pensi, per esempio, all’“esame di coscienza” e alla *praemeditatio malorum* della Stoà o alle diverse tecniche di meditazione (sanscrito *dhyāna*, cinese *ch'an*, giapponese *zen*) presenti nelle scuole buddhiste. La differenza consiste nel fatto che, se i Greci sono più propensi a pensare che le passioni si possano governare attraverso una corretta educazione del pensiero razionale, il buddhismo, invece, sottolinea la centralità della pratica meditativa, finalizzata all’esperienza diretta dei fenomeni psichici, alla contemplazione non-dualistica e non-giudicante del “flusso di coscienza” con le sue diverse coloriture emotive. In sintesi: la gran parte delle scuole greco-romane (epicurei e stoici in particolare) parte dal convincimento che il praticante possa disciplinare la componente passionale dell'anima agendo sulla esattezza dei giudizi etici, mentre la tradizione buddhista sottolinea come dalla prassi contemplativa e terapeutica delle emozioni derivino giudizi etici conformi alla nostra vera natura.

La pratica meditativa si declina, sommariamente, secondo due modalità complementari: *samādhi*, “raccoglimento”, “calma concentrata” e *vipassanā*, “chiara visione”, di cui il Buddha parla nel *Vitakkasanthāna Sutta* (*Discorso sul superamento dei pensieri dannosi*, in Gnoli, 2001, pp. 397 ss.). Il momento della concentrazione rasserenante è propedeutico (o, spesso, consustanziale) a quello più propriamente conoscitivo. *Vipassanā* è una forma di conoscenza che potremmo paragonare al nostro “intuito” (dal latino *intueri*, “guardare dentro”), un “cogliere immediatamente” che, in greco, viene reso col termine *vóησις*, distinto da *διάνοια* (conoscenza razionale discorsiva).

Ciò di cui il meditante fa esperienza diretta con *vipassanā*, per sgombrare il campo da qualsivoglia faintendimento, non è un astratto mondo delle idee, bensì la realtà psicofisica per come si manifesta qui e ora, i cosiddetti cinque elementi (*skandha*): forme materiali (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), percezioni (*saṃjñā*), contenuti mentali (*samskārā*) e coscienza (*vijñāna*). Del tessuto emozionale, quindi, si fa esperienza in presa diretta; esperienza che è, al contempo, catartica e auto-poietica.

Ciò premesso, il significato del primo testo risulterà chiaro. La regola monastica, i sutra, i commentari, dice il maestro Lin-chi, tutte le attività che impegnano, entro una certa misura, la dimensione della razionalità discorsiva «sono soltanto medicine per curare le malattie del mondo» (Lin-chi, 2010, pp. 35-6), da “buttare via” (come la zattera della precedente metafora), ovvero da superare immergendosi integralmente nella pratica *ch'an*, facendo meditazione. *Ch'an* (*zen*) è il cuore del *Dharma*: il resto, per il principiante, può essere propedeutico o accessorio alla via, ma, se considerato fine a se stesso, dogmatizzato, diventa d'ostacolo. Le attività che dipendono dal pensiero razionale, quindi, hanno una funzione terapeutica provvisoria, come il purgante delle contro-argomentazioni scettiche. Φάρμακον, del resto, è *vox media*: se assunto secondo la giusta posologia guarisce, altrimenti avvelena. Il suo impiego è complementare al male che deve curare: per sincerarsene in prima persona è sufficiente ingerire un lassativo quando non si ha nulla da evacuare.

Insomma, dove termina il percorso elenctico dello scettico greco, in quella regione dell'esperienza umana che va sotto il nome di ἐποχή, “sospensione del giudizio”, sul versante buddhista troviamo *ch'an*. In ambedue i casi, si tratta, infine, dell'unica esperienza conoscitiva che conta veramente. Praticare *ch'an* è un po' come rimanere aoristicamente centrati in una forma di ἐποχή a tutto tondo, senza dover ripercorrere per l'ennesima volta i dieci *tropi*. Gettata giù la scala del pensiero dialogico, si osservano i fenomeni per come sono, senza giudicare.

Da qui, come dicevamo, l'anomalia, la dissonanza (*διαφωνία*), rappresentata dallo scetticismo sestano all'interno della filosofia greca: esso dà

senz'altro la precedenza all'uso del *λόγος*, ma non produce soluzioni dogmatiche, da cui trarre giudizi etici inconfutabili, basati sulla logica binaria. Anzi, è col mostrare a se stesso i propri limiti che il *λόγος* giunge *inopinatamente* ad agire sulla componente emozionale. In questo senso, dal punto di vista teoretico, potremmo considerarlo una sorta di ponte fra la tradizione occidentale e il buddhismo; o, piuttosto, rinunciando a irrigidire Occidente e Oriente in categorie standardizzate, un *unicum* che ci consente di cogliere, per usare un'espressione coniata da François Jullien, un *écart salutaire* *entre* visioni del mondo differenti, un "altro accesso all'alterità" (cfr. Jullien, 2014). Peraltro, come premesso, scopo di questo lavoro è esercitare il pensiero in termini poietici alla ricerca di nuovi orizzonti di senso da cui provare a considerare, *laicamente*, le istanze della contemporaneità.

A proposito di *laicità*, nel secondo brano troviamo l'espressione, apparentemente provocatoria, "bruciare i sutra e le immagini sacre", che sarebbe un po' come proporre a un cristiano di dar fuoco al testo dei Vangeli e al crocefisso. Per vedere la questione nella prospettiva del monaco buddhista, lo studio dei testi canonici e il rispetto minuzioso della disciplina monastica sono funzionali allo sviluppo della capacità di concentrazione e di resistenza alla fatica. Per il principiante, meditare significa addestrare la mente, stabilizzarne la frenesia sensoriale, percettiva e immaginifica, neutralizzare il pensiero errabondo, manifestazione di disordine interiore. Guai però ad attaccarsi ai simboli rituali esteriori, all'immagine che si ha di sé, guai a scambiare «un pugno vuoto, un dito che indica [...] per una qualche realtà» (Lin-chi, 2010, pp. 51-2). Osservare il libero sorgere, manifestarsi baluginando e scomparire dei pensieri e di tutti i fenomeni percettivi consente, col tempo, di maturare quell'abito di "calma imparziale ed equanime" preliminare, come abbiamo visto, allo sviluppo di una visione "non-dualistica", di un atteggiamento "non-discriminante". Giunti a quel punto, non ci si lascerà più irretire «da parole come "sacro" e "mondano"». Se la realtà, interiore ed esteriore, è *anattā*, "non-sé", ovvero risulta "priva di sostanzialità propria" (*abhāva sūnyatā*), cos'altro sono idee e parole se non altrettanti indici puntati verso nuove trascorrenti? Per dirla con Lin-chi, «non puoi piantare un chiodo nel cielo» (ivi, p. 93). Il traguardo della prammatica esperienziale buddhista è anti-sostanzialista, il negativo fotografico dell'aristotelismo.

Alla fine, praticare *ch'an* o fare *ἐποχή* costituiscono attività fini a se stesse. Un cerchio che può esser chiuso nella semplicità cosciente dei gesti quotidiani. Per i monaci giapponesi, *zen* è *shikantaza* "stare seduti e basta"<sup>16</sup>. Per usare un'espressione cara ai filosofi ellenistici, realizzare

16. Sul significato e la pratica della meditazione zen una lettura obbligata è Suzuki-Roshi (1977).

lo *zen* equivale a dimorare consapevolmente nella condizione originaria κατά φύσιν, “conforme alla propria natura”. Condizione questa, che, a ben guardare, è sempre presente, sempre disponibile a chiunque la cerchi. Si tratta di imparare a mettere tra parentesi e a lasciar cadere il proprio ego giudicante, spogliandosi delle opinioni e del linguaggio reificante, come afferma Lin-chi: «Niente di tutto ciò ha una vera realtà. E anche se avessero una realtà, continuerebbero a essere soltanto rozze imitazioni, manifesti che proclamano concetti superficiali, un sacco di parole allineate in quel modo soltanto per un caso momentaneo» (*ibid.*).

Zen significa, infine, imparare «a vedere il vuoto cavo delle cause e delle circostanze, il vuoto della mente, il vuoto di tutti i fenomeni» (*ibid.*). L'essenza della mente e della realtà è “vacuità” (in sanscrito *śūnyatā*, in giapponese *kū*): tutti i fenomeni sono sprovvisti di “esistenza intrinseca”. Essi si originano per “coproduzione condizionata” (*pratītyasamutpāda*), sono interdipendenti.

Pertanto, non c'è nessun buddha, nessuna illuminazione da conquistare! Lo stesso vale, a maggior ragione, per la voce “vacuità”: se la trasformassimo in un concetto cui aggrapparsi, facendone il fulcro di un'esotica “meontologia”, traviseremmo l'insegnamento di Lin-chi, andando alla deriva verso forme spurie di nichilismo, non contemplate dal pensiero tradizionale buddhista, il quale rimane equidistante tra “eternalismo” e “nullismo”. Per dirlo con una battuta: il Buddha non avrebbe avuto alcun bisogno di commettere parricidio nei confronti di Parmenide.

A proposito di *śūnyatā* il maestro vietnamita Thích Nhát Hạnh usa la splendida immagine delle onde dell'oceano:

Quando osserviamo le onde ne vediamo l'inizio e la fine, vediamo che ogni onda può essere alta o bassa e, in definitiva, vediamo l'essere e il non essere delle onde. Tuttavia, se ci riferiamo all'acqua non possiamo certo parlare di inizio e fine, di alto e basso, di essere e di non essere. Così, come non possiamo separare l'oceano dalle onde, non possiamo nemmeno separare il *Nirvāṇa* dal regno della nascita e della morte (Nhat Hanh, 2002).

Un'ultima osservazione. Abbiamo visto come per il buddhista il rapporto tra conoscenza intellettuale e passioni si articoli in maniera diversa rispetto a quello suggerito dalla gran parte delle scuole filosofiche elleniche: è a partire dalle emozioni, dalla loro osservazione e accoglienza consapevole e compassionevole che si dovrebbe produrre un cambiamento nella facoltà giudicante (questo, senza nulla togliere al fatto che, al giorno d'oggi, un certo approccio intellettuale possa rivelarsi, soprattutto per il buddhista occidentale, propedeutico al lavoro sulle emozioni). Andando più in profondità scopriamo che la distinzione tra i diversi aspetti dell'esperienza

umana, nella tradizione *Mahāyāna* in particolare, è superata dalla loro essenza *śūnyatā*. Così il *Sutra del cuore*:

Cinque sono gli aggregati (*skandha*), ed egli (il Buddha) li considera, per loro propria natura, vuoti. La forma è vacuità, e la vacuità è essa stessa forma. La vacuità non è differente dalla forma, la forma non è differente dalla vacuità. Ciò che è forma è allo stesso tempo vacuità, e ciò che è vacuità forma. Lo stesso vale anche per sensazione, percezione, formazioni mentali e coscienza: null'altro che vacuità (trad. mia, cfr. Gnoli, 2004, pp. 13-4).

Se questa è la natura delle cose, pertanto, ha poco senso provare a stabilire un preciso nesso di causa-effetto nella relazione tra i diversi aggregati: la loro “concausale interdipendenza” spazza via qualsiasi forma di dualismo. Sembra di sentire il grande Eraclito: «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose» (22 B 10 D.-K.). Ma qui non si tratta semplicemente di capirlo, occorre sperimentarlo in prima persona.

Altrettanto integrato, non-dualistico, è il rapporto mente-corpo: lavorare sulla mente e lavorare sul corpo sono facce della stessa medaglia. Esercitarsi a mantenere una determinata postura, per esempio durante *zazen* (la pratica zen da seduto), equivale a coltivare un determinato stato mentale (o spirituale che dir si voglia). I testi buddisti dedicano moltissimo spazio alla pratica, fornendo dettagli psicofisici e posturali di estremo interesse<sup>17</sup>. Dalle fonti elleniche antiche (comprese quelle scetiche), invece, non emergono particolari e dettagliati riferimenti a esercizi corporei o posturali. Al contrario, il lavoro intellettuale è preponderante, né mancano precisi riferimenti alla sua ricaduta sugli aspetti più semplici e quotidiani della vita del praticante<sup>18</sup>. Un motivo in più, oggigiorno, per provare a intersecare fecondamente le due tradizioni.

### Nota bibliografica

- ARENA L. V. (2013), *Nonsense o il senso della vita*, ebook Kindle.
- BECKWITH C. I. (2015), *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- BETT R. (2000), *Pyrrho. His Antecedents and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford.
- D'ACUNTO G. (2017), *Scale filosofiche a “senso unico”*, in “Azioni Parallelle”, in <https://www.azioniparallele.it/41-scale/saggi/190-scale-filosofiche-a-senso-unico.html>; consultato il 23 luglio 2022.

17. Si veda, ad esempio, l'*Anapanasati Sutta*, *Discorso sulla Piena Consapevolezza del Respiro*, *Canone Pali*, MN 118.

18. Si pensi per esempio alle *Epistulae* senechiane o all'*Encheiridion* di Epitteto.

- FERRARI R. (2010), *Wittgenstein e il buddhismo. Appunti sulla domanda di senso*, in “Asia”, in <http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=1225>; consultato il 9 ottobre 2022.
- GALTUNG J. (2000), *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano.
- GNOLI R. (a cura di) (2001), *La rivelazione del Buddha*, vol. 1: *I testi antichi*, Mondadori, Milano.
- ID. (a cura di) (2004), *La rivelazione del Buddha*, vol. 2: *Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano.
- HADOT P. (2005), *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino.
- JULLIEN F. (2014), *Contro la comparazione: lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, Mimesis, Milano.
- ID. (2018), *Alterità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, Mimesis, Milano.
- KUZMINSKI A. (2008), *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lexington Books, Lanham.
- LIN-CHI (2010), *Non puoi piantare un chiodo nel cielo. Gli insegnamenti di un maestro zen*, a cura di F. Rondolino, Mondadori, Milano.
- MAGNO E. (2013), *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano.
- NHAT HANH T. (2002), *Padre nostro che sei nel Nirvāna*, in *Sangye.it: Testi, insegnamenti, storie, articoli sul buddhismo Tibetano*, in <https://www.sangye.it/altro/?p=4823>; consultato il 23 luglio 2022.
- PANIKKAR R. (2003), *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano.
- RUSSO A. (a cura di) (1975), *Sesto Empirico. Contro i logici*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (a cura di) (1988), *Schizzi pirroniani*, Laterza, Roma-Bari.
- SPINELLI E. (2012), *Sextus Empiricus et l’ombre longue d’Aristote*, in “Philosophie antique”, 12, pp. 271-90.
- ID. (2015a), *Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di ἐποχή*, in “Archivio di Filosofia”, LXXXIII.1, pp. 193-208.
- ID. (2015b), *Neither Philosophy nor Politics? The Ancient Pyrrhonian Approach to Everyday Life*, in J. C. Laursen, G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 17-35, in <http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt13x1qrj>; consultato il 9 ottobre 2022.
- ID. (2016), *Sextus Empiricus*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Anciens*, vol. VI, CNRS Éditions, Paris, pp. 265-300.
- ID. (2020), *Passions, Affections, and Emotions: A Coherent Pyrrhonian Approach*, in “Sképsis: Revista de Filosofia”, 20, pp. 20-30.
- SUZUKI-ROSHI S. (1977), *Mente zen, mente di principiante. Conversazioni sulla meditazione e la pratica zen*, Astrolabio Ubaldini, Roma.
- TRALEG RINPOCHE (1998), *The Abhidharmasamuccaya: Teachings by the Venerable Traleg Kyabgon Rinpoche*, The Kagyu E-Vam Buddhist Institute, Victoria (Australia), in <http://lirs.ru/lib/Abhidharmasamuccaya,Traleg,1998.pdf>.
- VIGILANTE A. (2020), *Il Buddismo come anti-ideologia in Thich Nhat Hanh*, in “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione”, 13/14, pp. 213-21.
- WITTGENSTEIN L. (1964), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino.

# “Philosophy, the Unrivalled Majesty”: An Analytical and Historico-Philological Reading of Leopold Zunz’s Criticism of (German) Philosophy\*\*

by *Giuseppe Veltri*\*

## *Abstract*

The article focus on Leopold Zunz’s very short paragraph on the history of (Jewish) philosophy and the Jews’ contribution to it. Against previous interpretations, Zunz addresses and analyzes Kantian philosophical terms such as *philodoxy*, the majesty of philosophy, assuming that it does not mean political sovereignty over the halls of science above the playground of human activity. Using the logical procedure of *subalterinity*, mentioned by Kant in his *Vorlesungen*, Zunz applies it to Jewish philosophers, who should be considered philosophers in and of themselves, and not be excluded a priori from the history of philosophy. According to him, philosophy cannot be reduced to the theatre of the categorical imperative, but nor can it be understood as a whole without considering its parts.

*Keywords:* History of Jewish Philosophy, Immanuel Kant, Leopold Zunz, analytical Philosophy, History of Logic.

Analytical philosophy is enormously popular among Western scholars of philosophy, primarily in the Anglosphere, although it is also enjoying more and more popularity in Europe. Scholars of history of philosophy have often accused their analytical colleagues of disregarding historical and philological methods, reducing philosophy to a playground of logical deduction, induction, and the falsification of statements<sup>1</sup>. It is not my

\* Professor of Jewish Philosophy, University of Hamburg; giuseppe.veltri@uni-hamburg.de.

\*\* I would like to thank Dr. Katharina Handel (UK) for her precious and fine language editing and Dr. Libera Pisano (Hamburg) for the copy editing. My special thanks to my colleagues and the fellows of the Maimonides Centre for their note and comments.

1. For an exploration of this question, see, e.g., Skodo (2013, pp. 137-61), or the contributions published in Sorrell, Rogers (2005).

intention either to contribute to this discussion or to use stereotypes in order to add new material to an old and singular debate. My intention is only to analyse a perhaps unphilosophical, but nevertheless critical text from the nineteenth century that discusses philosophy as an axiomatic system which is, regrettably, infertile.

Here, I will adopt a typical sceptical strategy of closely scrutinising logical structures in order to combat or incorporate logics. A second tool of my examination will be philological scrutiny, a sceptical tool that is frequently used for criticising every (uncritical) theory and philosophy because every philosophical text is constructed of words, concepts, and expressions, which are also understood and studied in context of their time, etymology, and history. This is not new. However, I would like to invalidate this statement by offering a new analysis of a paragraph of Leopold Zunz's 1818 manifesto of the *Wissenschaft des Judentums* entitled *Etwas über die rabbinische Litteratur*<sup>2</sup>, where the German expression "Jüdische Philosophie" made its first appearance in a Jewish publication.

The context of the quotation we will analyse is Zunz's outline of the historical-critical reappraisal of Jewish literature, where "literature" is the sum total of every literary, philological, philosophical, or theological Jewish writing and the "critical" method adopted is the scientific one<sup>3</sup>. In his manifesto, Zunz distanced himself from the contemporary approach of the rabbis; instead, he ventured into the study of Jewish traditions without any considerations regarding «whether their entire content should or would be *normative for our own judgment*» (Zunz, 1876, s.n. 4, p. 5, n. 1, emphasis in original).

The point of reference and departure for the *Wissenschaft des Judentums*, the "science of Judaism", was the Reformation, when a lively study of the biblical books commenced as a result of the classical education, the *studia humanitatis* (ivi, p. 4). Consequently, the study of the Jewish tradition was then directed by theological interests. According to Zunz, there was only *one* way to engage with "our" science, and that was in a *critical and scholarly manner*. He did not differentiate between Jews and non-Jews (cf. Glatzer, 1964, p. 10), although he noted that the latter had often made Judaism the subject of their research for improper reasons.

2. I have quoted Zunz's paragraph in following publications: Veltri (2000a, pp. 134-63; 2000b, pp. 249-78; 2009, pp. 11-38).

3. Zunz (1818). I will refer to the 1876 reprint: Zunz (1876, pp. 1-31). See also Bechtoldt (1995, pp. 64-83), and also Luitpold Wallach's rather undervalued article: Wallach (1952, pp. 51-70).

This fact is evident in Zunz’s concept of critique, which entails three levels: the “doctrinal” level, that is, the explanation of the Jewish tradition according to scholars of theology and humanities; the “grammatical” level, that is, lexicography and philology, which had been utterly neglected; and finally, the “historical” level, that is, the recording and creation of inventories of the tradition (Zunz, 1876, s.n. 4, p. 7). By and large, Zunz follows Friedrich August Wolf’s approach<sup>4</sup>. In his lectures on the “sciences of antiquity” (*Altertumswissenschaft*), Wolf emphasised that critique includes «a great part of the art of explanation», meaning hermeneutics. He subdivides critique into two main aspects: philological analysis, which is concerned with the evaluation of words (*Wortkritik*) on the one hand, and historio-philological (or higher) analysis on the other.

Almost at the end of his brief treatise, Zunz introduces philosophy, in its majesty. In my earlier publications, I underestimated the importance of this text, emphasising only its dependence on Andreas Sennert (1609–1689), a Hebraist from Wittenberg – who devoted several chapters of his *Exercitationes philologicarum* (1678)<sup>5</sup> to Jewish mysticism – and on Johann Franz Budde, a Pietist and eclectic historian of Jewish philosophy and the author of *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum* (Budde, 1702). However, in Zunz’s few lines on the concept of a Jewish philosophy, there is a very brief summary of an eighteenth-century Christian’s first enthusiastic assessment of and commitment to the notion of the Jewish foundation of philosophy and then, as a turning point, the denial of any connection between philosophy and Judaism, ending with German philosophy and its concept of a history of philosophy without any contribution from the Jews.

In this article, I will analyse Zunz’s difficult prose and his metatext; that is, his direct and indirect references to his Christian counterparts. Zunz’s text is somewhat exceptional in its genre because he uses an odd terminology that is understandable only in the context of late eighteenth- and nineteenth-century Germany. I will offer separate analyses of the different elements of his discourse.

## 1. Philosophy: The Unrivalled Majesty

Und über alle diese Räume der Wissenschaft, über den ganzen Tummelplatz menschlicher Thätigkeit herrscht mit ausschliessender Majestät die *Philosophie*<sup>6</sup>,

4. Throughout this article, I will refer to my Veltri (2013, pp. 41–79).

5. Sennert (1678). The text has been digitized and is available online at [www.bibliothek.uni-halle.de](http://www.bibliothek.uni-halle.de).

6. I have rendered in italic text the emphasis in original with spaces between each letter of the words.

überall unsichtbar, sich aller menschlichen Erkenntniss mit unverletzter Selbstständigkeit hingebend (Zunz, 1876, s.n. 4, p. 27).

Above the halls of science, above the entire playground of human activity, rules *Philosophy* in *unrivalled majesty*, ever invisible, devoting herself with inviolable independence to all that is humanly knowable<sup>7</sup>.

A close reading of the text reveals clear but contradictory statements: *philosophy* in its unrivalled *majesty* is *ever invisible*; it rules the halls of *science* above the entire playground of human activity, devoting itself to human knowledge with inviolable *independence*.

- If it is *invisible*, how can one ascertain that it rules the halls of science above the entire playground of human activity? And hence: does it rule despite or because of its invisibility? Or is this only an assumption, like an *a priori*, or an axiom which does not need to be demonstrated?
- If it is *invisible*, how can one ascertain that the assumed phenomenon is real, or at least plausibly based on logical induction? If it is unrivalled, can we assume that it once had a rival, or is this an ironic or axiomatic statement? The same objection is valid for its inviolable *independence*.

If philosophy is invisible, it cannot rule in unrivalled majesty, for ruling in unrivalled majesty requires direct or indirect political acknowledgement (and the disempowerment of its rivals), and if it does rule the entire playground of human activity, it cannot be veiled unless is tantamount to God as the *prima causa*, an axiomatic affirmation and belief. Ergo, either political majesty is not the correct understanding of the word, or else Zunz is incongruent in his conclusions.

If majesty is an *a priori* to be set, what does it mean to be above all of science and the entire playground of human activity? I would be sceptical as to whether it may include both theoretical and practical philosophy, because the practical aspect of philosophy cannot be defined as a *Tummelplatz*, a playground of activities, as this would reduce moral and human endeavor to a challenging game. “Majesty” implies an honorific title for something that is meant but not expressly stated, and “playground” has nothing to with practical philosophy.

Below is a pictographic example of philosophical discussion where some words are implied, but ultimately invisible.

7. For the English translation see Veltri (2013, s.n. 9, pp. 57-9).

FIGURE 1

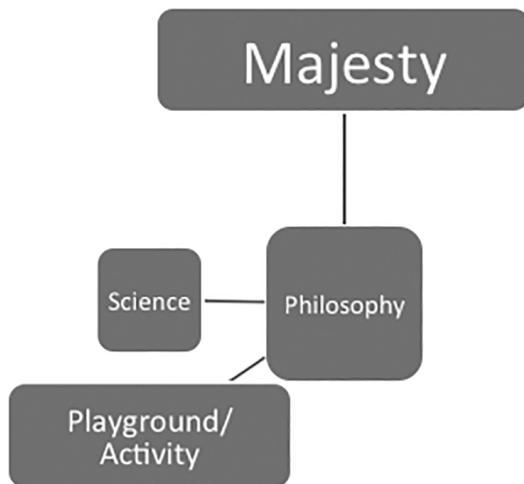
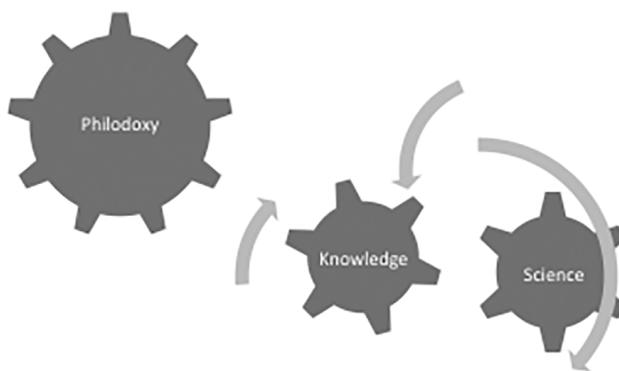


FIGURE 2



---

Philosophy is invisible, but it rules over science above the playground of human activity; nevertheless, it is devoted to independent knowledge. The conclusion is that we can be certain that the “science above the playground” is philosophy that is devoted to knowledge, when this “science” is the result of accumulated and structured. At the end of the

philosophical analysis, we have only science and how to reach it, or so I interpret it.

If we analyse the philological structure, we may confirm this result. The main element to be established is philosophy's unrivalled majesty over the playground of human activity. "Unrivalled majesty" is a somewhat unexpected term, though we have some historical ways of interpreting this concept. The first is to consider it an ironic moment: from the Middle Ages to the beginning of the Enlightenment, philosophy was considered the handmaid of theology (*philosophia ancilla theologiae*)<sup>8</sup>, but now, *dans l'âge des lumières*, it becomes the unrivalled queen. Yet in this text, there is no reference to the theology. "Majesty" translates the Latin *gloria*, which in turn, in Jerome's Latin Vulgate, is a translation of the Greek *doxa*<sup>9</sup>. The first meaning is a synonym for opinion or theoretical philosophy in the compound *philodoxy*. This is not the speculation of a pedantic philologist, for the use of *doxa* mirrored a widespread polemical debate in Zunz's time about the very function and goal of philosophy. Immanuel Kant wrote in his *Critique of Pure Reason*:

Those who reject his [Wolff's] kind of teaching and simultaneously the procedure of the critique of pure reason can have nothing else in mind except to throw off the fetters of science altogether, and to transform work into play, certainty into opinion, and philosophy into *philodoxy*<sup>10</sup>.

In his *Critique of Pure Reason*, Kant uses (*philo*)*doxy* in a pejorative sense of an absence of methodical work, certainty, and philosophy; that is, opinion<sup>11</sup>. However, Kant is not consequent in his criticism. In his *Reflections on the Metaphysics* chap. 27 (see Kelley, 1996, pp. 117-32), Kant defines philosophy as «the science of the appropriateness of all our [knowledge/forms of

8. On the origin of this expression, see Kluxen (1971).

9. See *Deut.* 5;50; Grimm's *Wörterbuch* notes: «Majestät, alt majestät, später majestet geschrieben, wird im späteren mhd. aus der lateinischen kirchensprache, wo es nach dem vorbilde der vulgata (Deuter. 5, 24. Hebr. 1, 3) auf die glorie gottes bezogen ist, in demselben sinne herübergenommen und in feierlicher rede verwendet». The edition of Grimm's *Wörterbuch* is Grimm, Grimm (1984).

10. English translation in Kant (1998, pp. 119-20). In the German text, the last sentence is: «Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln». See Kant (1787, 2. Aufl., p. 22).

11. Bielefeldt (2003, p. 24): «What is at issue in that famous struggle between Socrates and the sophists is the fundamental opposition between a serious *philosophy* that aspires to practical wisdom, and a "philodoxy" that, as the Greek term *doxa* indicates, merely seeks superficial glory and splendor».

knowledge] to determine the human being. Philodoxy, as the culture and instruction of all talents, relates first and foremost to this»<sup>12</sup>. According to the common sense of the word, *doxa* means “opinion”, and philosophy occupied itself with the history of opinions. *Philodoxoi* are those who love the history of opinion and ideas. The accent is, of course, on both the history of philosophy and the theoretical aspect of it. In his *Vorlesungen*, published under the title *Logik*, Kant is very explicit<sup>13</sup>, affirming that the true philosopher is not the *philodox*; rather, the true philosopher is the practical philosopher, the teacher of wisdom with the aid of instruction and examples.

There is another possible interpretation, also offered by Immanuel Kant and perhaps implicitly quoted by Zunz, of the concept of majesty. In 1794, he wrote to Friedrich Schiller that

the majesty of the law (like that on Sinai) instils awe (not shyness, which repels, nor attraction, which leads to [trust/trustworthiness]), which is awakened by the subordinate’s respect for his master, but in this case, since the master lies within ourselves, it awakens a feeling of the sublimity of our own destiny, which enchants us more than any beautiful thing<sup>14</sup>.

The question of whether Zunz intended “majesty” to refer to philodoxy or to the majesty of the Law is irrelevant at this point. All that is relevant is the analytical and philological result that the majesty of philosophy is not political

12. See the German text (Kant, 1928, p. 44): «Die philosophie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimung des Menschen. Dazu gehört erstlich philodoxie als die cultur und instruction aller talente, d.i. die angemessenheit der Erkenntnisse mit allerley Zweken. Zweytens die Angemessenheit derselben mit dem erweiterten Gebrauch der Vernunft. Drittens die Gründung der obersten Maximen des spekulativen sowohl als practischen Gebrauchs der Vernunft; hier fällt große Gelehrsamkeit, ia gar Vernunftkunst berühmter Männer weg und ist ohne philosophie. metaphysik und moral, beyde architectonisch, sind die zwey Thürangell der philosophie».

13. See the German text (Kant, 1800, III, p. 343): «Der Vernunftkünstler, oder, wie S o k r a t e s ihn nennt, der P h i l o d o x, strebt bloß nach spekulativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er gibt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt».

14. See Kant, *Antwort in der Religionsschrift* (1794), quoted by Beck (1974, p. 297): «Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne».

sovereignty over the halls of science above the playground of human activity. The mention of majesty is a chess move or a sceptical strategy for attacking the concept of philosophy as practical philosophy above the playground of human activity. Also here, the history of philosophy and philology can help us. *Tummelplatz* is an awkward word in German, meaning a romping place, a place to play roughly and energetically. Grimm's dictionary lists the sense of a battleground/combat arena, a meaning mentioned by Kant in his *Critique of Pure Reason* (1.2.2: Kant, 1996, p. 456):

These subtly reasoning assertions thus reveal a dialectical *combat arena*. There any party permitted to make the attack keeps the upper hand, and the party compelled to proceed merely defensively is certain to be defeated. Vigorous knights, by the same token, whether they pledge themselves to the good or to the evil cause, are sure to carry off the wreath of victory –provided they take care to have the prerogative of making the last attack and are not obliged to withstand a new onslaught by the opponent. We can indeed readily conceive that this contest arena has all along been entered often enough and that many victories have been won by both sides, but that for the last and decisive victory care has always been taken – by forbidding the opponent to take up arms thenceforth – that solely the champion of the good cause would prevail in the arena<sup>15</sup>.

We are, of course, not certain that Zunz had read Kant; however, the elements of the two discourses are very similar, and Zunz's text becomes clearer if interpreted as a mirror of Kantian philosophy. He is not speaking of philosophy as thought, but of philosophy as the history of opinion, in complete opposition to Kant. This is also confirmed by the following text.

## 2. Philosophy in Its Historical Awareness

Und darum haben wir sie nicht als spezielle Wissenschaft, als den Inbegriff jüdischer Weisheit allein ansehen wollen; denn sie ist auch die höhere geschichtliche Kenntniss, wie diese Weisheit durch Jahrhunderte fortgegangen, und in Schriften niedergelegt von Juden und Nichtjuden behandelt und gemisshandelt worden ist; – ja sie ist die

15. See Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: «Diese vernünftelnde Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser Tummelplatz von jehler oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache entschied, jederzeit so gesorgt worden sei, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß seinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen».

höchste Führerin, wenn wir selber es übernehmen, die intellectuelle Grösse des Volkes zu erkennen und das Erkannte wieder zu geben (Zunz, 1876, s.n. 4, p. 27).

And that is why we have not wished to see her as a separate science, as the epitome of Jewish wisdom alone; for she is also the higher, historical awareness of how this wisdom spread over centuries, put down in writing to be treated and mistreated by Jews and non-Jews; she is the loftiest guide when we ourselves undertake to know the intellectual greatness of our people and to transmit that knowledge (for the English translation see Veltri, 2013, s.n. 9, pp. 57-9).

The main statement here is that philosophy is not a separate science, as a uniquely Jewish wisdom. The question arises as to whether Zunz seems to identify – purely logically – philosophy and Jewish wisdom. That is what he intended to exclude. He refuses to accept that philosophy as a science is being reduced to Jewish wisdom, meaning a specific form of knowledge. He has no wish to deny the latter its identity of being characteristically Jewish, but at the same time, he proposes a general concept of philosophy, in which it is precisely the historical dimension that plays a decisive, unifying role in cognition. This enforces the thesis expressed above that he identifies philosophy with wisdom, and wisdom (*sophy*) in its historical acknowledgement and as the history of opinion therefore includes «the higher, historical awareness of how this wisdom spread over centuries, put down in writing to be treated and mistreated by Jews and non-Jews» (ivi, p. 58).

The historical reference here is to the history of philosophy in the sixteenth to eighteenth centuries, which may be described as a long path from the inclusion of the Jewish (primarily mystical) tradition as the foundation of philosophy (the ancestral philosophy, the *philosophia perennis*, the *prisca theologia*) to the exclusion of it as something that is not pertinent to “philosophy” at all. This will be explained in what follows.

### 3. The “True History” of Jewish Philosophy

Solcher Gestalt wird jedes historische Datum, das der Fleiss gefunden, der Scharfsinn entziffert, die Philosophie benutzt, und der Geschmack an die angemessene Stelle gebracht, ein Beitrag zur Kenntniss des Menschen, welche allein der würdigste Endzweck aller Forschung ist. Aber auch nur diese höhere Ansicht geziemt der Wissenschaft, die, erhaben über alle Erden-Kleinlichkeit, Länder und Nationen überlebt; nur sie kann uns einst zu [28] einer wahren Geschichte der jüdischen Philosophie<sup>16</sup> führen, worin der Ideengang der Köpfe ausgemittelt und verstanden<sup>17</sup> und mit der parallelen umfassenden Ausbildung

16. Zunz's footnote: «Autoren wurden sogleich zu Repräsentanten des ganzen Volkes gemacht, und auch darin unterschied man nicht Zeiten, nicht Länder. B u d d e u s liefert nur eine Einleitung, und auch diese knapp genug».

17. Zunz's footnote: «Das Büchlein Jezira ist weder so klug noch so albern, als die

der Erde nach den strengen Vorschriften der Geschichte verfolgt werden muss (Zunz, 1876, s.n. 4, pp. 27-8).

In this manner, each historical date discovered through industry, deciphered with acumen, employed by philosophy and arranged with discernment, becomes a contribution to human knowledge, the sole most worthy end of all inquiry. But it is also only this higher notion that behooves Science, who survives states and nations, exalted over all earthly pettiness; she alone can lead us one day to a true history of *Jewish philosophy*<sup>18</sup>, in which the lines of thought pursued by great minds need to be discerned and comprehended<sup>19</sup>, and retraced in parallel with the comprehensive teachings of the earth<sup>20</sup>, according to the strict prescripts of History (for the English translation see Veltri, 2013, s.n. 9, pp. 57-9).

This historical awareness, of course, plays a major role in research on the Jewish study of philosophy and on how Jews have undertaken it. Thus, he writes: «In this manner, each historical date discovered through industry, deciphered with acumen, employed by philosophy and arranged with discernment, becomes a contribution to human knowledge, the sole most worthy end of all inquiry». The real problem that Zunz has is not defining what philosophy is, and still less is it his goal to historically integrate Jewish philosophy into general philosophy. His concern is to identify Jewish philosophers historically – that is, within the axes of time and place

Parteien es machen wollen. – Die Meisten, die über die Kabbala hergefallen sind, stolperten daran; am besten geht es noch dem alten redlichen Reuchlin. Sehr treffend sagt Andreas Sennert (excerpt. phil. hept. alt. p. 139): Cabbala nobis alia est verior, indubitate atque divina; alia sequior hac, media et humana, quae et Judaica dicitur vulgo; alia denique falsa, superstitionis, immo daemoniaca. – Der Messias, der in den neueren Religionsbüchern der Juden vorkommt, und der ganzen Welt Heil und Glückseligkeit bringen soll, ist das verkörperte Dogma der Wünsche jedes redlichen Menschen, und hat den ehemaligen Jüdischen Messias verdrängt, der nur noch als eine Form sich herumbewegt».

18. My italics. Zunz's footnote «Authors were immediately treated as representatives of the entire people, and that, too, without distinction as to periods or countries. Buddeus provides only an introduction, and a sparse one at that».

19. Zunz's footnote: «The *Yesirah* is a little book that is neither as clever nor as silly as partisans of either view would have it. This is what has confused the majority of those who have attacked the Kabbalah; honest Reuchlin is still the one who manages best with it. Very much to the point is Andreas Sennert: "In our view there is one Kabbalah that is true, unquestioned and divine; after that there is a second, intermediate and human, that is commonly referred to as the Jewish Kabbalah; finally, there is a third, which is false, superstition, indeed demonic". The Messiah one finds in more recent Jewish religious books, and who is supposed to bring the world salvation and happiness, is the personified dogma that decrees what every reasonable human being should desire. It has replaced the former Jewish Messiah that now subsists only in form».

20. Zunz's footnote: «E.g., with the influence of Arab philosophy, of the study of grammar and astronomy, of scholasticism and of ideas of tolerance, etc.».

– and their scientific knowledge more broadly in comparison with other contemporary achievements.

The representation of Jewish mystical traditions contained in Christian works of the period between the Renaissance and the eighteenth century is often accurate and is frequently based on direct knowledge of sources authored by converted Jews or on active collaborations with Jewish scholars. Here, I would like to recall the kabbalistic library that Flavius Mithridates made for Pico della Mirandola (see Busi, Bondoni, Campanini, 2004; Perani, 2008), a mystical encyclopaedia placed at the disposal of the most influential author of Italian Humanism. In the seventeenth and eighteenth centuries, many translations of mystical texts were produced. Take, for example, Christian Knorr von Rosenroth's *Kabbala denudata* (Knorr von Rosenroth, 1677-84). Shortly before Zunz's *Etwas über die rabbinische Literatur*, we have the first German compositions and/or translations of kabbalistic texts, such as those by Ephraim Joseph Hirschfeld, secretary and then expelled member *qua* Jew of the Freemason community of the Asiatic Brothers (see Veltri, Necker, Koch, 2012, pp. 129-55).

From the beginning, interest in the Jewish mystical tradition was something that originated from the Christian desire to find new sources of the wisdom that was thought to have been present at the creation of the world: the wisdom of Adam before the original sin. However, against both direct and indirect attacks on the validity of religion that occurred in the early modern period, originating from new scientific discoveries and the closely linked development of sceptical and empirical philosophy, Christian scholarship developed an old-to-new genealogy of knowledge. The genealogy claimed to go back to Adam and the primaeval tradition of the perfect science in Paradise. Their argument was that if philosophy, as a love of wisdom, is the main result of the Mosaic revelation, one should then infer that Greek philosophy is either a plagiarism or that the Greek philosophers had met with Jewish prophets. In this manner, legends developed about the plagiarism of the Greek Torah via Alexandria or the alleged meetings between Pythagoras and Daniel and Ezekiel in Egypt.

The eclectic Pietist professor Johann Franz Budde, along with his school, was the first to “denounce” the theology of “archaic man” (*Adam ha-qadmon*) and of Christian philosophical Kabbalah through historicisation in his *Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum*. Already in the introduction, Budde discusses the premise that there are different uses of the word “philosophy”. In this book, he employs the term in the same way as the authors he is dealing with; namely, as «the study and love of wisdom» (*sapientiae studium atque amor*: Budde, 1720, p. 2).

With his laconic statement regarding the beginnings of the concept of Jewish philosophy in Budde's work, Zunz refers to Budde's historical analysis

of the Bible, rabbinic literature (the schools), and Jewish mysticism (for example, Rabbi Johanan ben Zakkai) alongside medieval and Renaissance literature and philosophy. He lists authors and works and attempts to put them into their historical context. Most of the 800 pages of Budde's treatise are devoted to kabbalistic ideas and concepts. There are, of course, mistakes and apologetic passes; however, it is – as Zunz states – the beginning of a history of Jewish philosophy. It should be noted here that during the nineteenth-century *Wissenschaft des Judentums*, no history of Jewish philosophy was ever written, and it remained a scholarly desideratum.

#### 4. The Subaltern Philosopher and the Appetite for Knowledge

The last point to be addressed here is the conclusion of Zunz's paragraph on philosophy. He mentions an unidentified «subaltern philosopher» who insists on the question of the usefulness of particular philosophies.

Diese angenehmen Flüge in das Reich der Hoffnung soll uns kein Subaltern-Philosoph mit seiner Frage nach dem Nutzen verleiden. Wem nicht in ihren höchsten Beziehungen die Wissenschaft in einer ehrwürdigen Grösse<sup>21</sup>, – jede einzelne nicht als integrierender Theil der geistigen Schöpfung erscheint, dem haben wir nichts zu sagen. Lieber wenden wir uns zu den feiner Fühlenden, zu den Edlen der Völker hin, die es wissen, dass nimmer der Mensch ausruhen darf in seinem Gange aufwärts, – die weniger nach dem sich umsehen was gethan, als nach dem was noch zu thun ist (Zunz, 1876, s.n. 4, p. 28).

These pleasant flights into the realm of hope should not be spoilt by any subaltern philosopher with a question about usefulness/its usefulness [of particular philosophies]. We have nothing to say to anyone to whom science, in its most elevated relationships, does not appear to be a venerable greatness, if each individual does not appear as an integral part of the spiritual creation. Rather, we turn to the finer sentient ones, to the noblemen of the nations, who know that man must never rest in his upward journey, who look less for what has been done than for what is yet to be done (for the English translation see Veltri, 2013, s.n. 9, pp. 57-9).

Independent of the question of the identification of such a philosopher, if this is possible at all, the main problem remains the object of the sentence. As the context shows, he can only mean the history of philosophy. Zunz rejects the ideas that the parts should not be considered as *integrating* into the history of philosophy, rather, they *are* philosophy. He does not speak of Jewish philosophy alone, rather of all elements or parts constituting

<sup>21</sup> Zunz's footnote: «Die Wissenschaften, sagt Home (Grundsätze der Kritik, übersetzt von Meinhard 1790 Th. 2. S. 113), sind unbeschränkt, und unser Trieb nach Erkenntniss hat ein weites Feld von Befriedigungen, wo unsere Entdeckungen bald durch das Neue, bald durch Mannigfaltigkeit, bald durch Nutzen, bald durch alles dieses zugleich uns reitzen».

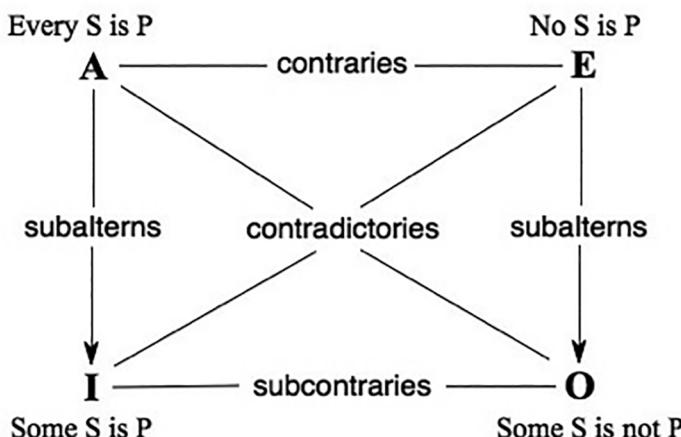
general philosophy. If one rejects the parts, the entire discussion suffers from it and hence it comes to an end.

The key words in the discussion are “subaltern”, “spiritual creation”, and “appetite for knowledge”. Subaltern only becomes a social category in the twentieth century. In German terminology up until the nineteenth century, it means either 1) the situation of dependence on someone or something else, or 2) mediocrity<sup>22</sup>. In philosophy, the word has a different meaning: 3) it pertains to the so-called square of opposition or logical square, which according to the common opinion is as follows (taken from Parsons, 2017):

FIGURE 3

<b>A</b>	Every <i>S</i> is <i>P</i>	Universal Affirmative
<b>E</b>	No <i>S</i> is <i>P</i>	Universal Negative
<b>I</b>	Some <i>S</i> is <i>P</i>	Particular Affirmative
<b>O</b>	Some <i>S</i> is not <i>P</i>	Particular Negative

FIGURE 4



22. See Grimm's *Wörterbuch*: «In eigentlicher bedeutung gilt das wort zunächst allgemeiner von einer art abhängigkeit überhaupt: sie (die stadtbewohner) wiesen sie (die Franzosen) zu den bundtgenossen desz adels als zu ihrem subalternen magistrat, dasz sie mit denen verhandelten wegen entsetzung (der belagerten stadt)». «Die übertragene bedeutung findet sich in anlehnung an das französische, das dieses wort zur bezeichnung geistiger mittelmässigkeit und beschränktheit (s. u. DWB a) oder bedientenhafter haltungsweisen (s. u.b) seit dem 18. jh. verwendet».

Kant explains subalternation in his *Logic*:

2. *Perjudicia subalternata*. Here, too, the matters are not distinct. In the case of [iudicia] *subalternata*, however, the form concerns the quantity[.] E.g., All men are mortal, consequently some are mortal. The matter is the same but the quantity is distinct, for from the universal judgment a particular judgment is made. From the universal flows the particular, for if all men are mortal, then some men are so too (Kant, 1992, p. 385).

If we follow the ideas that Zunz is speaking of logics as the main focus of any philosophy, we see here a reference to subalternation as a logical procedure. If the truth of the particular is dependent on the truth of the universal, then the particular is true because it is integrated into the general, and in the particular's case, it is clear that it is "integrated" into the general as otherwise the general is not true or does not imply the particular.

This logical interpretation is backed by the use of "spiritual creation" (*geistige Schöpfung*). "Spiritual creation" is nothing more than another legal expression for spiritual copyright, a much-debated topic in the eighteenth and nineteenth centuries (von Gierke, 1895, pp. 748 ff.). The discussion of the spiritual copyright is a very old one, and Zunz, who wrote his PhD dissertation on Falaquera, knew it very well (see Veltri, 2018, pp. 39-40). However, it is intriguing to find it in an entirely different context. Both the Christian and the Jewish traditions attributed the origin of wisdom to Judaism, and here, Zunz is attempting to defend the very presence of the Jews in the history of philosophy.

Although Zunz had not attended Hegel's lectures at the University of Berlin<sup>23</sup>, there can be no doubt that he is referring to him when he defines the element of intellectual development in the history of philosophy as a product of a higher, historical awareness (see above). This sentence is first and foremost a plea against those who deny any participation of Jewish scholars in the more universal intellectual history. Second, it constitutes a kind of lament about the scholarly lack of awareness of the Jewish historical heritage, a kind of blind spot<sup>24</sup>. Zunz's provocation is clear: if the history of philosophy should be considered as a whole and if there were philosophers among the Jews (or traces of *philosophema*, as Hegel maintained), it means that the Jewish tradition is part of the history of philosophy.

According to Zunz, philosophy is neither the theatre of the categorical imperative nor a general preoccupation with the whole of philosophy

23. This can be clearly seen from his study records. On this, see my article Veltri (1999, pp. 32-47).

24. See the details in Westerkamp (2005, pp. 106-13).

without considering its parts. However, I am convinced that Zunz identified the contemporaneous movement of his time as a concentration on logics as a universal tool and goal of philosophical occupation. That is perhaps the reason why he introduces the subaltern philosopher who addresses the question of the usefulness of particular philosophies (or philosophical contributions). Therefore, he ends his short paragraph on the majesty of philosophy with a direct reference to Henry Home, Lord Kames: «Rather, we turn to the finer sentient ones, to the noblemen of the nations, who know that man must never rest in his upward journey, who look less for what has been done than for what is yet to be done» (see above). He also quotes him in a footnote:

The pleasure of doing good has an unbounded scope, and may be so variously gratified that it can never decay: science is equally unbounded; our appetite for knowledge having an ample range of gratification, where discoveries are recommended by novelty, by variety, by utility, or by all of them<sup>25</sup>.

The gratification of Kantian philosophy, for example, is the law, the imperative without the participation of any emotional, sensitive motivation, the autonomy of the moral (Klemme, 2018, pp. 10-28). Home, in Zunz’s understanding, prefers the appetite of knowledge as the mover of every action and discovery.

### 5. Conclusion

Leopold Zunz’s very short paragraph on the history of philosophy and the Jews’ contribution to it is a clear example of how the young scholar developed his impressions of the development of contemporaneous philosophy. The Jewish contribution to the world history of philosophy was no longer a privileged topic of the academies and universities. The literary heritage of the Jewish past was either completely ignored by the Christian scholars or discussed in the *Vorlesungen* as a primitive, unoriginal, entirely unappreciated approach to philosophy. Most of the works lay in manuscript form in Christian libraries and very few scholars had knowledge of them. The task of the *Wissenschaft des Judentums* consisted of paving a challenging path to *Wissenschaft* by rediscovering the treasures of the past, making them known to a scholarly audience in an epoch where Jews and Jewish heritage was not highly valued. Therefore, the conclusion: without empathy with the topic, there is no science, and the empathetic scholar looks “less for what has been done than for what is yet to be done”.

25. Home Kames, *Elements of Criticism* (1762), repr. Home (2005, p. 291).

## Nota bibliografica

- BECHTOLDT H.-J. (1995), *Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- BECK L. W. (Hrsg.) (1974), *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Fink, München.
- BIELEFELDT H. (2003), *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BUDDE J. F. (1702), *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum*, Impensis Orphanotrophei Glavcha-Halensis, Halae Saxonum.
- ID. (1720), *Io. Francisci Bvdpei [...] introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum. accedit dissertatio de haeresi Valentiniiana. Editio nova eaque multis accessionibus auctior*, Typis & impensis Orphanotrophii, Halae Saxonum.
- BUSI G., BONDONI S. M., CAMPANINI S. (eds.) (2004), *The Great Parchment: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, Aragno, Torino.
- GLATZER N. N. (Hrsg.) (1964), *Leopold Zunz: Jude, Deutscher, Europäer, ein jüdisches Gelehrtenschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, herausgegeben und eingeleitet von Nahum N. Glatzer, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen.
- GRIMM J., GRIMM W. (1984), *Deutsches Wörterbuch*, Deutscher Taschenbuch, München (or. ed. 1854-1911, 30 volumes).
- HOME H. (LORD KAMES) (2005), *Elements of Criticism*, ed. by P. H. Jones, 2 Vols., vol. 1, Liberty Fund, Indianapolis (or. ed. *Elements of Criticism*, A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh 1762).
- KANT I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, in <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Kritik+der+reinen+Vernunft/I.+Transzendentale+Elementarlehre/Zweiter+Teil.+Die+transzendentale+Logik/Zweite+Abteilung.+Die+transzendentale+Dialektik/>.
- ID. (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Bey Johann Friedrich Hartknoch, Rig, in <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/o22.html>.
- ID. (1800), *Logik*, Bey Friedrich Nicolovius, Königsberg, in <https://www.textlog.de/kant-logik-philosophie-o.html>.
- ID. (1928), *AA XVIII: Handschriftlicher Nachlaß: Metaphysik. Zweiter Teil*, Reimer, Berlin, in <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa18/o44.html>.
- ID. (1992), *Lectures on Logic*, ed. and trans. by J. M. Young, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1996), *Critique of Pure Reason*, trans. by W. S. Pluhar, Hackett Pub. Co., Indianapolis, in <http://www.questia.com/read/97885553/critique-of-pure-reason>.
- ID. (1998), *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. by P. Guyer, A. W. Wood, Cambridge University Press, New York.
- KELLEY D. R. (1996), *Philodoxy: Mere Opinion and the Question of History*, in "Journal of the History of Philosophy", 34, pp. 117-32.
- KLEMME H. F. (2018), *How Is Moral Obligation Possible? Kant's "Principle of Autonomy" in Context*, in S. Bacin, O. Sensen (eds.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 10-28.

- KLUXEN W. (1971), *Ancilla theologiae*, in J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- KNORR VON ROSENROTH C. (1677-84), *Kabbala denudata*, 2 Vols., Lichtenthaler, Sulzbach (new ed. Olms, Hildesheim 1999).
- PARSONS T. (2017), *The Traditional Square of Opposition*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), in <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/square/>.
- PERANI M. (a cura di) (2008), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Officina di studi medievali, Palermo.
- SENNERT A. (1678), *Exercitationes philologicarum: Heptas altera: Quarum 1. De Div. Nom. Elohim. add: Mantissa de Jehovah; II. De Maserah; III. De Cabbalah; IV. De Musica Ebraeor; V. De Scholis, studiis, &c. &c. eorundem; VI. De Mendis Codicum Apographorum V. Intr. Ebr. bodiernor; VII. De Sceptro Judah, &c. ex Genes. c. XLIX. comm. 10, Cui additur Hierographicum Sinaiacum Kircher &c. &c.*, Ziegenbein, Wittebergae (the text has been digitized and is available online at [www.bibliothek.uni-halle.de](http://www.bibliothek.uni-halle.de)).
- SKODO A. (2013), *Analytical Philosophy and the Philosophy of Intellectual History: A Critical Comparison and Interpretation*, in “Journal of the Philosophy of History”, 7, pp. 137-61.
- SORRELL T., ROGERS G. A. J. (eds.) (2005), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Oxford.
- VELTRI G. (1999), *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz und seine Lehrer F. A. Wolf und A. Boehm*, in R. Markner, G. Veltri (Hrsg.), *Friedrich August Wolf: Studien, Dokumente, Bibliographie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 32-47.
- ID. (2000a), *Jüdische Philosophie: Eine philosophisch-bibliographische Skizze*, in M. Brenner, S. Rohrbacher (Hrsg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 134-63.
- ID. (2000b), *Die humanistischen Wurzeln der “jüdischen Philosophie”*: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens, in W. Stegmaier (Hrsg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 249-78.
- ID. (2009), *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Jewish Thought on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 11-38.
- ID. (2013), *Language of Conformity and Dissent: The Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Academic Studies Press, Boston.
- ID. (2018), *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, De Gruyter, Berlin-New York.
- VELTRI G., NECKER G., KOCH P. (2012), *Die versuchte Wiederaufnahme des jüdischen Freimaurers Ephraim J. Hirschfeld in den Orden der “Asiatischen Brüder”*: Ein geheimer Rapport, in “Judaica”, 68, pp. 129-55.
- VON GIERKE O. (1895), *Deutsches Privatrecht*, vol. 1: *Allgemeiner Teil und Personenrecht*, Duncker & Humblot GmbH, Leipzig.

- WALLACH L. (1952), *The Scientific and Philosophical Background of Zunz's "Science of Judaism"*, in "Historia Judaica", 4, pp. 51-70.
- WESTERKAMP D. (2005), *Platon in Moses. Hegels Kritik der Substanzmetaphysik und die "philosophia Haebraeorum"*, in "Hegel-Jahrbuch", 7, pp. 106-13.
- ZUNZ L. (1818), *Etwas über die rabbinische Litteratur, nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk*, Maurersche Buchhandlung, Berlin.
- Id. (1876), *Etwas über die rabbinische Litteratur*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 1, L. Gerschel, Berlin, pp. 1-31.

# La Prolusione husseriana del 1917. Introduzione

di Paolo Bucci\*

## *Abstract*

Husserl held his Freiburg lecture on May 3, 1917, after being appointed *ordentlicher Professor* at Freiburg University. This lecture provides a clear summary of Husserl's phenomenology, as a discipline whose field of investigation coincides with pure consciousness and is completely different from that of naturalistic psychology. Unlike the *Encyclopaedia Britannica* article published in 1927, the inaugural lecture does not deal with phenomenological psychology. Psychology is only conceived of as a natural science and no distinction is introduced between transcendental phenomenology and pure phenomenological psychology.

*Keywords:* Phenomenology, Psychology, Phenomenon, Object, Husserl.

*Le pagine che seguono intendono offrire un inquadramento storico-critico del testo husseriano del 1917, noto come Prolusione di Friburgo, di cui, nella seconda parte del presente contributo, viene proposta per la prima volta la traduzione italiana<sup>1</sup>.*

Il 9 febbraio 1916 Husserl ottenne la nomina a professore ordinario all'Università di Friburgo.

Dopo il lungo periodo trascorso in qualità di *Privatdozent* all'Università di Halle, e dopo gli anni di straordinariato all'Università di Gottinga, il fondatore della fenomenologia entrava a far parte di uno dei più prestigiosi atenei tedeschi, roccaforte in quegli anni del neocriticismo, e dominato

\* Liceo Scientifico “Amedeo di Savoia”, Pistoia; paobucc@alice.it.

1. La traduzione è stata condotta su E. Husserl, *Freiburger Antrittsrede* (1917), in Husserl (1987, pp. 68-81).

dalla figura di Heinrich Rickert, al quale Husserl succedeva sulla cattedra di filosofia.

Secondo l'uso del tempo, il nuovo professore doveva tenere, entro un anno dalla nomina, una *Antrittsrede*, cioè un discorso inaugurale che segnava il suo ingresso ufficiale nel mondo accademico. Ci troviamo di fronte quindi a un breve scritto di occasione, redatto soltanto a fine aprile del 1917, pochi giorni prima della conferenza, che fu tenuta il 3 maggio dello stesso anno (Nenon, Sepp, 1987, pp. XVI-XVII). A dispetto tuttavia della rapidità della stesura finale, anche la prolusione friburghese conobbe, come la gran parte dei lavori husseriani, una genesi piuttosto tormentata. In vista della conferenza Husserl aveva infatti iniziato a raccogliere materiale fin dall'inverno 1916-17, preparando due saggi, l'uno intitolato *Phänomenologie und Psychologie*, l'altro *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, con i quali erano delineati i caratteri essenziali della fenomenologia (Volonté, 2000, p. 7). Progettati in vista di una (mai avvenuta) pubblicazione nelle "Kant-Studien", i due saggi dovevano innanzitutto servire da introduzione generale alla fenomenologia, per un pubblico che fosse dotato di una adeguata cultura filosofica, ma che non avesse ancora piena familiarità con i temi della nuova disciplina. L'intento propedeutico trovava conferma nello stile della esposizione, nella quale è quasi assente il ricorso a termini come "noesi", "noema" ecc., che pure, a partire dalla pubblicazione del primo volume delle *Ideen*, facevano ormai parte dello specifico lessico fenomenologico.

Entrambi i lavori tuttavia si proponevano anche di affermare il carattere di novità e di originalità della fenomenologia di fronte alle interpretazioni che di essa erano state proposte da psicologi o da psicologi-filosofi come August Messer e come Thomas Elsenhans<sup>2</sup>. In opposizione alle letture in chiave psicologistica della fenomenologia, Husserl si impegnava in una chiarificazione dei presupposti metodologici della nuova disciplina, preoccupandosi soprattutto di sottolineare il carattere *antinaturalistico* dello studio fenomenologico dei processi mentali. Proprio il *naturalismo*, già al centro della critica sviluppata in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, il celebre saggio apparso sulla rivista "Logos" nel 1911, costituiva il principale referente polemico tanto di *Phänomenologie und Psychologie* quanto di *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. La discussione del rapporto fra metodo fenomenologico e metodo psicologico, e la precisazione degli

2. August Messer, allievo di Oswald Külpe, aveva sviluppato la propria critica alla fenomenologia soprattutto in due articoli: Messer (1912; 1914). La polemica di Theodor Elsenhans, filosofo di ispirazione kantiana, è contenuta in Elsenhans (1915). Per una prima ricostruzione della controversia cfr. Nenon, Sepp (1987, pp. XVII-XXVI) e Volonté (2000, pp. 21-41).

elementi di distinzione del primo rispetto al secondo, erano parte di una più generale critica della “naturalizzazione” della teoria della conoscenza e della filosofia, che soprattutto a partire dagli anni successivi alla pubblicazione delle *Logische Untersuchungen* aveva costituito un motivo costante della riflessione husseriana (si veda in proposito Wetz, 2003, pp. 43-8).

Con i due saggi preparati per le “Kant-Studien” la prolusione friburghese mostra una diretta continuità tematica e una evidente affinità stilistica. Rivolta a un pubblico di filosofi, ma non di fenomenologi di professione, la *Antrittsrede* si propone di esporre in forma chiara e accessibile la novità rappresentata, soprattutto sul piano metodologico, dalla fenomenologia in quanto «scienza dei puri fenomeni». L’oggetto della fenomenologia non è caratterizzato ricorrendo a particolari tecnicismi, ma attraverso un uso estensivo del termine «fenomeno», tale cioè da comprendere tutto ciò che «si presenta alla coscienza con certe determinazioni e secondo i modi mutevoli del suo presentarsi» (*infra*, p. 56). Una definizione di questo tipo non aggiunge molto in realtà a quanto già il primo volume delle *Ideen* aveva chiarito, parlando di una duplice direzione dell’indagine fenomenologica, l’una, «noetica», rivolta ai vissuti, l’altra, «noematica», avente per oggetto i loro correlati intenzionali. Semmai, il breve scritto del 1917 può offrire ulteriore conferma di quanto sia probabilmente riduttiva l’interpretazione che intende riconoscere nella fenomenologia esclusivamente la scienza degli *Erlebnisse* intenzionali, trascurando il fatto che l’analisi dell’oggetto intenzionale dell’atto ne costituisce l’altro tema fondamentale, se non addirittura prevalente<sup>3</sup>.

L’intento dell’*Antrittsrede* non è però quello di addentrarsi in una disamina approfondita del carattere noetico-noematico della ricerca fenomenologica, ma di ribadirne, attraverso la distinzione fra *oggetti* e *fenomeni*, l’impostazione antinaturalistica. Con la «riduzione fenomenologica» viene «messa in parentesi» la realtà del «mondo oggettivo» che ogni scienza positiva, psicologia compresa, continuamente presuppone, per attenersi esclusivamente a ciò che, in quanto fenomeno, si manifesta alla coscienza. Proprio in questo consiste la «radicale esclusione della natura» dall’ambito di indagine della fenomenologia: attraverso il metodo riduttivo essa si propone come un esempio di analisi non naturalistica della dimensione psichica, come un tipo di ricerca nella quale i vissuti di coscienza sono studiati indipendentemente dalle loro connessioni con la base fisico-corporea. «Riflessione pura» e *introspezione* psicologica sono due esperienze radicalmente distinte: la prima è un esempio di esperienza immanente di puri fenomeni di coscienza, la seconda è una esperienza trascendente, con

3. Per una discussione critica di questa tesi interpretativa, affermatasi soprattutto in ambito analitico, cfr. Lanfredini (2003).

la quale i fenomeni psichici vengono esaminati in quanto oggetti naturali, nelle loro connessioni causali con la realtà corporea (cfr. *infra*, pp. 58-60).

Il rapporto con la nuova psicologia sperimentale si presenta quindi, anche nell'*Antrittsrede*, in termini quasi esclusivamente polemici e ciò non si spiega soltanto sulla base di motivi interni allo sviluppo del pensiero husserliano, ma anche tenendo conto delle particolari modalità di affermazione e diffusione della psicologia sperimentale nell'ambiente culturale tedesco. Di una disciplina cioè che, ottenuta una iniziale legittimazione istituzionale proprio in ambito filosofico, si trovava ai primi anni del Novecento al centro di una polemica da parte della comunità dei filosofi, i quali rivendicavano in vario modo la necessità di tornare a uno studio delle questioni gnoseologiche, che fosse più genuinamente filosofico. Le *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* di Dilthey (che risalgono però agli ultimi anni dell'Ottocento), la *Philosophie als strenge Wissenschaft* di Husserl, e *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts* di Windelband sono testi fra i più rappresentativi della reazione filosofica allo sviluppo della psicologia sperimentale e alle ingerenze di quest'ultima nella teoria della conoscenza. Tale reazione culminò nel 1912, allorché un numero consistente di professori universitari tedeschi si fece promotore di un «manifesto antipsicologi», fra i cui firmatari figurava lo stesso Husserl, il cui scopo era limitare la possibilità per gli psicologi di accedere a cattedre di filosofia<sup>4</sup>.

La prevalente impostazione polemica della prolusione di Friburgo sarà in parte superata quando, soprattutto in scritti e in corsi degli anni Venti<sup>5</sup>, interesse di Husserl non sarà soltanto quello di rivendicare, in diretta contrapposizione a strategie «riduzionistiche» manifestatesi nella comunità degli psicologi, l'autonomia dell'ambito di ricerca della fenomenologia, ma anche di chiarire il contributo che la fenomenologia avrebbe potuto recare alla fondazione scientifica della psicologia. Il ripensamento del rapporto fenomenologia-psicologia andrà di pari passo con la rinnovata riflessione sul metodo fenomenologico che condurrà Husserl a distinguere in maniera sempre più consapevole una dimensione eidetica e una trascendentale della riduzione. Alcuni scritti degli anni Venti (ma ciò avveniva in parte già nel primo volume delle *Ideen*: cfr. Husserl, 1976, pp. 142-4, trad. it. pp. 181-3) riconosceranno la possibilità di parlare di un «doppio significato» della fenomenologia, che si presenta da un lato come «fenomenologia psicologica» (più spesso denominata «psicologia

4. Si vedano in proposito Kusch (1995, pp. 190-203) e Toccafondi (2000, pp. 27-32).

5. Cfr. ad esempio il corso sulla *Phänomenologische Psychologie*, la voce *Fenomenologia* preparata nel 1927 per l'*Encyclopaedia Britannica* e le *Conferenze di Amsterdam* del 1928. I testi sono disponibili in Husserl (1995, rispettivamente alle pp. 3-222, 237-99 e 302-49).

fenomenologica») e, dall'altro, come «fenomenologia trascendentale». La prima svolge la funzione di fondamento della psicologia empirico-sperimentale, la seconda si configura come vera e propria «filosofia prima» (Husserl, 1995, p. 303).

Se, in quanto scienza eidetica, la psicologia fenomenologica sviluppa un'analisi delle forme tipiche dei vissuti intenzionali, fornendo così il fondamento razionale a priori della psicologia empirica, essa resta legata tuttavia al punto di vista «ingenuo» delle scienze positive (ivi, pp. 325-7). Il passaggio alla fenomenologia trascendentale si compie nel momento in cui viene esplicitamente affrontato il problema della *trascendenza* dell'oggetto, quando cioè viene impostata un'indagine che non si limita a una descrizione delle forme eidetico-a priori dei vissuti intenzionali e dei loro correlati, ma si impegna in un'analisi delle modalità di costituzione degli oggetti esterni alla coscienza (ivi, p. 289, trad. it. p. 161). Ciò non toglie peraltro che psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale siano strettamente correlate, tanto che fra le funzioni della prima figura anche quella di costituire una «propedeutica», in grado di preparare l'accesso alla dimensione trascendentale (cfr. ad esempio ivi, p. 344).

Il rapporto fenomenologia-psicologia si farà dunque, soprattutto a partire dagli anni Venti, assai più complesso: se da un lato verrà riaffermata la distinzione della fenomenologia, ormai pienamente riconosciuta nella sua funzione trascendentale-costitutiva, dalla psicologia, dall'altro la «scoperta» della psicologia fenomenologica consentirà di affrontare il problema della fondazione della psicologia empirica e di riconoscere, accanto agli elementi di distinzione, la correlazione esistente fra dimensione psicologica e dimensione fenomenologica. Da prevalente (se non esclusivo) obiettivo polemico, la psicologia, sia pure nella forma di una psicologia fenomenologica, si trasformerà in una disciplina che rivestirà una importanza decisiva, poiché fornirà una nuova «via» alla fenomenologia trascendentale<sup>6</sup>.

Di questo sviluppo teorico, che porterà Husserl nella *Krisis* a riconoscere nella psicologia «il vero *campo delle decisioni* [...] in quanto, anche se in un atteggiamento diverso e quindi con compiti diversi, essa ha come tema la soggettività universale» (Husserl, 1954, p. 212, trad. it. p. 232), non troviamo traccia nella prolusione friburghese, se si esclude un fugace riferimento alla «estrema importanza della fenomenologia pura per una corretta fondazione della *psicologia*» (*infra*, p. 63). Vi troviamo

6. Per una discussione delle differenti «vie» della riduzione cfr. Boehm (1968, pp. 186-216) e Bernet, Kern, Marbach (1992, pp. 91-103). Si vedano inoltre, sul rapporto fenomenologia-psicologia, Ströker (1987, pp. 94-114) e Donise (2003).

però un richiamo, sia pure indiretto, alla necessaria *eideticità* dell'indagine fenomenologica, pena l'impossibilità per essa di costituirsi come scienza e, soprattutto, il riconoscimento di quanto la fenomenologia eidetica sia debitrice nei confronti del modello matematico.

Certamente, l'importanza della matematica per la definizione del metodo fenomenologico non deve essere sopravvalutata, dal momento che, già nel primo volume delle *Ideen*, Husserl aveva tenuto a precisare i profondi elementi di distinzione che sussistono fra eidetica matematica e eidetica fenomenologica, sostenendo l'impossibilità per la seconda di configurarsi come eidetica «deduttiva» o «esatta» (cfr. soprattutto Husserl, 1976, pp. 133-41, trad. it. pp. 171-80). Alcune affermazioni contenute nell'*Antrittsrede* mostrano tuttavia quanto abbia influito sulla fenomenologia eidetica una ben definita ipotesi filosofica riguardante l'oggetto e i metodi di indagine della conoscenza matematica.

«Proprio come l'analisi pura non tratta di cose reali e della loro reale grandezza, – si legge nella parte conclusiva – ma indaga le leggi relative all'essenza della grandezza in generale, oppure come la geometria pura non è vincolata alle forme osservate in una reale esperienza, ma esamina, nella fantasia geometrica liberamente costruttiva, le possibili forme e le loro possibili trasformazioni e stabilisce le loro leggi essenziali, *esattamente in questo modo* la fenomenologia pura vuole esplorare il *regno della coscienza pura e dei suoi fenomeni* non secondo l'esistenza fattuale, ma secondo possibilità e leggi pure» (*infra*, p. 63).

Pur presentandosi con i caratteri specifici di una scienza *descrittiva* e non deduttiva, l'eidetica fenomenologica non è priva di legami con il modello matematico, poiché la sua definizione è avvenuta avendo come punto di riferimento una concezione “ontologica” della matematica, intesa come scienza della “possibilità delle cose”, che si ispira alla tradizione razionalistica leibniziano-wolffiana, presente a Husserl soprattutto attraverso l'opera del logico e matematico boemo Bernard Bolzano.

### Nota bibliografica

- BERNET R., KERN I., MARBACH E. (1992), *Edmund Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, il Mulino, Bologna.
- BOEHM R. (1968), *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag.
- DONISE A. (2003), *Introduzione*, in E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia* (1916), trad. it. di A. Donise, Filema, Napoli, pp. 5-40.
- ELSENHANS TH. (1915), *Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie*, in “Kant-Studien”, 20, pp. 224-75.
- HUSSERL E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in W. Biemel (Hrsg.), *Husserliana*, vol. vi, M. Nijhoff, Den Haag (trad. it.

- La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1987).
- ID. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in K. Schuhmann (Hrsg.), *Husserliana*, vol. III/1, M. Nijhoff, Den Haag (trad. it. *Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, vol. I, Einaudi, Torino 2002).
- ID. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in Th. Nenon, H. R. Sepp (Hrsg.), *Husserliana*, vol. xxv, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster.
- ID. (1995), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, in W. Biemel (Hrsg.), *Husserliana*, vol. IX, Kluwer, Dordrecht-Boston-London (trad. it. parziale in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1999).
- KUSCH M. (1995), *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London-New York.
- LANFREDINI R. (2003), *La fenomenologia come scienza di oggetti inesatti*, in "Rivista di estetica", 43, pp. 100-8.
- MESSER A. (1912), *Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie*, in "Archiv für die gesamte Psychologie", 22, pp. 117-29.
- ID. (1914), *Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie (Zweiter Aufsatz)*, in "Archiv für die gesamte Psychologie", 32, pp. 52-67.
- NENON TH., SEPP H. R. (1987), *Einleitung*, in Husserl (1987), pp. XI-XXXIX.
- STRÖKER E. (1987), *Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl*, in Ead., *Phänomenologische Studien*, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 94-114.
- TOCCAFONDI F. (2000), *Il tutto e le parti. La Gestaltpsychologie tra filosofia e ricerca sperimentale (1912-1922)*, Franco Angeli, Milano.
- VOLONTÉ P. (2000), *La fenomenologia tra psicologia e critica della conoscenza. Introduzione*, in Id. (a cura di), E. Husserl. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano 2000, pp. 5-41.
- WETZ F. J. (2003), *Edmund Husserl*, trad. it. di V. Ghironi, il Mulino, Bologna.

La fenomenologia pura, il suo ambito di ricerca e il suo metodo.  
(*Prolusione di Friburgo 1917*)

di Edmund Husserl

Illustrissima assemblea, onorati colleghi, cari compagni di studi!

L'epoca storica nella quale il destino ha posto noi e il nostro lavoro di tutta una vita è, in ogni campo nel quale opera la vita spirituale dell'umanità, un'epoca di intense trasformazioni. Ciò che attraverso le fatiche e le lotte delle generazioni passate era giunto a maturazione costituendo un'unità armonica, ciò che in ogni sfera culturale appariva come stile duraturo,

come metodo e norma ormai consolidati, è ora di nuovo in movimento. Si cercano nuove forme, nelle quali la ragione, ancora insoddisfatta, possa liberamente svilupparsi. Così avviene nella politica, nella vita economica, nella tecnica, nelle belle arti e, non da ultimo, anche nelle scienze. Com'è completamente mutato, in pochi decenni, l'aspetto delle stesse scienze matematico-naturali, questi antichi modelli di perfezione teoretica!

Anche la filosofia si inserisce in questo quadro. In essa, le forme nelle quali si erano profuse energie dopo il crollo della filosofia hegeliana erano essenzialmente quelle di una rinascita; quelle dunque di un recupero e di un perfezionamento critico di filosofie che, nel loro metodo e nel loro contenuto teorico essenziale, erano creazioni di grandi pensatori del passato.

Negli ultimi tempi, a fronte di questa produttività secondaria delle filosofie della rinascita si è affermata di nuovo l'esigenza di una filosofia del tutto originale, di una filosofia che, attraverso la chiarificazione radicale del senso e dei motivi della problematica filosofica, cerchi di giungere fino al terreno originario, sul quale tali problemi devono trovare una soluzione autenticamente scientifica.

È nata una nuova scienza filosofica fondamentale, la fenomenologia pura. È una scienza di tipo assolutamente nuovo e di estensione infinita. Essa non è inferiore per rigore metodologico a nessuna delle scienze moderne. Tutte le discipline filosofiche trovano nella fenomenologia la propria radice, soltanto il suo sviluppo conferisce loro la vera forza. Essa soltanto rende possibile la filosofia come scienza rigorosa. – Proprio della fenomenologia pura intendo parlare in questa sede: del suo ambito di indagine e della particolarità del suo metodo, che sono all'inizio preclusi a un punto di vista ancora orientato secondo l'atteggiamento naturale.

La fenomenologia si proclama scienza dei puri fenomeni. Bisogna innanzitutto rendere esplicito il concetto di fenomeno, che è determinante in questo caso e che d'altronde ha già fatto la sua comparsa nel XVIII secolo, sia pure con varie denominazioni e senza essere chiarito.

Partiamo dalla necessaria correlazione fra oggetto, verità e conoscenza – usando questi termini nel senso più ampio possibile. A ogni oggetto corrisponde da un lato un sistema idealmente chiuso di verità valide per esso e, dall'altro, un sistema ideale di possibili atti conoscitivi, per mezzo dei quali questo oggetto e le verità a esso relative sarebbero dati a un soggetto conoscente. Consideriamo questi atti. Al più basso livello conoscitivo essi sono atti dell'esperienza, o, parlando più in generale, dell'intuizione che afferra l'oggetto nell'originale.

Qualcosa di simile vale chiaramente per tutti i tipi di intuizioni e di altre rappresentazioni, anche se hanno il carattere di semplici presentificazioni, che (come ricordi, intuizioni raffigurative o rappresentazioni simboliche)

non hanno coscienza dell'elemento intuito in quanto presente in carne e ossa, ma in quanto ricordato, presentificato nell'immagine o attraverso indicazioni simboliche e simili, e anche se, inoltre, la valutazione della realtà dell'elemento intuito è come sempre variabile. Anche le intuizioni fantastiche sono pertanto, in se stesse, intuizioni di oggetti e racchiudono in sé “fenomeni di oggetti”, che in questo caso non si caratterizzano certo come reali. Affinché sia possibile in generale una conoscenza superiore, teoretica, gli oggetti relativi all'ambito in questione devono essere intuiti nell'originale, per esempio è necessario che, prima di qualsiasi teoria che li riguarda, gli oggetti naturali siano esperiti. L'esperienza comporta una coscienza che intuisce qualcosa e che ne valuta la realtà, che è in se stessa coscienza dell'oggetto naturale in questione, cioè di ciò che l'oggetto è in originale, in quanto esistente in carne e ossa. La stessa cosa può essere espressa dicendo che in generale non vi sarebbero oggetti per il soggetto conoscente, se non gli si “manifestassero”, se il soggetto conoscente non ne avesse alcun “fenomeno”. Fenomeno significa in questo caso un certo contenuto, interno alla relativa coscienza intuitiva, che costituisce il substrato per il corrispondente giudizio di realtà.

Qualcosa di simile vale anche per i decorsi di diverse intuizioni, che convergono nell'unità della *coscienza continua* di un medesimo oggetto. I modi di datità dell'oggetto nelle singole intuizioni possono costantemente variare; per esempio, nel passaggio da una percezione a sempre nuove percezioni la “visione” sensibile dell'oggetto può risultare sempre nuova: il modo sempre diverso in cui esso “si manifesta” a ogni avvicinamento o allontanamento, a ogni rotazione dall'alto e dal basso, da destra e da sinistra. Tuttavia, nel percorrere tali serie percettive con le loro mutevoli immagini sensibili, non abbiamo la coscienza intuitiva di una molteplicità mutevole, bensì di un medesimo oggetto che semplicemente si presenta in modo mutevole. Detto in altri termini: ogni manifestazione di molteplicità fenomeniche è attraversata, e nella pura immanenza della coscienza, da una *unità fenomenica*, da un “fenomeno” unitario. Dalla particolarità di tale stato di cose si comprende la tendenza naturale del concetto di fenomeno a mutare di significato. Si definisce “fenomeno” non soltanto l'unità intuitiva che lo attraversa, ma anche i molti mutevoli modi del suo manifestarsi, per esempio i punti di vista prospettici sulla cosa, continuamente soggetti a mutamento.

L'estensione di questo concetto si amplia ulteriormente, se consideriamo le funzioni conoscitive superiori, i multiformi atti e contesti della conoscenza referenziale, associativa, concettuale, teoretizzante. Ognuno di questi atti è inoltre, a sua volta, coscienza di un oggetto pensato secondo questa o quella caratteristica, per esempio come elemento di una connessione, come soggetto oppure come oggetto di una relazione e così

via. D'altra parte, i singoli atti si legano assieme nell'unità di *una* coscienza che costituisce in sé *una* oggettualità sintetica, per esempio uno stato di cose predicativo o una connessione teoretica, esprimibile linguisticamente in proposizioni come: l'oggetto ha questa o quella proprietà, è un tutto costituito da queste e quelle parti, dalle relazioni A deriva la relazione B e così via. Ogni formazione oggettuale sintetica di questo tipo è quindi data alla coscienza attraverso tali atti composti che si uniscono per formare una superiore unità di coscienza, e precisamente attraverso fenomeni costituiti nell'immanenza dell'atto, che fungono a loro volta da sostrato per differenti giudizi come: verità certa, oppure probabilità, possibilità e così via.

Il concetto di fenomeno si applica inoltre anche ai mutevoli modi della coscienza, per esempio ai modi della chiarezza e della non chiarezza, della visione evidente e della sua assenza, con i quali una stessa relazione o connessione, uno stesso stato di cose, una stessa connessione logica e simili, possono essere dati ogni volta alla coscienza.

Riassumendo: il primo e originario concetto di fenomeno si riferiva alla sfera limitata delle realtà date sensibilmente, con le quali la natura si manifesta nella percezione. Esso si estendeva in modo naturale a ogni elemento rappresentato sensibilmente in quanto tale, quindi anche alla sfera delle oggettualità sintetiche date alla coscienza attraverso sintesi della coscienza referenziale e associativa, con i loro modi di datità; comprendeva inoltre tutti i modi della datità cosciente, ed infine includeva l'intero regno della coscienza in generale con tutte le forme della coscienza e con tutti i contenuti che si possono presentare come immanenti. Ho detto, con *tutti* i tipi di coscienza: compreso quindi anche ogni sentire, desiderare, volere con i loro "contenuti" immanenti. Questa estensione del concetto diventa facilmente comprensibile considerando che anche gli atti del sentimento e della volontà hanno in se stessi il carattere della coscienza di qualcosa e che grandi categorie di oggetti, come tutti gli oggetti culturali, tutti i valori, i beni, le opere sono *come tali* esperibili oppure ulteriormente comprensibili e rappresentabili, soltanto attraverso il coinvolgimento della coscienza emotiva e volitiva. Ad esempio, nessun oggetto della categoria "opera d'arte" potrebbe presentarsi nel mondo rappresentativo di un essere, che fosse privo di ogni sentimento estetico (che, per così dire, fosse cieco dal punto di vista estetico).

Con la chiarificazione del concetto di fenomeno otteniamo una prima rappresentazione di una fenomenologia generale, che sarebbe quindi una scienza dei fenomeni oggettuali di ogni tipo, la scienza di ogni tipo di oggetto, inteso semplicemente come qualcosa che si presenta alla coscienza con certe determinazioni e secondo i modi mutevoli del suo presentarsi. Essa dovrebbe pertanto indagare in che modo qualcosa di percepito, di ricordato, di fantasticato, di rappresentato in immagine, di simbolizzato si

manifesta come tale, cioè secondo le donazioni di senso e le caratterizzazioni, che intrinsecamente si compiono attraverso il percepire, il ricordare, il fantasticare, il rappresentare in immagine e così via. Naturalmente la fenomenologia dovrebbe indagare anche come ciò che è collegato si manifesta in quanto tale nell'attività del collegare, il disgiunto nel disgiungere, il predicato nel predicare, e come ogni pensare “contiene” in sé fenomenicamente il pensato; come l'elemento giudicato si manifesta in quanto tale nel giudizio estetico, la forma nell'attività formatrice e così via. Essa vuole stabilire ciò che si può affermare a riguardo, con una validità teoretica generale. Ovviamente le ricerche devono però riferirsi anche alla natura intrinseca della percezione, del ricordo e di ogni altra rappresentazione, del pensare, del giudicare, del volere e dell'agire in se stessi, cioè questi atti devono essere presi così come si presentano alla riflessione intuitiva immanente. Detto in termini cartesiani: le ricerche riguarderanno tanto il *cogito* in se stesso, quanto il *cogitatum qua cogitatum*. Ovviamente l'uno e l'altro sono, nel modo di essere come nella ricerca, inscindibilmente connessi.

Se questi sono i temi della fenomenologia, essa può allora chiamarsi anche scienza della coscienza in generale e della coscienza pura in quanto tale.

Per una più precisa caratterizzazione di questa scienza e del suo metodo introduciamo innanzitutto una semplice distinzione, quella fra fenomeni e oggetti (*Objekte*) nel senso pregnante del termine. Parlando in termini logici generali, un qualunque soggetto di predicationi vere è un oggetto. In questo senso dunque anche ogni fenomeno è un oggetto. Ma all'interno di questo concetto molto ampio di oggetto, e in particolare all'interno del concetto di “oggetto individuale”, vi è opposizione fra *oggetti* e *fenomeni*. Sono oggetti (*Objekte*) ad esempio tutti gli oggetti naturali, quelli esterni alla coscienza. Essi sono certo rappresentati e posti come reali nella coscienza; ma così straordinaria è la coscienza nel fare esperienza e nel conoscere, che essa dà ai suoi fenomeni interni il significato di manifestazioni di oggetti esterni alla coscienza e conosce questi oggetti “esterni”, attraverso processi che portano a conoscenza tale significato. Chiamiamo pertanto oggetti in senso proprio quelli che in sé non sono né vissuti di coscienza, né loro elementi costitutivi immanenti.

In questo modo due diversi tipi di scienze si pongono in aperto contrasto: da un lato la scienza della coscienza in se stessa, la fenomenologia, dall'altro la totalità delle scienze “oggettive”. Agli oggetti di queste scienze contrapposte, oggetti che sono chiaramente correlati gli uni agli altri, corrispondono due tipi fondamentalmente diversi di esperienza e quindi di intuizione in generale: l'esperienza *immanente* e l'esperienza *oggettiva*, chiamata anche esperienza “esterna” o trascendente. L'esperienza imma-

nente consiste nel puro e semplice sguardo intuitivo della riflessione, che coglie coscienza e oggetto della coscienza in quanto tale, assolutamente come è in se stesso. Per esempio un piacere o un desiderio che provo entra a far parte della mia esperienza attraverso un semplice sguardo retrospettivo e attraverso di esso è dato in modo assoluto. Cosa significhi questo “assoluto”, lo mostra la seguente opposizione: di una cosa esterna possiamo fare esperienza soltanto per il fatto che si manifesta a noi in questo o in quell’adombramento sensibile, mentre un piacere non ha alcuna manifestazione mutevole, nessuna prospettiva o “punto di osservazione”, come se potesse essere visto da sopra e da sotto, da vicino e da lontano. Non è affatto qualcosa di esterno alla coscienza, che innanzitutto debba manifestarsi attraverso i *suoi diversi* fenomeni, ma è esso stesso coscienza.

A ciò si lega il fatto che quanto è dato nella riflessione immanente è indubbiamente nella sua esistenza, mentre per l’oggetto esperito nell’esperienza “esterna” sussiste sempre la possibilità che esso risulti, nel passaggio a nuove esperienze, un oggetto ingannevole, illusorio.

Esperienza immanente e trascendente sono tuttavia connesse in modo particolare: mutando liberamente atteggiamento possiamo passare dall’una all’altra. Nell’atteggiamento *naturale* ad esempio facciamo esperienza di processi naturali, siamo rivolti a essi, li osserviamo, li descriviamo, li determiniamo. Contemporaneamente scorrono nella nostra coscienza esperiente e teoretizzante atti coscienti di diverso tipo, con contenuti immanenti che mutano costantemente. Le cose che sono coinvolte in quei processi si manifestano con aspetti che continuamente si trasformano, le loro forme si adombrano in determinati modi prospettici, i dati sensibili dei differenti organi di senso vengono compresi in modi determinati, per esempio come colorazioni unitarie delle forme esperite oppure come calore che da esse si irradia, le qualità sensibili vengono riferite attraverso una comprensione causale a circostanze reali e così via. Tutte queste donazioni di senso si compiono nella coscienza in determinate serie di vissuti che fluiscono in essa. Tuttavia, colui che si trova nell’atteggiamento naturale non ne sa nulla. Egli compie atti di esperienza, di relazione, di connessione, ma mentre li compie ciò che si trova nella direzione del suo sguardo non sono gli atti in se stessi, bensì gli oggetti che per loro tramite sono dati alla coscienza.

D’altra parte, egli può sempre trasformare il suo punto di vista naturale in quello della riflessione fenomenologica, può fare della coscienza fluente del momento, e in generale del mondo infinitamente multiforme dei fenomeni, il tema delle sue osservazioni mirate, delle sue descrizioni e ricerche teoriche, in breve delle ricerche che chiamiamo fenomenologiche.

A questo punto sorge tuttavia la questione che può essere indicata come una delle più decisive nell’attuale situazione della filosofia. Ciò che

prima è stato descritto come riflessione immanente non è forse del tutto identico all'esperienza psicologica, interna? Non è allora la psicologia la sede più idonea per l'indagine della coscienza con tutti i suoi fenomeni? Per quanto la psicologia non abbia intrapreso fino ad ora una ricerca sistematica sulla coscienza, per quanto abbia ciecamente trascurato tutti i problemi radicali delle donazioni di senso oggettuali che si compiono nell'immanenza della coscienza, sembra ovvio tuttavia che tali ricerche rientrino nell'ambito della psicologia e debbano anzi essere, per essa, fondamentali.

Soltanto con la risposta a questi interrogativi giungerà a compimento l'idea di una fenomenologia *pura*, che come tale si separerà nettamente dalla psicologia in generale e, in particolare, dalla psicologia descrittiva dei fenomeni di coscienza. Solo con questa separazione si conclude definitivamente la secolare controversia sullo "psicologismo" – una controversia, che in realtà riguarda niente meno che il vero metodo filosofico e la fondazione di una filosofia come scienza autentica e rigorosa.

Cominciamo con l'enunciare la seguente proposizione: la fenomenologia pura è la scienza della coscienza pura. Ciò significa che la fenomenologia attinge esclusivamente alla pura riflessione, che come tale esclude ogni tipo di esperienza esterna, quindi anche ogni posizione di oggetti esterni alla coscienza. La psicologia invece è scienza della *natura* psichica e, pertanto, della coscienza in quanto natura, cioè in quanto evento reale del mondo spazio-temporale. Essa attinge all'esperienza *psicologica*, che è un'appercezione nella quale riflessione immanente ed esperienza esterna sono collegate. Più precisamente, nell'esperienza psicologica lo psichico è dato in quanto evento in connessione con la natura. Per la psicologia, che è scienza naturale della vita psichica, i vissuti di coscienza sono vissuti di esseri animati, correlati (*Annexe*) causalmente di corpi animati. Certamente anche lo psicologo ha bisogno della riflessione per portare a datità empirica i vissuti di coscienza. Ma questa riflessione non è più una riflessione pura, giacché proprio con la comprensione oggettiva dei vissuti in quanto realmente appartenenti a corpi animati si stabilisce un nesso fra riflessione ed esperienza esterna. La coscienza esperita psicologicamente non è quindi una coscienza pura: attraverso l'interpretazione oggettiva diviene essa stessa qualcosa di trascendente, diviene propriamente un evento del mondo spaziale, che si manifesta alla coscienza come trascendente.

Il fatto fondamentale è che, a fronte dell'esperienza psicologica, si dà anche un intuire interno alla pura riflessione, la quale esclude tutte le datità dell'atteggiamento naturale, quindi l'intera natura. La coscienza è assunta semplicemente in se stessa e secondo i suoi contenuti interni, e con essa non è posto alcun essere che la trascenda. Soltanto ciò che è dato attraverso

la pura riflessione viene tematizzato, assolutamente come è dato in essa, con tutti i momenti e le connessioni essenziali immanenti.

Già Descartes era giunto vicino alla scoperta della sfera fenomenologica pura. Ciò era avvenuto nella sua famosa e fondamentale meditazione, rimasta però in sostanza inefficace, culminante nel tante volte citato *ego cogito, ego sum*. Una revisione del suo metodo, una sua purificazione e una conseguente attuazione che prescinda dalle finalità di Cartesio conduce alla cosiddetta *riduzione fenomenologica*, che è il metodo per purificare radicalmente l'ambito della coscienza fenomenologica, preservandola da ogni intrusione di realtà oggettive. Riflettiamo: la natura, l'universo delle oggettività spazio-temporali ci sono dati costantemente; ci appaiono continuamente, nell'atteggiamento naturale costituiscono da sempre l'ambito delle nostre ricerche scientifico-naturali e delle nostre finalità pratiche. Ma nulla ci impedisce di mettere fuori gioco, per così dire, ogni credenza nella realtà, nel momento stesso in cui la viviamo. Parlando in termini molto generali, appartiene infatti all'essenza di ogni credenza, di ogni convinzione anche evidente, di lasciarsi privare in certo modo della propria forza. Cosa questo significhi possiamo impararlo ogni volta che, di fronte a obiezioni, ci proponiamo di esaminare, o eventualmente difendere e fondare su nuove basi una nostra convinzione. Può darsi che non nutriamo alcun dubbio su di essa. Tuttavia ovviamente modifichiamo, per l'intera durata dell'esame, il nostro atteggiamento verso tale convinzione. Pur senza abbandonarla del tutto, per così dire non prendiamo parte a essa; rinunciamo ad ammettere come verità ciò che essa poneva semplicemente come vero. Durante l'esame questa verità rimane in questione, deve rimanere in sospeso. Ora, nel nostro caso, quello di una riflessione fenomenologica pura, non intendiamo porre in questione ed esaminare la nostra credenza nelle realtà esterne alla coscienza. Possiamo tuttavia effettuare, e in completa libertà, una simile messa fuori gioco di quella coscienza di realtà, attraverso la quale l'intera natura è per noi data come esistente. Ci riproponiamo quindi, e certamente al solo scopo di ottenere il dominio della coscienza pura e di acquisirlo in modo puro, di non assumere alcuna credenza empirica oggettiva, né di fare il minimo uso di assunzioni derivate dall'esperienza oggettiva. Resta fuori gioco pertanto la realtà dell'intera natura materiale, e quindi anche di ogni corporeità, compreso il mio corpo, che è quello del soggetto conoscente.

È chiaro che, di conseguenza, è posta fuori gioco anche ogni esperienza psicologica. Se infatti ci siamo preclusi assolutamente di trattare la natura e la corporeità in generale come una realtà data, viene meno di per sé ogni possibilità di porre un qualche vissuto di coscienza come evento legato al corpo, appartenente alla natura.

Cosa resta dopo questa esclusione radicale e metodica di ogni realtà oggettiva? La risposta è chiara. Se mettiamo fuori gioco ogni realtà di cui facciamo esperienza, ci resta tuttavia come dato indubitabile ogni fenomeno empirico. E così è per l'intero mondo oggettivo. Della *realità* del mondo oggettivo non ci è concesso fare uso, essa è per noi messa, per così dire, fra parentesi. Ma ciò che ci rimane è la totalità dei fenomeni del mondo, che lo sguardo della riflessione coglie nel loro assoluto essere in sé. Tutti i vissuti, infatti, attraverso i quali il mondo si costituisce in modo conforme alla coscienza, restano in sé ciò che erano. Essi non vengono in alcun modo modificati, nel loro specifico contenuto fenomenico, da quella messa fuori gioco della credenza nella realtà oggettiva, e nemmeno la riflessione ne è modificata, nella misura in cui coglie intuitivamente i fenomeni nella loro propria essenza: soltanto ora, anzi, essa ottiene la sua purezza e la sua compiuta unità. D'altronde anche ogni credenza oggettiva, quella basata sulla semplice esperienza come quella fondata sulla teoria empirica, non va perduta. In quanto vissuto, tale credenza diventa infatti nostro tema, così come è in se stessa e in ciò che in essa è contenuto, come senso e sostrato di ciò che è posto attraverso di essa. Ci rivolgiamo alla credenza, ne analizziamo i caratteri immanenti, seguiamo i suoi possibili contesti e in special modo i contesti fondazionali; studiamo nella riflessione pura ciò che accade nel passaggio alla intuizione riempiente, cosa rimane come senso presuntivo, quale effetto produce il riempimento intuitivo, quale trasformazione e arricchimento comporta la cosiddetta evidenza e come avviene ciò che è chiamato "raggiungimento della verità oggettiva attraverso l'evidenza". In questo modo, secondo il metodo della riduzione fenomenologica (quindi mettendo fuori gioco ogni credenza trascendente), possiamo assumere come tema ogni tipo di coscienza teoretica, valutativa, pratica, con tutte le oggettività che in essa si costituiscono. Queste ultime, inoltre, sono considerate oggettività solo in quanto correlati della coscienza, solo in relazione al contenuto e alla forma dei loro fenomeni, ricavabili dai relativi vissuti di coscienza e dalle loro connessioni. Cose della natura, persone e comunità di persone, forme e formazioni sociali, forme poetiche e artistiche, opere culturali di ogni tipo diventano così, in quanto correlati della coscienza, argomento per le indagini fenomenologiche: non quindi come realtà oggettive, modo in cui vengono trattate dalle corrispondenti scienze oggettive, bensì in riferimento alla coscienza che, dapprima in una confusa varietà di strutture coscienziali, costituisce tali oggettualità per il soggetto cosciente in questione. Dunque, la coscienza e ciò che è dato alla coscienza, l'infinita molteplicità dei tipi di coscienza e delle possibili sintesi di coscienza da un lato e l'infinità dei correlati intenzionali dall'altro: questo è ciò che ci rimane come campo della riflessione pura, una volta applicato il metodo della riduzione fenomenologica. Dal pericolo

di oltrepassare questo ambito ci preserva l'indice (*Index*) metodico che ogni credenza oggettiva che affiora alla coscienza ottiene immediatamente proprio grazie al metodo della riduzione fenomenologica, e che per così dire ci ammonisce: non prendere parte a queste credenze, non cadere nell'atteggiamento delle scienze oggettive, attenerti ai puri fenomeni! Questo indice esclude ovviamente in una sola volta le stesse scienze oggettive, compresa la psicologia. Con esso tutte le scienze si trasformano in "fenomeni di scienza" (*Wissenschaftsphänomene*), che come tali costituiscono grandi temi della fenomenologia. Ma non appena una qualunque proposizione oggettiva, fosse anche la verità più inconfutabile, viene assunta come verità valida e come premessa, il terreno della fenomenologia pura viene abbandonato. Ci poniamo allora su un terreno oggettivo e invece che di fenomenologia ci occupiamo di psicologia o di una qualunque altra scienza oggettiva.

Certamente questa assoluta esclusione della natura contrasta con i nostri modi abituali e più profondamente radicati di fare esperienza e di pensare. Ma proprio per questo è necessaria la piena consapevolezza della riduzione fenomenologica, se in generale deve essere possibile l'indagine sistematica della coscienza nella sua pura immanenza.

Ma veniamo ora a nuove riflessioni. È realmente possibile una fenomenologia pura come scienza, e in che modo? Dopo l'esclusione ci rimane la pura coscienza. Ci troviamo però in un flusso mai stabile di fenomeni che non ritornano mai. Anche se sono dati in modo indubbiamente nell'esperienza riflessiva, la semplice esperienza non è scienza. Come sarà possibile una scienza empirica, dal momento che il soggetto conoscente ha in realtà soltanto il proprio flusso fenomenico e ogni altro soggetto conoscente viene escluso, nella sua corporeità come nella sua esperienza vissuta? La scienza non può essere solipsistica. Essa deve valere per ogni soggetto che fa esperienza.

Se la scienza empirica fosse l'unico possibile tipo di scienza, saremmo di fatto in una situazione spiacevole. Rispondere alla questione sollevata porta infatti a problemi filosofici assai profondi e ancora irrisolti. La fenomenologia pura, però, non è stata fondata come scienza empirica e la purezza alla quale si richiama non è soltanto quella della riflessione pura, ma anche quel genere di purezza completamente diversa, che compare nei nomi di altre scienze.

Si parla in generale e in un senso ben preciso di matematica pura, di aritmetica pura, di geometria pura, di teoria pura del movimento e così via, scienze che, in quanto a priori, vengono contrapposte alle scienze empirico-induttive, per esempio alle scienze della natura. In questo senso le scienze pure o a priori sono prive di ogni affermazione sulla realtà empirica. Esse hanno invece a che fare, conformemente al loro senso, non

con realtà, ma con possibilità ideali e con leggi pure a esse relative. In contrapposizione a esse le scienze empiriche sono scienze della realtà fattuale (e di ciò che è dato attraverso l'esperienza).

Proprio come l'analisi pura non tratta di cose reali e della loro reale grandezza, ma indaga le leggi relative all'essenza della grandezza in generale, oppure come la geometria pura non è vincolata alle forme osservate in una reale esperienza, ma esamina, nella fantasia geometrica liberamente costruttiva, le possibili forme e le loro possibili trasformazioni e stabilisce le loro leggi essenziali, *esattamente in questo modo* la fenomenologia pura vuole esplorare il *regno della coscienza pura e dei suoi fenomeni* non secondo l'esistenza fattuale, ma secondo possibilità e leggi pure. Di fatto, una volta divenuti esperti nell'ambito della riflessione pura, non si può fare a meno di riconoscere che anche in questo caso le *possibilità* pure della coscienza sono sottoposte a leggi ideali. Così, per esempio, i fenomeni puri attraverso i quali un possibile oggetto spaziale si presenta alla coscienza hanno il loro sistema definito a priori di formazioni necessarie, al quale ogni coscienza conoscitiva è incondizionatamente legata, se deve essere in grado di intuire la spazialità. Pertanto l'idea di una cosa spaziale prescrive *a priori*, alla possibile coscienza di essa, una regola stabile, che può essere seguita intuitivamente e che ammette di essere concepita secondo concetti puri, in accordo con la tipica (*Typik*) delle forme fenomeniche. E la stessa cosa vale per ogni principale categoria dell'oggettualità. – L'espressione *a priori* non è quindi una copertura per alcune stravaganze ideologiche, ma ha precisamente lo stesso significato della “purezza” dell'analisi matematica o della geometria.

Certamente in questa sede non posso andare oltre l'esposizione di questa utile analogia. Nessuno, senza un faticoso lavoro, può ottenere una concreta e compiuta rappresentazione del carattere della ricerca matematico-pura e della ricchezza di conoscenze evidenti che attraverso di essa possono essere acquisite. Allo stesso modo si rende necessario, per la concreta comprensione della scienza fenomenologica, un lavoro di approfondimento, che nessuna caratterizzazione generale può sostituire in modo adeguato. L'utilità di questo lavoro è del tutto evidente, vista la particolare posizione della fenomenologia rispetto alla filosofia da un lato e alla psicologia dall'altro. Fin dall'inizio è chiara l'estrema importanza della fenomenologia pura per una corretta fondazione della *psicologia*. Se la coscienza in generale è sottoposta a leggi essenziali, in modo simile a come la spazialità è sottoposta a leggi matematiche, queste leggi essenziali devono essere feconde per l'indagine su ciò che è fattuale nella vita cosciente umana e animale.

Per ciò che concerne invece la *filosofia*, è sufficiente richiamare che *tutti i problemi teoretico-razionali*, quelli della cosiddetta *critica* della ra-

gione teoretica, valutativa, pratica, riguardano interamente *connessioni essenziali*, che intervengono fra oggettività teoretiche, assiologiche o pratiche da un lato e la coscienza dall’altro, nella quale esse si costituiscono in modo immanente. È facile dimostrare che soltanto sul terreno della coscienza pura fenomenologica e nell’ambito di una fenomenologia pura possono essere rigorosamente formulati, e quindi realmente risolti nella loro connessione sistematica, tutti i problemi teoretico-razionali. – Non un pensiero che si sviluppa a partire da concetti verbali, un gioco di costruzioni non intuitive, bensì una *ricerca che attinge intuitivamente* alle datità fenomenologiche può condurre la critica della ragione, e quindi tutta la filosofia, sulla via di una scienza rigorosa.

Per il momento, i filosofi preferiscono ancora criticare dall’alto anziché comprendere dall’interno e studiare. Essi si comportano spesso di fronte alla fenomenologia come due secoli fa Berkeley (che era peraltro un geniale filosofo e psicologo) di fronte alla novità rappresentata dalla fondazione del calcolo infinitesimale. Egli credeva di poter dimostrare, attraverso la sua critica logicamente acuta, ma esterna, che questa forma di analisi matematica fosse una stravaganza del tutto infondata, un vuoto gioco di insulse astrazioni. È del tutto fuori dubbio che anche la nuova e sommamente feconda fenomenologia supererà ogni resistenza e incomprensione e avrà anch’essa un grande sviluppo, come la matematica dell’infinitesimale, apparsa così insolita ai contemporanei, o come la fisica esatta che, a partire da Galilei, si è contrapposta alla geniale ma oscura filosofia rinascimentale della natura.

# Didattica della filosofia



# Al cuore della crisi. Le condizioni del risveglio del pensiero

di *Gloria Piccioli*\*

## *Abstract*

It is time to awaken and change direction, responding to Morin's invitation to grasp the meaning of our lives, which is clouded by misunderstandings and illusions. We need to ask ourselves some questions: what will enable us to reverse the sense of going, so consolidated and, in some ways, so comforting? What strategies, as people and as educators, should we adopt in order to make this awakening effective?

*Keywords:* Crisis, Thought, Reform, Education, Experience.

## **I. Breve nota introduttiva**

La riflessione che segue nasce dalla sollecitazione al «risveglio» che Edgar Morin (cfr. Morin, 2022) ci rivolge in un momento storico di grande disorientamento in cui il senso stesso della nostra vita è reso opaco da equivoci, illusioni, incantamenti. Ci siamo illusi di poter eliminare dalle nostre vite l'esperienza della sofferenza ma ci siamo ritrovati sempre più poveri dentro le nostre esistenze, sempre più impreparati ad affrontare il dolore e l'imprevisto; abbiamo perseguito il miraggio del benessere materiale ma abbiamo sperimentato il malessere esistenziale; abbiamo inseguito il successo concentrandoci quasi esclusivamente sulla dimensione competitiva della relazione e su quella performante di ogni azione ma ci siamo ritrovati sempre più soli, più vulnerabili e sconfitti.

E allora, è tempo di ridestarci, di ammettere che nel nostro andare così sicuro, forse anche un po' arrogante, forse qualcosa abbiamo sbagliato.

\* Docente di Filosofia e Scienze Umane presso il Liceo «Nolfi Apolloni» di Fano; Direttivo SFI Ancona; [piccioligloria@gmail.com](mailto:piccioligloria@gmail.com).

to. La dura esperienza della pandemia questo almeno ce l'ha insegnato. «Cambiiamo strada!»: è questo l'invito che Morin ci rivolge (cfr. Morin, 2020) mettendo a nostra disposizione quanto egli stesso ha imparato in un secolo di vita, pur con l'umile consapevolezza di non aver alcunché da insegnare ad alcuno (cfr. Morin, 2021). Qualcosa, tuttavia, ci insegna: richiama alla nostra mente che non si è mai pieni di vita abbastanza da esimerci dal preoccuparci per chi verrà dopo di noi. Non è un caso che, al termine del saggio *Svegliamoci!*, Morin ringrazi la sua compagna e sposa, Sabah, per aver avuto l'idea di un appello al risveglio delle coscienze, e Dorothée Cuneo per averlo incoraggiato, stimolato, incitato e criticato. Le ringrazia perché lo hanno aiutato a fare quello che doveva: parlare ora, nella complessità del presente, in vista di un futuro al quale giovi l'esperienza passata. Cominciamo, allora, con il porci delle domande: che cosa ci renderà capaci di invertire il senso dell'andare, così consolidato e, per certi versi, così confortante? Quali azioni, come persone e come educatori, potranno sostanziare e rendere efficace il risveglio?

## 2. Pensiero della crisi e crisi del pensiero

Partiamo dall'idea della crisi: che cos'è una crisi? In un sistema vivente è una perturbazione che colpisce più o meno gravemente la stabilità del sistema. Provoca il mancato funzionamento delle regolazioni che inibiscono o contrastano le devianze. Se le devianze si sviluppano, diventano tendenze sempre più potenti che minacciano sempre più in profondità l'organizzazione del sistema in crisi. Nei sistemi viventi (soprattutto sociali) le devianze portano a trasformazioni, progressioni, regressioni, addirittura rivoluzioni. Questa è la ragione per cui possiamo definire quello che stiamo vivendo un periodo di crisi.

È ancora Morin ad avvertirci: si tratta di una crisi estesa a tutti i settori, politico, economico, sanitario, tecno-scientifico. Con la pandemia, la crisi sanitaria mondiale ha provocato, infatti, un proliferare di crisi interdipendenti, interagenti tra loro e pervasive della totalità dell'esperienza umana (salute, relazione, lavoro, vita quotidiana, economia, politica). E, dunque, la crisi è arrivata al cuore dell'umanità ed è lì che la razionalità scientifica ha mostrato il suo volto irrazionale: il progresso della potenza umana è sfociato nell'impotenza di controllare le stesse proprie forze. E dunque, la crisi che caratterizza la nostra era antropologica è più radicale, insidiosa e nascosta di ogni altra forma di crisi perché è crisi del pensiero. La sua causa è, secondo Morin, la separazione delle conoscenze che risultano frammentate e chiuse, ciascuna in sé. Ma l'aspetto ancora più grave di un pensiero in crisi è che esso rinunci al sogno di una loro riunificazione, che la ritenga impossibile. E ciò, a causa di una visione *lineare e meccanica*.

*nicistica* del divenire che si basa sulla convinzione della previdibilità del futuro, grazie al calcolo che previene e blocca l'imprevisto. La verità è che la dimensione delle nostre vite, dei nostri sentimenti, di noi stessi, è la complessità, non riducibile al mero calcolo perché imprevedibile e, per certi versi, misteriosa. Ma un pensiero unilaterale e parziale è incapace di cogliere questa complessità della vita e delle sue variegate, molteplici manifestazioni; non sa leggerne le ambivalenze, le ambiguità, le contraddizioni. La nuova sfida per il pensiero è quella di smascherare il dominio del mito tecno-economico – cui è legata l'illusione della forza e dell'invincibilità – e di rendersi capace di dominare lo stesso dominio. Torna di straordinaria attualità la lezione di Pascal:

È pericoloso mostrare troppo all'uomo quanto egli sia uguale alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza. È anche pericoloso fargli troppo vedere la sua grandezza senza la sua basezza. È ancora più pericoloso lasciare che ignori l'una e l'altra. Ma è utilissimo prospettargli l'una e l'altra. Non bisogna che l'uomo creda di essere uguale alle bestie né agli angeli, né che ignori l'una cosa e l'altra, ma che conosca l'una e l'altra (Pascal, 1996, n. 418, p. 149).

Né occultare, né negare la dimensione della fragilità, dunque, perché essa è consustanziale alla vita stessa, e perché, come ci insegna Pascal, forza e debolezza, miseria e potenza afferiscono a una medesima realtà.

### **3. La riforma del pensiero: il ruolo dell'intenzionalità e il suo legame con la condotta umana**

Si tratta di sostituire principi che generano pensieri semplificatori e unilaterali, con principi che permettano di riconoscere, distinguere e riunire antagonismi complementari.

La vita, l'uomo, non obbediscono a un determinismo meccanicistico, ma a una dialettica di ordine e disordine, organizzazione e disorganizzazione. L'unità armonica del tutto, come avvertiva Eraclito, deriva dal mantenere vivo il conflitto tra gli opposti. Dovremmo riappropriarci della nostra dimensione bipolare, ci suggerisce Morin, e accettare che la ragione, nel suo esercizio, possa divenire folle; che la tecnica, nel suo perpetuarsi, possa divenire mitica; che la potenza, se esercitata senza coscienza, possa fare di noi degli impotenti.

Ci aveva già provato Dennett in *La mente e le menti* (Dennett, 2006) e *L'atteggiamento intenzionale* (Dennett, 1993) a ipotizzare l'eliminazione della coscienza: la mente umana non avrebbe bisogno della coscienza e, addirittura, la coscienza stessa non esisterebbe perché non vi è la presenza in nessuna parte del nostro cervello di quell'*io-soggetto* che decreta la possibilità di parlare di un sé che sa di sé. L'atteggiamento intenzionale

risulterebbe essere un istinto di sopravvivenza presente in tutti gli esseri viventi: non ci sarebbe differenza di adattamento tra un animale e l'uomo relativamente al proprio ambiente e quindi, come ogni essere vivente, così anche il comportamento umano sarebbe motivato dai geni. Di qui la scomparsa della coscienza, compresa all'interno delle leggi cerebrali. L'idea che si insidia nella mente dell'uomo può, allora, essere paragonata a un parassita nel cervello di una formica. Dennett cerca legittimazione alla sua ricostruzione nel pensiero di Darwin: depotenziando la coscienza non c'è motivo di costruire una gerarchia tra gli esseri viventi, siamo tutti soggetti allo stesso modo alla selezione naturale e ciascuno ha la propria nicchia, anche cognitiva e, dunque, l'intelligenza altro non è se non la capacità adattiva, in un semplice accoppiamento mente-cervello. Ma possiamo semplicemente seguire questa tesi e ritenere che la dimensione umana si risolva qui? Oppure, come sosteneva Husserl, e prima di lui il suo maestro Brentano, riconoscere alla coscienza umana un carattere dinamico, attivo, sintetico? La coscienza non può essere un passivo registratore di dati esterni, perché l'essere coscienti è sempre essere coscienti *di* qualcosa. Ogni contenuto della coscienza *intende* qualcosa e lo fa con modi peculiari all'intenzionalità specifica richiesta. Husserl muove da qui e per la nascente fenomenologia la coscienza non è mai né vuota, né inerte ma si dirige sempre verso qualcosa e ciò verso cui si dirige, che *intenziona* è appunto il significato. Se, ad esempio, percepisco il "rosso" del tetto della casa, questo atto psichico è qualcosa di soggettivo e accidentale, ma ciò che ho percepito (il "rosso", il "tetto", "la casa"), è qualcosa che non scompare. E questo qualcosa che resta è il significato del vissuto. La percezione è un atto intenzionale, della coscienza, ma non vi sarebbe questa percezione senza il qualcosa che viene percepito, l'oggetto universale. Quindi tanto per Brentano quanto per Husserl, è impossibile bloccare il movimento della coscienza verso qualcosa, il carattere intenzionale della coscienza.

Vale la pena, a questo punto, portare la questione al cuore del dibattito neuroscientifico attuale, e in particolare a quanto Edoardo Boncinelli – studioso di genetica e biologia molecolare e attualmente docente di biologia e genetica all'Università Vita-Salute di Milano – sostiene nell'opera *A caccia di geni* (Boncinelli, 2001). Egli afferma che «un essere umano, al quale fosse impedito di avere esperienze stimolanti e significative fin dai primi giorni di vita, avrebbe un cervello ma non avrebbe una mente» (ivi, p. 4). Egli muove dalla considerazione che per la corteccia cerebrale, come per tutti gli organi del nostro corpo, si pongono due ordini di interrogativi: come funziona e come si forma. Questi due interrogativi possono in certi casi essere affrontati separatamente. Si può studiare, ad esempio, come si forma un rene, ma si può studiare anche il suo funzionamento in-

dipendentemente dalla comprensione dei meccanismi che hanno portato alla sua formazione. Nel caso del cervello la situazione è più complicata di così, perché la struttura della corteccia è un tutt'uno con la sua formazione. Il suo funzionamento è il risultato non solo degli eventi biologici che hanno avuto luogo durante lo sviluppo embrionale, ma anche delle esperienze fatte nei primi dieci-quindici anni della nostra vita. A rigore, il nostro cervello si sviluppa per tutta la vita, perché per tutta la vita noi siamo in grado di imparare cose nuove ma ciò che avviene nei primissimi anni della nostra esistenza plasma il nostro cervello in maniera determinante. La nostra mente è il nostro cervello così come si è formato biologicamente, ma anche come si è plasmato negli anni della nostra infanzia. Noi esseri umani nasciamo inetti perché, a differenza di quello che avviene per le altre specie, il nostro cervello alla nascita non è completamente formato. Il nostro cervello si sviluppa vivendo.

Se riportiamo queste considerazioni al nostro tema della riforma del pensiero, la domanda che dobbiamo porci è se esiste un legame – e quale possa essere – tra l'intenzionalità e la condotta umana. Per Morin questo legame è garantito dall'esercizio di un pensiero capace di costruire l'unitarietà del sapere e, dunque, di superare la parcellizzazione delle conoscenze propria del tempo presente. Si tratta del pensiero della *complessità*, l'unico in grado di formare teste *ben fatte*, piuttosto che teste *molto piene*, come già suggeriva Montaigne e come auspica Morin in *La testa ben fatta* (cfr. Morin, 2000).

Oggi, più che mai, abbiamo bisogno di una testa che funzioni bene piuttosto che una testa-deposito di tante informazioni; la capacità di interconnessione del pensiero, infatti, è la radice dell'interconnessione e della solidarietà tra gli uomini. Morin ci parla della necessità attuale di rifondare una vita comunitaria, caratterizzata da una politica pienamente umanista, che ristabilisca e integri in sé tutti gli elementi oggi entrati in crisi.

Sarà possibile la realizzazione di un tale progetto di umanesimo integrato? Difficile rispondere a questa domanda nella sua totalità; sicuramente, però, sappiamo da dove cominciare: dall'attenzione educativa a una cultura che contestualizzi e globalizzi al tempo stesso; che sia capace di affrontare problemi multidimensionali; che sia in grado di preparare le menti a rispondere alle sfide della complessità; che insegni ad accogliere l'incertezza e che sostenga la scommessa, creativa e strategica, di un mondo migliore; che promuova la comprensione dei problemi, delle diversità, del vicino, come del lontano. L'orizzonte della responsabilità educativa così intesa (insegnare a vivere!) è la cittadinanza terrestre che trova il suo fondamento nella consapevolezza della comunità di destino: tutti i viventi sono chiamati, infatti, ad affrontare gli stessi problemi vitali e mortali.

L'educazione alla cittadinanza terrestre ha bisogno di quella speranza che cerca nella realtà stessa il suo nutrimento.

#### 4. Il compito educativo

Le scelte educative sono radicate nelle ipotesi antropologiche. A questo proposito Edith Stein afferma che, per non incorrere nella vuotezza e per non disperdersi nella costruzione di “castelli in aria”, le scienze dell’educazione hanno la necessità di trovare risposta alla domanda “chi è l’uomo?”. Nell’opera *La struttura della persona umana* (cfr. Stein, 2000), Edith Stein afferma che se si partisse da una visione antropologica guidata dalle scienze della natura, si studierebbe l’essere umano come specie rimanendo nell’ambito della teoria dell’evoluzione e in questo modo si cercherebbe di comprendere in che cosa le strutture e le funzioni del corpo (*Körper*) umano si sono differenziate da quelle dell’animale. Ma è questa l’antropologia che si sceglie a fondamento dell’azione educativa? Certamente no perché la conoscenza dell’“esemplare tipo”, pur se utile alla comprensione dell’individuo, non è in grado di rispondere a tutti gli interrogativi che un educatore si pone sulle persone con le quali ha a che fare. Ogni singolo appartiene a un popolo e questo genera interrogativi e obblighi non solo verso il singolo ma anche verso le molteplici unità sovrapersonali e verso le relazioni che tra loro intercorrono. Un’antropologia che muova esclusivamente dalle scienze della natura non è in grado di sostenere da sola il compito educativo e la comprensione di ogni individuo nella sua totalità e complessità. Quale antropologia allora può affiancare e sostenere l’educazione? Trova spazio qui il dibattito intorno alle scienze dello spirito che hanno come oggetto la comprensione spirituale dell’*erleben*, l’oggettivazione della vita vissuta, che si addentra nell’individualità specifica di ciascuno, modalità unica per poter cogliere gli elementi di speranza da cui ripartire. Che la sfida educativa debba puntare sugli elementi di speranza rintracciabili nella realtà lo afferma lo stesso Morin quando mette in evidenza l’improponibile e l’inatteso che si palesano come momenti salvifici nelle fasi più drammatiche della storia, quando la possibilità e la creatività della mente umana si spendono per il bene dell’umanità, quando mantiamo fede al nostro limite creaturale, ricordandoci che non possiamo durare all’infinito, quando il buon esercizio del pensiero permette di evitare la deriva delle illusioni o gli incanti delle sirene. Come affermava Bloch nel suo personale zibaldone di pensieri, il *Principio speranza* (cfr. Bloch, 2019), l’uomo è una natura pulsionale, un cumulo di desideri il cui termine di riferimento è la felicità, ma né il freudiano principio di piacere, né il principio di autoconservazione rendono ragione al desiderio di felicità. Il principio freudiano è un principio cieco, riporta indietro l’essere umano.

no, che appare costretto a rivivere all'infinito le situazioni paradigmatiche della sua infanzia attraverso i sogni notturni. L'accesso alla realtà e alla sua trasformazione è bloccato dallo stato di sogno.

[...] infatti nella formazione del sogno l'intenzione preconscia tende solo a preservare il sonno, a non lasciare penetrare nella coscienza nulla che possa disturbarlo; ma non insiste nel gridare all'inconscio un netto: "No, al contrario!". Essa può essere tollerante, perché la situazione del dormiente è meno esposta a pericoli. Lo sbocco nella realtà è sbarrato dallo stesso stato di sonno (Freud, 1995, p. 326).

In Freud, infatti, i sogni sono la manifestazione di desideri, ma inconsci, alterati e irriconoscibili che al risveglio lasciano inalterata la realtà. Bloch, invece, in maniera del tutto originale, afferma che esiste anche una dimensione onirica diurna, altra rispetto a quella notturna studiata dalla psicoanalisi. Il sogno diurno ha caratteristiche sue proprie come quella di essere un libero viaggio in nostro potere, dove l'io è conservato nella sua forza di adulto, è dotato di ampiezza umana e può coinvolgere anche altri contenuti e, soprattutto, vuole arrivare al suo compimento. La duplicità delle possibilità oniriche porta Bloch a proporre l'idea dei due bordi della coscienza: dove il conscio *sfuma*, nel dimenticare e nel dimenticato, dove l'esperito scende al di sotto della soglia, ecco che dall'altro lato *auroreggia* un finora non conscio. La vita psichica è sempre al tempo stesso crepuscolare e mattutina. Il non-ancora-conscio è unicamente il preconsco di ciò che è venturo, il luogo di nascita psichico del nuovo, l'utopico di cui necessitiamo. Il sé infatti non punta all'autoconservazione ma all'autoampliamento: un progetto che viene pianificato nei sogni diurni. Questa è, forse, l'unica via da percorrere: non si tratta della speranza apocalittica della lotta finale, ma della speranza coraggiosa della lotta iniziale. Afferma Morin che coloro che raccoglieranno le sfide, verranno da orizzonti diversi e potranno essere restauratori della speranza.

## 5. Il risveglio educativo a scuola

Chi opera nella scuola può, anzi deve, raccogliere la sfida della speranza. Si tratta di guardare i propri alunni e le proprie alunne come persone in formazione, non ancora complete ma neppure totalmente prive di esperienze e di conoscenze, di valori e di progetti, soprattutto come persone capaci di costruire consonanze tra le proprie esperienze di vita e gli stimoli che ricevono dall'esterno, di ascoltare, di rielaborare, di vagliare e di creare. Occorre vedere in loro i "restauratori della speranza", senza lasciarli soli nel difficile compito di immaginare e costruire un mondo migliore. Il tempo dell'impegno educativo è il presente in assenza del quale diventa difficile la speranza. La fedeltà alla realtà per chi insegna si traduce nella

guida costante allo sviluppo di un pensiero poliprospettico capace non solo di leggere la problematicità del reale ma anche di creare alternative al pensiero unico, di accogliere, dunque, pensieri diversi, ascoltare voci dissonanti tra loro nella certezza che solo nel dialogo e nel confronto risiede la possibilità di avvicinarsi alla verità. E c'è a scuola il problema del dialogo tra le discipline, la loro integrazione, la contaminazione a livello di strumenti e metodi. Agire l'insegnamento di Morin significa superare lo sterile schema della divisione e frammentazione del sapere e riportare le diverse discipline a parlare tra di loro e ricostituire il senso di insieme: solo questa procedura può salvare i giovani dalla bulimia delle informazioni nella quale sono immersi, incapaci di ridisegnare una connessione significativa. Quali possono essere gli strumenti che possiamo avere a disposizione per fare ciò? A scuola si dispone di un mezzo potentissimo di formazione del pensiero che è il dialogo, forma costitutiva del pensiero stesso che sempre e in qualunque occasione è un «evento dialogico» (Ventura, 2018, p. 17) e porta con sé i rischi e le fatiche della comunicazione stessa, dove ogni soggetto, pur di affermarsi, prevarica l'altro e non l'ascolta. Fuori dall'ascolto, ci si illude di avere superato la differenza, la contraddizione, la diversità. Il pensiero dell'Altro cessa di essere problema per l'Io ma, insieme al turbamento che il confronto, la disputa e la contrapposizione comportano, si perde la possibilità di aprirsi e di scoprire, si rinuncia all'avventura vitale della conoscenza. L'esperienza dell'ascolto, al contrario, insegna la sospensione di giudizio, la ricerca, dentro di sé, delle assonanze e dissonanze con il pensiero dell'altro, il riconoscimento delle tracce dell'altro nel proprio pensiero. Per tutte queste operazioni l'ascolto è quanto di più attivo si possa immaginare. A scuola ci si preoccupa molto di insegnare a parlare e non altrettanto di insegnare ad ascoltare. La filosofia si presta al risveglio del pensiero in situazione di ascolto ma, più in generale, tutte le discipline curricolari, per il loro comune orientamento all'esercizio del pensiero, sostengono e guidano il «viaggio di scoperta» (ivi, p. 32) dentro e fuori di sé in cui non solo si conosce, si comprende e si ricorda il pensiero dell'altro, le sue conquiste concettuali, i suoi metodi di verifica ma anche si impara ad avere dei propri pensieri e a esprimere.

Ampio è il repertorio di strategie d'aula in grado di sostenere una didattica attiva della filosofia: la lezione dialogata, il *cooperative learning*, solo per citare alcune. L'aspetto più interessante di ognuna di loro è che esse consentono a ciascun allievo o allieva la libera espressione del proprio pensiero – ricostruito attraverso il riconoscimento della circostanza di studio o di vita che l'ha generato – il confronto con posizioni ed esperienze altre rispetto alla propria, per arrivare a una conclusione condivisa e aperta a nuovi ulteriori approfondimenti. Questa è la ragione per cui all'insegnamento della filosofia si chiede non solo il sostegno metodologico allo

studio disciplinare ma, più in generale, alla comprensione del mondo e alla scelta di senso del proprio esserci.

## 6. Esperienze d'aula

L'indirizzo di studi, nell'ambito del liceo, è la bussola che, in fase di progettazione educativa e didattica, indica il percorso. L'indirizzo artistico offre più di una risorsa al “risveglio del pensiero” perché l'apprendimento teorico viene continuamente messo alla prova nelle attività laboratoriali.

Gli studenti che scelgono l'indirizzo artistico chiedono – ancorché inconsapevolmente – e si aspettano di sperimentare con continuità il nesso tra pensiero e immagine e, soprattutto, l'incidenza di quest'ultima nella lettura e interpretazione della realtà. E, d'altra parte, secondo il concetto gadameriano (cfr. Gadamer, 2000) della trasmutazione della forma, l'opera d'arte stessa diviene una forma per esperire la realtà, diviene la manifestazione della verità delle cose, la messa in opera della verità. L'esperienza estetica, se condotta con questi criteri, può risolversi nell'ermeneutica, nell'incontro dell'opera con la sua ontologicità<sup>1</sup>. La suggestione della *trasmutazione dell'esperienza ermeneutica in forma* ha ispirato l'esperienza estetica dell'autoritratto e una serie di attività d'aula<sup>2</sup> all'interno di un percorso di studio dedicato alla figura di Leonardo da Vinci, nel cinquecentesimo anniversario della morte. L'immagine dell'uomo vitruviano è stata utilizzata per riflettere, dal punto di vista filosofico e psicologico, sul corpo e la sua relazione con lo spazio. Grazie alla sinergia con le altre discipline, abbiamo fatto dialogare il Genio rinascimentale con Jan Fabre, artista belga contemporaneo.

Duplice l'intento educativo: una rilettura attualizzata dell'opera vincentiana alla luce di una società sempre più fluida e iperconnessa, globalizzata e individualista; un'interpretazione di sé e della propria trascendenza, a partire dalla propria immagine corporea nello spazio. Muovendo dall'analisi dell'opera di Fabre *The man who measures the clouds*, “l'uomo che misura le nuvole”, abbiamo formulato la consegna per i nostri alunni e le nostre alunne: *misurare la propria personale trascendenza*.

Queste le fasi del percorso di pensiero:

- *riflessione* sul proprio personale *essere-nel-mondo*;
- *scelta* dell'utensile che permetta loro di progettare e avere cura della propria esistenza.

1. Si vedano a questo proposito le *Lezioni di estetica*, in cui Hegel aveva già riconosciuto il contenuto di verità all'esperienza estetica e l'aveva già messa in rapporto con la coscienza storica (Hegel, 2007). L'estetica diviene una *Weltanschauung*, cioè una storia della verità come essa si rileva nello specchio dell'arte.

2. L'esperienza è stata condotta nel Liceo Artistico “Apolloni” di Fano in collaborazione con la docente di Discipline progettuali pittoriche, Paola Mancini.

Il pensiero si è poi tradotto in progetto artistico. Queste le fasi per ciascun alunno e alunna:

- *autoscatto fotografico*: è il momento dell’oggettivazione, il trasferimento dell’immagine di sé fuori di sé, in altro da sé (l’immagine tecnica);
- *riproduzione*: è il momento creativo e interpretativo in cui il pensiero è stato esercitato a livello mnestico, immaginifico e prospettico. È stato costruttore di pensieri oltre che ispiratore di immagini e di interpretazioni della realtà.

Ogni composizione si è sostanziata in tre elementi figurativi fondamentali:

- *l’anatomia* (per la comprensione dell’armonia e dell’equilibrio del proprio corpo);
- *l’utensile* (lo strumento per progettare il proprio essere-nel-mondo);
- *il cerchio* (riferimento vinciano come delimitazione dello spazio entro il quale misuro la mia trascendenza).

L’uso delle matite colorate per l’incarnato e la riga ha permesso di mettere in evidenza le parti salienti del tema rispetto agli abiti, realizzati a carboncino, e ai capelli, a grafite. Il cerchio tracciato con la matita bianca circoscrive la riga, che è per il ragazzo la cosa utensile nell’Essere-nel-mondo. L’opera è stata corredata da una breve didascalia in cui gli allievi e le allieve brevemente descrivevano la loro trascendenza misurata. Il lavoro finale ha avuto come titolo *Unità anatomiche nello spazio*, per sottolineare il rapporto tra il corpo e lo spazio.

Altro l’intento educativo e altre le forme di pensiero esercitate nell’ambito del progetto di educazione cooperativa *Crescere nella cooperazione* (cfr. Ventura, 2023). In questo caso la sfida è stata quella di tradurre in azioni concrete i valori della cooperazione, quali il potenziamento della relazione interpersonale, l’aiuto reciproco, il lavoro insieme per il raggiungimento di un obiettivo comune. Un fare, motivato e consapevole, ha costituito il cuore della progettazione del percorso, ispirato anche questa volta al curricolo di indirizzo.

Queste le fasi del percorso:

- *dalla classe al Gruppo cooperativo scolastico*: la classe – la terza del Liceo Artistico a indirizzo *arti figurative* – si è costituita a Gruppo cooperativo scolastico (GCS); si è data un nome – *I Cerastelli* – e si è data un logo significativo dell’identità collettiva. Qual è stato il significato di questa trasformazione del “gruppo classe” in gruppo cooperativo? Un’intenzionalità manifesta di lavorare in forma solidale e cooperativa per imparare e dimostrare che il successo nel lavoro non sempre e non solo è frutto di competizione, come i modelli correnti sembrano indicare, ma che, al contrario, insieme si va più lontano. Nell’esercizio quotidiano della cooperazione la “comunità di destino” non è solo un’idea ma una realtà vissuta,

pur se in piccoli contesti, e la coscienza planetaria diventa un orizzonte sempre più vicino;

- *la scelta di un obiettivo comune da realizzare*: produzione di pastelli in cera provenienti dal riuso e nobilitazione della cera utilizzata nelle chiese della città, con la realizzazione di un *marchio-logo* e di un *packaging* per la vendita; produzione di opere con i pastelli a cera, come prototipi da esporre. Il senso di questa produzione risiede, da un lato, nella coerenza tra attività progettuali e indirizzo di studi (approfondimento delle tecniche artistiche e della comunicazione grafica attraverso la lavorazione del materiale, la manipolazione dei pigmenti e la realizzazione del *packaging* e dell'immagine coordinata) e, dall'altro, nella volontà di dare una seconda vita alle cose, per evitarne lo spreco all'interno di un mondo che non sia solo “usa e getta” ma che si renda capace di rigenerare e di rigenerarsi;
- *l'ampliamento dell'offerta formativa*: *I Cerastelli* hanno firmato un protocollo d'intesa con una cooperativa del territorio (procedura prevista dai *Percorsi per lo sviluppo delle Competenze Trasversali e per l'Orientamento*), secondo il quale si impegnavano alla consegna del prodotto cooperativo nei tempi concordati e sanciti dal protocollo, a fronte di una formazione sulla realtà cooperativa e del sostegno logistico alla mostra espositiva. Il legame scuola extrascuola ha fortemente contribuito alla promozione della responsabilità, personale e di gruppo: con il proprio lavoro *I Cerastelli* si sono sottoposti a una valutazione esterna che del loro apprendimento ha valutato non solo l'acquisizione delle conoscenze ma anche la validità delle azioni, il rispetto dei tempi, la fedeltà all'obiettivo e la coerenza tra quanto progettato e realizzato;
- *la produzione laboratoriale*: si è svolta attraverso una suddivisione di compiti. Il GCS si è suddiviso in cinque gruppi: 1. Gruppo ricerca, con il compito di trovare la ricetta giusta per sciogliere la cera, incrementarla con i pigmenti e rendere il prodotto utilizzabile; 2. Gruppo marketing, con il compito di studiare le forme migliori per vendere il prodotto; 3. Gruppo grafica, con il compito di sviluppare il logo-marchio e l'immagine coordinata; 4. Gruppo produzione, con il compito di realizzare le scatole e *I Cerastelli*; 5. Gruppo acquisti, con il compito di acquistare le materie prime: lo stampo e i colori;
- *produzione di autoritratti*: per provare la riuscita dei colori a cera prodotti, *I Cerastelli* si sono cimentati con la produzione dei loro ritratti, a partire da una fotografia. Nel riprodurre la propria immagine, però, ciascuno ha giocato con il proprio viso, mettendone in luce i particolari ed esprimendo a colori la propria interiorità che nel ritratto risulta prevalente sull'esteriorità. Da questo esercizio è nata la mostra *Autoritratto scomposto*;
- *l'autovalutazione*: la valutazione esterna, scolastica ed extrascolastica, sarebbe stato ancora poco senza un'autovalutazione sistematica e recipro-

ca che *I Cerastelli* stessi hanno svolto su se stessi, sulle proprie condotte, sui propri prodotti, finalizzando l'autoanalisi e l'analisi reciproca alla conoscenza di sé e al proprio miglioramento.

Quanto qui descritto può sembrare poca cosa rispetto al compito grande dell'“insegnare a vivere” che compete alla scuola, tuttavia io credo che un insegnamento efficace si realizzi proprio quando i saperi insegnati acquistano valore per ciascuno degli allievi e delle allieve, tanto da contagiare le loro vite e trasformarle.

### Nota bibliografica

- BLOCH E. (2019), *Principio Speranza*, vol. 1, Mimesis, Milano.
- BONCINELLI E. (2001), *A caccia di geni*, Di Renzo Editore, Roma.
- DENNETT D. C. (1993), *L'atteggiamento intenzionale*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2006), *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Rizzoli, Milano.
- FREUD S. (1995), *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri Editore, Torino.
- GADAMER H.-G. (2000), *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- HEGEL G. W. F. (2007), *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- MORIN E. (2000), *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano.
- ID. (2020), *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, con la collaborazione di S. Abouessalam, Raffaello Cortina, Milano.
- ID. (2021), *Lezioni da un secolo di vita*, Mimesis, Milano.
- ID. (2022), *Svegliamoci!*, Mimesis, Milano.
- PASCAL B. (1996), *Pensieri*, I Giganti di Gulliver, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Milano.
- STEIN E. (2000), *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma.
- VENTURA B. M. (a cura di) (2018), *Nessun giorno senza pensare*, Diogene Multimidia, Bologna.
- EAD. (2023), *L'educazione cooperativa a scuola*, in F. Palmieri, B. M. Ventura (a cura di), *Etica, Economia, Ecologia. Sguardi sulla complessità*, ETS, Pisa.

*... in memoriam*



# In ricordo di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo

di *Giuseppe Acocella*\*

Mai avrei pensato – dopo la scomparsa precoce di Peppino Cacciatore – che mi sarebbe toccato in sorte di parlare della intervista rilasciata da Pino Cantillo a Gianmaria Avellino sull'amico perduto, oggi che provo il dolore della perdita di questo caro collega a poca distanza dal primo. L'intervista a Cantillo è un riconoscimento dell'acume filosofico e dell'impegno civile di ambedue, a partire dalla comune esperienza di ricerca alla scuola di Fulvio Tessitore, che determinò la scelta per entrambi (così come per me) di esercitare la docenza universitaria nella antica e prestigiosa Università di Napoli (oggi denominata “Federico II”), benché residenti nella città di Salerno.

Filosofia e teoria della storia furono gli ambiti unificanti di un vasto ventaglio di interessi che impegnarono la ricerca di Cacciatore come di Cantillo. Per Cacciatore lo storicismo critico e problematico, la filosofia tedesca e quella italiana (come per Cantillo), contribuirono ad acuire l'attenzione a quella che in un suo libro definì “scienza storica”. Occorre sottolineare che il tema della centralità della persona poteva essere avvalorato solo dall'incardinamento nella vita comunitaria. Cantillo ricorda appropriatamente la militanza socialista di Cacciatore (che fu Assessore al Comune di Salerno, come lo fu Cantillo qualche anno più tardi), che ne evidenziava sempre la solida attenzione al sociale, trovando ragioni e motivazione nel pensiero gramsciano.

Il periodo trascorso nell'Università di Salerno, particolarmente intenso per Cantillo, viene ricordato perché gli anni Settanta costituirono anni molto fruttuosi per consolidare consonanze e sviluppare percorsi comuni, ma anche per scegliere itinerari differenti per ciascuno. Cantillo illustra

\* Università “Federico II” di Napoli; acocella@unina.it.

con grande linearità i fermenti che venivano allora avvertiti. Dopo quella fase gli esiti poi maturati hanno dovuto negli ultimi anni fare i conti con i mutamenti degli orientamenti culturali e politici, ma forse soprattutto etici, in grado di incidere profondamente anche sul lavoro culturale: Cantillo sottolinea che lo storicismo, rispetto all'idealismo tedesco, sviluppando il tema dell'individualità, resta il centro della elaborazione di un pensiero che a essa non si ferma, ma coinvolge le categorie politiche e dello Stato.

La questione sta tutta nel fatto che quella individualità, che si lega inestricabilmente alla comunità, che vive in quanto immersa nel sociale (e «non sommersa», come precisa Cantillo), che non si condanna al solipsismo inane, ha subito una radicale torsione, fino alla elisione dei diritti sociali (che quella cultura di progresso animava nel mondo socialista e in quello cattolico, che Cantillo infatti rimpiange) per lasciare spazio ai diritti individuali, esaltando soltanto l'individualismo becero che proprio quella individualità etica finisce per negare. Il ricordo dell'arrivo di Roberto Racinaro e del Rettorato salernitano, gli anni della presidenza di Cantillo della Fondazione Menna, come la presidenza della Società salernitana di Storia patria (insieme a quella della Società Filosofica Italiana a Salerno) ricoperta da Cacciatore, costituiscono la testimonianza operosa dell'intreccio tra lavoro filosofico e impegno civile che costituì il tratto comune dell'amicizia che legò indissolubilmente Peppino Cacciatore e Pino Cantillo. La cultura filosofica può trovare nella conversazione che di seguito si pubblica motivi di rimpianto ma soprattutto di meditazione.

# Conversazione con Giuseppe Cantillo in ricordo di Giuseppe Cacciatore

a cura di *Gianmaria Avellino*\*

Giuseppe Cantillo: Non le nascondo che è sempre emozionante e motivo di commozione per me parlare di Peppino Cacciatore. Io e Peppino abbiamo condiviso un lungo tratto della nostra vita, si può dire a partire dalla fine degli anni Cinquanta. Meno in presenza e meno intensamente in questi ultimi anni quando, soprattutto con la pandemia, Peppino si è un po' ritirato e chiuso in sé stesso. Ma ha continuato a scrivere fino alla fine, e io l'ho seguito.

Abbiamo cominciato insieme a Salerno, vincendo entrambi il concorso di assistente ordinario presso la Facoltà di Magistero. Lui in Storia della filosofia, io in Filosofia. Siamo stati allievi rispettivamente di Fulvio Tessitore e di Aldo Masullo. Poi ci siamo trovati inseriti insieme nell'ambito di un Progetto di ricerca diretto da Fulvio Tessitore sulla Storia dello storicismo. E proprio lo storicismo rappresenta un primo ambito tematico fondamentale per comprendere il suo percorso filosofico e intellettuale. Tra i lavori più importanti di Peppino di quegli anni figura un'opera in due volumi, *Scienza e filosofia in Dilthey* (Guida Editori, Napoli 1976). Tuttavia, già qualche anno prima aveva scritto un bellissimo saggio, intitolato *Wilhelm Dilthey e il metodo delle scienze storico-sociali* (Istituto di Filosofia dell'Università di Salerno, Salerno 1972). Sempre nell'ambito dello storicismo, negli anni successivi ha dato vita a un'intensissima attività editoriale, fino al fondamentale e più recente lavoro sulla filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel (*Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile*, Aracne, Roma 2014). Un altro ambito importante del percorso di Cacciatore è stato quello della filosofia italiana, con studi molto rilevanti su Giambattista

\* Sez. SFI di Salerno; GianmariaAvellino@pm.me.

Vico e Giordano Bruno, caratterizzati dall'unione del rigore filologico con l'istanza di una visione interpretativa. Molto legati allo storicismo sono anche gli studi su Ortega y Gasset, autore a cui ha dedicato saggi e volumi che hanno contribuito in maniera essenziale all'approfondimento in Italia del pensiero spagnolo.

Quello che emerge in tutta la sua evidenza, e che tengo a sottolineare, è l'estremo ventaglio di interessi che ha caratterizzato il lavoro di Peppino. Mi ha sempre sorpreso e meravigliato, non senza un po' di invidia da parte mia, questa sua capacità di collegare, connettere, aprire il discorso su varie prospettive e poi di ritagliare una visione unitaria. Il suo lavoro non è mai stato solo storico e filologico, ma sempre impegnato sul piano di una filosofia e di una teoria della storia. Il tutto associandosi a una instancabile attività politica e civile: penso, per quanto riguarda Salerno, alla sua presidenza della Società di Storia patria e a quella della sezione salernitana della Società Filosofica Italiana. Nelle attività culturali, lui è sempre stato presente. E negli anni Ottanta, dopo aver vinto entrambi il concorso per l'ordinariato, sento che siamo stati dei punti di riferimento culturali. Di quel periodo, in particolare, vorrei ricordare un convegno, forse il più importante che abbiamo mai organizzato, dedicato a Dilthey (gli atti del convegno, tenutosi nel 1982, sono confluiti nel volume, a cura di entrambi, *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, il Mulino, Bologna 1985). Si tratta di una sorta di "medaglia" che io e lui ci mettemmo, come novizi ordinari. L'evento fu molto importante, in quanto vi parteciparono i maggiori studiosi di Dilthey e dello storicismo. Ricordo che si tenne ad Acquafredda, presso un Hotel in cui tra tutti noi studiosi si creò come una comunità. Di giorno, si lavorava, ma, la sera, si cercava di andare a ballare. Tra i partecipanti vorrei ricordare Pietro Rossi, la giovanissima Rossella Bonito Oliva, mia allieva, e, ancora, la presenza di vari studiosi stranieri, tra i quali spiccavano Manfred Riedel e Frithjof Rodi. La produzione filosofica di Peppino, ribadisco, è stata sterminata. Aggiungerei, a quanto ho già detto, il lavoro che ha compiuto sul marxismo di Labriola (approfondito molto anche nel suo rapporto con Benedetto Croce), e, ancora, quello su Ernst Bloch, che mi piace particolarmente ricordare come tra i suoi scritti migliori (*Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979).

Gianmaria Avellino: *A detta di Tessitore, la filosofia di Cacciatore prende inizio dallo storicismo critico-problematico di Piovani, gravitante intorno all'idea di una filosofia "della" morale e al tentativo di comprendere il rapporto tra universale e particolare. Un punto di partenza, questo, che rifiuta ogni assoluzza, cerca di saldare pensiero e storia. Ne viene fuori un pensiero già sempre teso all'impegno civile e politico e tuttavia mai privo di una propulsione genuinamente ideale. Ciò mi sembra di poter dire proprio*

*a proposito del lavoro su Bloch. Quali sono i caratteri di questa apertura nei confronti di un marxismo in certo qual modo sincretico ed eterodosso?*

Giuseppe Cantillo: Direi proprio che si tratta di un marxismo umanistico, che ha a che fare con la concezione marxiana dell'uomo. Peppino ha studiato molto bene anche il Marx economista, mentre io ho preferito fermarmi ai *Manoscritti* e all'*Ideologia tedesca*. Voglio anche ricordare che ha scritto un bel libro sullo zio, l'onorevole Luigi Cacciatore, vicesegretario nazionale del Partito socialista, con una prefazione di Francesco de Martino (*La sinistra socialista nel dopoguerra. Meridionalismo e politica unitaria in Luigi Cacciatore*, prefazione di F. De Martino, Dedalo, Bari 1979). Negli studi di teoria della storia, si trova sempre un certo rapporto con il marxismo, tanto nei termini di un'evidenziazione del rapporto tra struttura e sovrastruttura quanto in quelli di una interpretazione non deterministica della dottrina.

Dato che ha parlato di Piovani, vorrei insistere nuovamente sulla filosofia italiana. Uno degli ultimi libri di Peppino, ricordato da Tessitore, è quello su Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani (*Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, Liguori Editore, Napoli 2020). Si tratta di un filone che anche io ho seguito; e, per certi versi, mi sono riconosciuto nel pensiero morale di Piovani. Per la precisione, sono partito dalla *Teodicea sociale di Rosmini* (prefazione di F. Tessitore, postfazione di G. Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997), il primo libro di Piovani, una riflessione straordinaria che rompeva sia l'idea di Rosmini pre-gentiliana, per così dire, sia quella della tradizione cattolica, facendone vedere la modernità e riuscendo a cogliere il rapporto tra lo sviluppo dell'economia e la nascita dell'etica moderna, tema che come sappiamo sarà presente nell'*Etica protestante* di Max Weber, oltre che nel mio autore Ernst Troeltsch.

Gianmaria Avellino: *A un certo punto, Tessitore si allontana dalla filosofia di Piovani, osservandone l'orientamento ancora ontologico, seppur in senso negativo. E Cacciatore invece ci è tornato. Questa cosa in Tessitore si esprimeva nei confronti di un rifiuto dell'ontologia, in particolare di quella heideggeriana, dell'esserci, mentre in Cacciatore che approccio c'è da questo punto di vista?*

Giuseppe Cantillo: Peppino ha sempre avuto uno sguardo critico. Negli ultimi tempi, ad esempio, gli erano venuti dei dubbi sulla possibilità di una concezione che fosse puramente storicistica. Da parte sua, ci sono state diverse aperture: penso ai suoi studi sul Cassirer interprete di Kant oppure su Vico. Cacciatore, almeno finché ne abbiamo discusso, ha sempre sollevato perplessità e critiche sull'ontologia, anche nei confronti di Heidegger, ma aveva un'apertura molto più forte di Tessitore, dal suo canto ancora chiuso di fronte all'ontologia. Una ontologia critica, come

a me piace pensarla. Vorrei inoltre ricordare alcune “chicche”, come il suo libro *La quercia di Goethe* del 1998 (*La quercia di Goethe. Note di viaggio dalla Germania*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998). Ricordo con nostalgia quegli anni di Monaco, della sua *Staatsbibliothek* e delle sue movimentate serate.

Se dovessimo chiuderla in qualche formula (seppur sia sempre negativo chiudere in formula un pensiero), io direi che alla base della filosofia di Peppino sta la riscoperta dell’umanità. “Umanità”, qui, però, non nel senso della *Humanität* tedesca, troppo chiusa in sé stessa, ma nel senso dell’umanesimo. Qui c’è una vicinanza al pensiero gariniano, oltre che a quello piovaniano.

Gianmaria Avellino: *Come fa questa impostazione filosofica a riflettersi sulla prassi civile? Il Cacciatore “politico” secondo lei è riuscito a saldare queste due istanze?*

Giuseppe Cantillo: Io sono convinto di sì. Questa riscoperta della centralità dell’uomo è legata alla vita sociale, senza di cui l’umanità non si costituirebbe neppure. Il tema dell’intersoggettività è fondamentale e non va trascurato. In Peppino, questo tema è emerso nell’ambito dell’interculturalità (ne abbiamo fatti, che ricordi, almeno tre, di convegni sulla interculturalità). Cacciatore è stato uno dei primi a sottolineare la centralità di questo problema del rapporto tra le culture. Lo ha fatto insieme a una nostra collega di Cagliari, purtroppo scomparsa troppo presto, Vanna Gessa Kurotschka.

Per quanto riguarda Peppino, poi, possiamo dire che è partito dalla sua formazione familiare, strettamente marxista o, meglio, socialista: l’origine non è stata il Partito comunista. Noi non siamo nati comunisti, ma socialisti. Abbiamo seguito la tradizione di Morandi, più che quella di Nenni: un socialismo di sinistra, un po’ alla Riccardo Lombardi, per fare un nome. Cacciatore è partito da questi punti, e su questa strada ha trovato i fondamenti teorici e il contesto storico-culturale dell’Europa in cui si sono affermati i partiti comunisti. Non si tratta tanto della Rivoluzione russa, qui: non ci sono studi particolari su questa. Ma indubbiamente ha letto Lenin, e soprattutto ha subito l’influenza del pensiero di Gramsci. Spesso, infatti, ci riunivamo a Salerno con il maggiore studioso gramsciano dell’epoca, Valentino Gerratana. A ogni modo, l’idea da cui siamo partiti sia io che Peppino è stata quella di Hegel: la filosofia è il proprio tempo appreso attraverso il pensiero.

Gianmaria Avellino: *Il periodo che va tra gli anni Sessanta e gli Ottanta a Salerno è stato estremamente ricco, dal punto di vista della cultura. E protagonista fu senza dubbio la costituenda Università di Salerno, in cui, a partire dalla Facoltà di Magistero, nacque la Facoltà di Lettere e Filosofia. Che ruolo ha avuto Cacciatore in questo contesto?*

Giuseppe Cantillo: Sì, infatti. Io restai alla Facoltà di Magistero, mentre Peppino andò a Lettere e Filosofia. In questo contesto, ebbe anche un rapporto significativo, seppur non intenso, con Biagio De Giovanni.

Negli anni in cui cominciammo, alla Presidenza del Magistero prima ci fu Tessitore, poi Filiberto Menna. Erano gli anni della contestazione, del Sessantotto, giunti a Salerno qualche anno dopo. Durante gli anni Settanta e nei primi anni Ottanta la vita culturale a Salerno, dalle arti al teatro, è stata dominata dalla progettualità di Filiberto che aveva portato qui Giuseppe Bartolucci, Renato Barilli, ma non vanno dimenticati gli allievi, Angelo Trimarco, Achille Bonito Oliva, dalla cui collaborazione nacquero le giornate di un'importante mostra agli Arsenali di Amalfi. Insomma, si tratta di punti rilevanti nella storia dell'arte italiana. E qui bisogna ricordare la figura di Marcello Rumma, non solo grande esperto di arte, pittura e scultura, ma anche importante collezionista, da cui deriva quella che oggi è la galleria di Lia Rumma, tra le più importanti in Europa, anzi potremmo dire nel mondo. Fu un periodo molto dinamico. Rispetto a questo forse Peppino non fu proprio protagonista, si tenne da parte, anche se partecipava a questo clima di rinnovamento della cultura salernitana. Abbiamo fatto poi tante lotte nel Partito comunista: nel 1972, dopo lo scioglimento del PSIUP (Partito socialista italiano di unità proletaria) a causa della politica sbagliata di Tullio Vecchietti e Dario Valori, i quali vollero entrare nel partito comunista. Il PSIUP aveva una visione molto idealizzata del socialismo, ma anche una capacità di lotta sui territori. C'erano dei sindacalisti molto bravi, tra cui il segretario Giannattasio, e altri compagni ormai da tempo scomparsi. Devo dire che l'esperienza del PSIUP e la riedizione del giornale "Il lavoro", che era stato fondato nel dopoguerra da Francesco Cacciatore, padre di Peppino, furono dei momenti molto significativi. In quel contesto, io fui tra i primi a scrivere del rapporto tra comunismo e cattolicesimo, attraverso alcune frasi del memoriale di Jalta di Togliatti. Un filone che si interruppe una volta entrati nel PC, con le sue lotte interne spesso molto accese tra Franco Fichera, che era il segretario e il nostro punto di riferimento, e l'ala deluchiana.

Gianmaria Avellino: *Come valuta la situazione odierna, caratterizzata da crisi pandemica, crisi energetica e conflitti bellici?*

Giuseppe Cantillo: Io credo che si debba andare ancora più addietro e scavare nei mutamenti culturali e sociali. Purtroppo, progressivamente si è sviluppato un processo che un nostro carissimo collega, Mario Peroniola, ha definito l'"individualismo contemporaneo", per il quale c'è stato uno spostamento nettissimo dalla prevalenza delle finalità sociali alla prevalenza dei diritti individuali. Ora: i diritti civili sono fondamentali, ma questo scollamento ha determinato la crisi radicale della sinistra. Non so se l'attuale iniezione di giovinezza della Schlein sia capace di superare

questa crisi. Ormai nella mentalità comune quello che conta è la propria realizzazione. C'è un individualismo che ha spostato completamente il senso dai temi della comunità e del bene comune, malgrado le lotte che tante associazioni fanno, sul piano individuale. Questo, lo vedo come un pericolo. E anche la disaffezione verso la politica deriva proprio da questo. C'è stata poi una rottura generazionale. Le generazioni del 2000 sono nate in questo clima, non hanno conosciuto quell'esperienza di lotte comuni e solidarietà della mia generazione e di quella seguente. Questo ha determinato una crisi profonda anche della Chiesa e in generale della presenza dei cattolici nella prassi sociale. La pratica religiosa è sostanzialmente scomparsa: i giovani non partecipano a quello che è il fondamento della stessa religione cristiana, cioè la comunione che si determina nella partecipazione ai diritti comuni, alla liturgia comune, soprattutto alla messa. In breve, la situazione è la seguente: c'è una naturalizzazione profonda del senso della vita. D'altra parte, c'è da dire che questa naturalizzazione ha portato anche allo sviluppo di una coscienza ambientalistica, che prima non c'era. Ha portato anche a vedere non solo la *Natura matrigna* di Leopardi, ma anche la bellezza del creato, come dice Papa Francesco.

Gianmaria Avellino: *Ci troviamo in un contesto in cui, da una parte, emerge una sorta di nichilismo, nei termini di una chiusura nell'individualità, dall'altra, c'è uno sviluppo esponenziale della tecnologia. Dove si colloca la filosofia, e che ruolo può assumere?*

Giuseppe Cantillo: La filosofia in questo momento si sta inserendo soprattutto nella riflessione sullo sviluppo della tecnologia. Nella sua parte critica svolge una funzione importante, perché mette in guardia l'uomo da quella che Jaspers chiamava la "presunzione", e rispetto a cui diceva, all'inizio del libro sulla bomba atomica, che non tutto quello che è possibile fare è da fare. Questo tema del dovere però è venuto meno, è questo il punto. Mentre si è sviluppato l'ambito della rivendicazione dei diritti, è venuta sempre più a mancare l'idea della virtù come esercizio di un dovere inteso kantianamente.

Gianmaria Avellino: *Si potrebbe quindi dire che assistiamo a una perdita delle categorie?*

Giuseppe Cantillo: Sì. Le categorie con cui abbiamo lavorato e costruito la civiltà occidentale. Per esempio, quando si parla di declino dell'Occidente: il declino è correlato a tutto questo complesso di fattori.

Gianmaria Avellino: *E c'è secondo Lei in Cacciatore questo tipo di ragionamento? C'è una tensione alla definizione di un agire libero?*

Giuseppe Cantillo: Certo. Lo storicismo è una rivendicazione della libertà. L'essenza dell'uomo è la libertà. Lo storicismo, rispetto all'idealismo tedesco, ha sviluppato il tema della individualità che «non può essere

sommersa». Sarebbe da ripensare la centralità dello Stato, il suo modello di comunità. Sarebbe importante, cioè, comprendere lo Stato come il luogo in cui i rapporti sociali trovano una loro determinazione, una loro istituzionalizzazione. In fondo, ciò è importante per recuperare il senso della democrazia, come l'unica forma in cui è possibile conciliare il valore del singolo col valore della comunità. Da questo punto di vista, io ho seguito molto la svolta del pensiero di Aldo Masullo, a partire dal 1995. Lui aveva compreso perfettamente questa svolta che si è verificata. Quando si è rifiutato nei temi della paticità e dell'affettività, Masullo ha anche modificato un po' le categorie: l'individualità, la soggettività si è trasformata in Cura, si è fatta duale. Aldo Masullo è realmente stato un pensatore del proprio tempo, ha capito perfettamente che si tendeva sempre più a ritornare sul sentirsi originario: l'«arcisenso».

Gianmaria Avellino: *Torna in mente il Marx dei Manoscritti: l'uomo è un ente reale in quanto ente che patisce.*

Giuseppe Cantillo: Infatti. Il patire non va inteso solo come soffrire, ma anche, e soprattutto, in quanto agire.

Gianmaria Avellino: *È empatia, riconoscersi nell'altro. Come si può pensare l'altro, nel nostro tempo? In un suo recente libro (Ideologia, il Mulino, Bologna 2022) Carlo Galli osserva che l'odierna rivendicazione quantitativamente sempre crescente di individualità rischia di frammentare la richiesta sociale e rendere opaca, anziché trasparente, la necessità di una prassi strutturale collettiva.*

Giuseppe Cantillo: Si perde di vista il Senso.

Gianmaria Avellino: *Come si può ritrovare questo "senso", e soprattutto: che ruolo gioca la necessità di pensare l'Altro? Lo chiedo anche da un punto di vista strettamente europeo: come può l'Europa aprirsi a una fondazione morale dell'intersoggettività?*

Giuseppe Cantillo: È un tema molto difficile, questo. Non tanto sul piano teorico, quanto piuttosto su quello pratico. Assistiamo continuamente all'emergere di tendenze gravitanti intorno all'odio e alla violenza. In questo contesto è stato fondamentale il riscatto della donna, a partire dagli anni Settanta. In Italia è veramente importantissimo, il movimento femminile. Questo ha portato a una crisi del patriarcalismo tradizionale. Un altro punto importante: non ha più senso parlare della famiglia nel senso della coppia, dei figli. Il concetto di famiglia è cambiato. Il riconoscimento dell'omosessualità pure si pone come un momento di grande libertà, che, per l'appunto, va riconosciuto. Tutto ciò pone una serie di problemi, in quanto mette in luce la necessità di riadattare la vita sociale a queste nuove realtà puntiformi.

Gianmaria Avellino: *Va bene, La ringrazio. Siamo alla conclusione: c'è qualcosa che vuole aggiungere?*

Giuseppe Cantillo: Vorrei aggiungere due elementi. Anzitutto, desidero ricordare un libro, a cura di Maurizio Martirano, *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia* (edizioni Marte, Salerno 2010), che raccoglie saggi miei e di Peppino sulla filosofia e sulla storia della filosofia. Ci tengo, in quanto sono tutti saggi che abbiamo scritto insieme, appunto, a quattro mani. Ci sono, dentro, dei lavori anche molto complessi, come ad esempio il saggio sugli studi vichiani in Germania tra il 1880 e il 1990. Ancora, un lavoro a cento anni dalla *Einleitung* di Dilthey. Un altro su Troeltsch, Spengler e la Repubblica di Weimar. Ancora: *Fenomenologia esistenzialismo storicismo* e *Una filosofia dell'uomo*, dedicata ad Abbagnano (al quale io e Peppino siamo sempre stati molto vicini, più che, ad esempio, a Pareyson o Paci).

Infine, qualcosa sul periodo salernitano dagli anni Settanta in poi. Nei primi anni Settanta giunse a Salerno Roberto Racinaro, che divenne un membro del nostro stesso Istituto all'Università, e col quale abbiamo avuto sempre contatti personali. Roberto è forse uno degli studiosi più interessanti e acuti del pensiero politico di Hegel e della cultura tedesca che fa capo soprattutto a Simmel, al kantismo austro-tedesco e ai neo-kantiani. Va sottolineata la presenza di Roberto e del suo rettorato, che, suo malgrado, è stato macchiato in maniera indicibile da dinamiche opache, che lo hanno trascinato in una situazione che poi dopo tanto tempo è stata riconosciuta non essere un reato. Ma Roberto ne ha sofferto tantissimo. Voglio ricordare questo, come pure vorrei ricordare, non per vanagloria, il decennio durante il quale ho personalmente presieduto la Fondazione Menna, con attività che purtroppo in futuro non sono state più riprese. Anche quella fu una stagione molto bella, per la quale a Salerno vennero moltissimi studiosi. Poi purtroppo le cose sono cambiate, l'atteggiamento del Comune è cambiato, e da quando Alfonso Andria ha lasciato la Presidenza della Provincia siamo rimasti con soltanto un piccolo contributo della Regione, con cui non si poteva fare molto. Eppure, abbiamo continuato una discreta attività. Poi nel 2006 ho lasciato la Presidenza ad Angelo Trimarco.

# Spazio recensioni



# Recensioni

L. Grecchi, *La filosofia prima della filosofia (Creta, xx secolo a.C.-Magna Grecia, VIII secolo a.C.)*, Morcelliana, Brescia 2022, 208 pp., € 22,00.

L'ultimo lavoro di L. Grecchi, dal titolo tanto evocativo quanto problematico, *La filosofia prima della filosofia*, è sicuramente un testo che merita di essere adeguatamente scandagliato, giacché – se ben compreso – potrebbe aprire diversi, innovativi tracciati di ricerca, in seno alla *vexata quaestio* dell'origine della filosofia. Dov'è nata la ricerca del sapere, o meglio l'amore-tensione per la ricerca del sapere (se vogliamo restare fedeli al dettato platonico del *Simposio*)? La risposta convenzionale, manualistica, vuole che il “miracolo greco” si sia effettivamente compiuto in terraellenica, tra il VI e il V secolo, in virtù della nascita e dello sviluppo della *polis*. Tutto ciò è indubbiamente vero, e Grecchi, dal suo canto, non intende certo smentirlo: intende tuttavia, in maniera del tutto legittima, problematizzarlo. Se già la storiografia filosofica, con ottimi risultati, ha messo in evidenza il debito della filosofia greca nei confronti delle culture orientali (un esempio, fra tanti, gli studi del poliedrico M. L. West), seguendo un binario parallelo, anziché soffermarsi sull'asse diatopico, Grecchi si pone l'obiettivo di scansionare quello diacronico: è possibile rintracciare la filosofia prima che essa appaia compiutamente formalizzata negli autori e nei testi canonici?

L'interrogativo, come già si sottolineava in apertura, è problematico, ma non per questo meno entusiasmante. L'approccio caratterizzante di questo volume, di fatto non troppo lontano da quello inaugurato da F. Braudel e dall'*École des Annales* per l'età moderna, privilegia, in prospettiva storica, l'ottica della “lunga durata”: rifiutando, di fatto, l'impostazione “miracolistica” che ha dominato per molti secoli l'antichistica, Grecchi volge lo sguardo a ritroso sui Greci prima dei Greci, sulla filo-

sofia prima della filosofia. Già gli antichi consideravano Omero (VIII) una sorta di proto-filosofo, e la cultura omerica riflette molto da vicino quella dei “secoli oscuri” (XI-IX) che l’hanno preceduta, i quali – a loro volta – sono la conseguenza del tracollo della civiltà micenea (XVII-XII), che ebbe a modello Creta (XX-XV): ebbene, se così, perché non provare a scorgere il germe filosofico proprio nell’isola dei grandi palazzi? È questa la sfida, storica e insieme teoretica, affrontata da Grecchi in un avvincente viaggio retrospettivo, in cinque capitoli, alle sorgenti aurorali del mondo ellenico.

Colpisce, anzitutto, il rigore dello studioso (la documentazione bibliografica è notevole) e la dovuta prudenza metodologica nell’affrontare siffatta questione, soprattutto di fronte alle lacune documentarie primarie e, allo stato attuale della ricerca, alla mancata decifrazione del geroglifico cretese e della lineare A. Grecchi si affida a un percorso indiziario, l’unico possibile in casi come questo, consapevole del fatto che più indizi possano costituire una prova fondata. Trovando un saldo punto d’appoggio negli studi di D. Levi e di H. van Effenterre, che hanno portato alla luce le evidenti linee di continuità, senza rotture troppo strutturali, tra la civiltà cretese e quella greca, l’autore tratteggia un arioso e vivace affresco del mondo palaziale minoico, precursore della *polis* e della filosofia. Superando lo stereotipo, ampiamente foraggiato da Evans, del palazzo cretese come centro autocratico sulla scorta delle coeve civiltà orientali, le pagine di Grecchi descrivono una realtà pacifica e armoniosa, politicamente ben strutturata, caratterizzata da una florida produzione artistica e artigianale, nonché dall’uso assai ricorrente della scrittura, anche in contesti extra-organizzativi. Le funzioni di pianificazione e le modalità di produzione e di redistribuzione delle risorse rendono il palazzo il centro più autenticamente politico della città cretese. I Cretesi, un *melting pot* di popolazioni anatoliche e preelleniche, sarebbero così riusciti a plasmare un complesso e armonico modello sociale, integrato e comunicativo al suo interno. Se “condanna della crematistica”, “cura dell’altro”, “benessere della collettività”, “vivere bene”, “senso del pubblico” sono di fatto lemmi qualificanti l’essenza della *polis* greca, nulla ci impedirebbe di applicarli anche alla civiltà minoica, retrodatandoli di moltissimi secoli.

È possibile che una civiltà così evoluta non conoscesse, almeno in potenza, qualcosa di simile alla filosofia, che è, in fin dei conti, organizzazione del pensiero e riflessione sul pensiero? Una risposta di buon senso, adeguatamente ponderata come quella di Grecchi, lo smentisce. Il problema è senza dubbio di prospettiva. È evidente che la civiltà minoica non ha prodotto né le *Categorie* di Aristotele, né tantomeno le *Leggi* di Platone (che pure a Creta sono ambientate), ma è stata il brodo di coltura grazie al quale i Greci, con lo scorrere dei secoli, sono diventati Greci, i quali hanno, poi, realizzato la filosofia nei nomi e nelle forme a noi più familiari.

In questi termini, lo studio di Grecchi dice molto in chiave antropologica, come anche di storia delle idee. Potenza e atto, dunque: se la filosofia si è compiutamente attualizzata nella prospettiva platonico-aristotelica, essa doveva esistere già, in potenza, nell'antecedente più prossimo della Grecità, il mondo minoico, sotto forma di seme. L'analogia arborea accompagna tutto il percorso del libro, è esplicativa ed efficace: se i grandi della filosofia classica sono la fronda matura e lussureggiante, deve esserci stato per forza di cose un germe originario, dunque anche delle radici che l'hanno resa possibile. È un invito a pensare storicamente, ma problematicamente, l'origine di una rivoluzione intellettuale di cui continuiamo a godere i frutti.

Questo volume, l'ultimo di Grecchi, sarebbe, in realtà, il primo della sua ampia produzione: il primo, in quanto rintraccia il tassello fondativo di quel percorso di metafisica umanistica che, secondo l'autore, innerva l'intera storia della filosofia antica, almeno fino ad Aristotele. Nonostante si incardini in un progetto di studio, e di vita, già ampiamente consolidato, lo scritto non perde mai di mordente e si carica altresì di una missione teoretica, che è in ultima analisi "civile": ci spinge a ravvivare lo sguardo verso gli oggetti di ricerca, antichi e meno antichi, purtroppo sempre più parcellizzati e specialistici, afflitti da un accademismo corporativo e a compartimenti stagni. Tra curiosità intellettuali e intrecci disciplinari diversi, il panorama degli studi potrebbe rinnovarsi dall'interno, aprendosi a nuove prospettive, siano esse più o meno condivisibili. È il seme che fruttifica: come è il caso di questo volume, grazie al quale, probabilmente, i manuali di storia della filosofia vedranno d'ora in poi qualche pagina introduttiva in più dedicata alla civiltà cretese.

Michele di Febo

L. Palpacelli (a cura di), *Zenone di Elea. Frammenti e testimonianze*, Mocelliana-Scholé, Brescia 2022, 337 pp., € 26,00.

Nel panorama degli studi intorno alla figura di Zenone di Elea mancava un lavoro completo e sistematico al pari di quello condotto da Lucia Palpacelli. Con una chiarezza espositiva che non semplifica ma valorizza lo spessore teorico del pensiero zenoniano, l'autrice ne consegna un ritratto originale, ovvero differente da quelli consolidati nelle principali correnti interpretative, perché fedele, per quanto è possibile, al progetto filosofico dello stesso Eleate. In virtù di un attento studio delle fonti, la studiosa, in via del tutto innovativa, rintraccia gli assi concettuali del sistema di sapere zenoniano nei limiti della *doxa*, nella tensione metafisica verso l'Uno e nel valore del metodo dialettico, sulla base dei quali, poi, ridefinisce il ruolo di tale pensatore nell'ambito dell'Eleatismo.

Prima, però, di esaminare da vicino tali questioni, è doveroso precisare che queste rappresentano, innanzitutto, il risultato di un lavoro meticoloso di raccolta e selezione delle testimonianze e dei frammenti di Zenone. Il volume, infatti, spicca tra le edizioni già esistenti, perché prescinde da precomprensioni ermeneutiche, che si riverberano anche nella drastica riduzione del numero delle fonti accolte. Nel segno della completezza, invece, la studiosa ha scelto di includere tutti i testi, anche quelli inediti, poi organizzati in varie sezioni tematiche, che rendono chiaro il percorso biografico e teorico dell'Eleate. Grazie alle competenze filologiche e filosofiche dell'autrice, inoltre, si è mantenuta la pur labile distinzione tra le testimonianze indirette e quelle che, invece, contengono veri e propri frammenti zenoniani, ma nella consapevolezza che le prime riportano un ritratto spesso ambiguo di tale pensatore, mentre dei secondi ve ne sono solo tre certi e due discussi.

Nella sezione introduttiva del volume, l'autrice traccia un quadro storico-filosofico, incentrato sulle diverse interpretazioni fautrici della “lotta teoretica” condotta su Zenone e nonostante Zenone, che, dall'Antichità, è rimasta immutata fino all'età moderna e contemporanea. Al fondo di tale acceso dibattito, però, si staglia un dato: la “complessità inquietante” del pensiero dell'Eleate, che Palpacelli riscopre nella sua dirimente portata speculativa. Con rigore metodologico, infatti, la studiosa si misura con l'eterogeneo materiale storiografico relativo a Zenone e persegue il riuscito intento di dimostrare quanto la filosofia zenoniana abbia innescato processi concettuali innovativi, interni ed esterni all'Elezatismo.

In vista di tale scopo, la prima parte del volume si focalizza sulle testimonianze e i frammenti, di cui la studiosa propone una traduzione fedele al testo greco, riportato a fronte, ma chiara e fruibile. Il lettore, inoltre, è sapientemente guidato nell'esame di ogni fonte, grazie a un ampio apparato di note e a un ricco commentario ragionato, in cui l'autrice, con profondità teorica e ricchezza argomentativa, dissoda le varie questioni, nel costante confronto con la letteratura secondaria. Nella seconda parte del volume, invece, attraverso un approccio di sintesi, Palpacelli ripercorre l'analisi condotta nella prima e, forte dei guadagni ottenuti, ridisegna il profilo filosofico di Zenone. È proprio su questo terreno che si innestano i “pilastri” della riflessione zenoniana indicati in apertura, ovvero i limiti della *doxa*, la tensione metafisica verso l'Uno e l'invenzione del metodo dialettico.

Stando soprattutto, ma non solo, alle testimonianze di Diogene Laerzio, Palpacelli dimostra che è possibile attribuire anche a Zenone, al pari di Parmenide, una *doxa*, cioè un discorso razionale relativo alla dimensione fenomenica, la quale, però, è strutturalmente aporetica, come indicano, con nettezza, i paradossi sul moto e sulla molteplicità. Lungi da intenti semplicistici, gli argomenti zenoniani rappresentano un potente attacco

al mondo dei sensi e, parimenti, enucleano un nodo teorico con cui deve misurarsi ogni riflessione che intenda “salvare i fenomeni” nella loro pluralità: l’urgenza di risolvere le contraddizioni insite in essi.

Questo è il pesante lascito di Zenone alla filosofia successiva. Egli, invece, vuole ricercare la Verità non nella dimensione empirica, ma in una superiore sfera metafisica. A partire dalle criticità della *doxa*, che, in sé, non è abbandonata ma resta una condizione teorica rilevante, Zenone direziona la propria indagine verso l’Uno, intuendo e anticipando gli sviluppi teorici dell’Eleatismo, poi inverati da Melisso. È questo, forse, l’elemento più dirompente dell’analisi proposta da Palpacelli, che, del tutto controtendenza, insiste soprattutto sulle testimonianze di Simplicio, per trarre il versante metafisico ed henologico della filosofia zenoniana. Seguendo il commentatore aristotelico, anche se tra dubbi e discussioni, l’autrice prova che in Zenone il problema dell’Uno ha una propria centralità, perché è presentato come coesistente e coessenziale all’Essere, nonché come quel livello intellegibile in cui possono trovare soluzione le aporie della sfera sensibile: questo, infatti, non è mai negato o attaccato nei suoi argomenti.

Tale movenza concettuale, dalla *doxa* all’Uno, inoltre, è resa possibile dal metodo dialettico, che, per parere concorde di Platone e Aristotele, è la grande “invenzione” di Zenone. Anche su questo fronte, tuttavia, lo stato lacunoso delle fonti permette solo di delineare, in un senso generico, la logica effettiva su cui poggia questo metodo complesso, per la quale la negazione di un argomento prelude all’affermazione dell’argomento opposto. La studiosa, infatti, sottolinea, molto opportunamente, la potenza del negativo della dialettica zenoniana, il cui fine ultimo non è distruttivo ma costruttivo: la negazione è posta per essere negata, così da affermare, con maggiore forza teorica, la tesi contraria. Sulla base di tale dinamica argomentativa, con ogni probabilità, il Filosofo deduce dialetticamente la necessità dell’Uno dalla contraddittorietà della molteplicità fenomenica.

A uno sguardo complessivo, il volume a cura di Lucia Palpacelli si rivela uno strumento prezioso e paradigmatico sul piano metodologico, ancora prima che contenutistico. La studiosa, infatti, sviluppa le proprie indagini nel segno di una acribia che non soprassiede ad alcun aspetto speculativo ed esegetico e che, di conseguenza, le permette di “liberare” l’Eleate dalle immagini sedimentate nel corso dei secoli, per riscoprire il fine originario del suo sistema di sapere. Al termine di questo articolato percorso analitico, infatti, Zenone si presenta come un brillante filosofo eleatico di seconda generazione, che, in forza del proprio metodo dialettico, si fa un ottimo mediatore tra Parmenide e Melisso, in quanto curva la riflessione teorica dell’Eleatismo dal tema dell’Essere a quello dell’Uno.

Federica Piangerelli

Y. L. Too, *Xenophon's other voice. Irony as social criticism in the 4<sup>th</sup> century BCE*, Bloomsbury Academic, London-New York 2022, 255 pp., £ 85,00.

La rilettura del *corpus* senofonteo offerta dal recente volume di Yun Lee Too muove dal presupposto che sia possibile distinguere “due voci” all’interno dell’opera di Senofonte, e che al più immediato livello letterale dei testi si aggiunga sempre «*the other voice* [...] , an ironic one» (p. 1).

La nozione di ironia costituisce, infatti, il filo conduttore delle analisi proposte, secondo cui tale modalità discorsiva è non solo presente in ogni opera autentica – su questa base, non a caso, è negata l’autenticità della *Costituzione degli Ateniesi* (pp. 209-10) – ma ne rappresenta il tratto prevalente.

Due aspetti di tale interpretazione, tra loro correlati, si impongono all’attenzione e possono essere impiegati come “guida” per considerazioni più specifiche sui contenuti del volume: da un lato, il sistematico riferimento all’ironia è alla base di una lettura unitaria e onnicomprensiva degli scritti senofontei; dall’altro, proprio per “funzionare” da principio unificante, la nozione di ironia assume un senso estremamente ampio, ri-comprendendo accezioni tra loro distinte.

In merito al primo punto si può notare come l’autrice – interessata a Senofonte come «*ironic author*» – prenda le distanze dai principali tentativi di tracciare distinzioni nette tra gli scritti socratici, di interesse filosofico, e le opere storiche o i «*fictional works*», il metodo prevalendo sulla materia trattata (pp. 9-13). Tale impostazione si riflette sulla struttura del lavoro, che non segue un’articolazione per generi letterari ma un singolare criterio “geografico”, ordinando le opere sulla base dei luoghi (e dei rispettivi modelli economici e sociali) su cui Senofonte concentra la trattazione. La discussione inizia quindi da Atene, prima con l’ironia socratica – i capitoli I-IV sono dedicati rispettivamente all’*Apologia*, ai *Memorabili*, al *Simposio* e all’*Economico* – quindi con l’ironia non-socratica, indagata nella seconda parte attraverso gli studi sul *Cinegetico* (cap. 5), sul trattato *Sull’equitazione* (cap. 6) e sui *Poroi* (cap. 7). La terza parte del volume amplia la prospettiva al resto della Grecia, con i tre capitoli dedicati allo *Ierone*, agli «*Spartan disappointments*» celati nella *Costituzione degli Spartani* e nell’*Agesilao*, e alle *Elleniche* (capp. 8-10), mentre la quarta e ultima parte, sulla Persia, approfondisce la *Ciropedie* (cap. 11) e l’*Anabasi* (cap. 12). Chiudono il volume alcune pagine riepilogative sul ruolo, il fine e le principali forme assunte dall’ironia senofontea (*Concluding thoughts*, pp. 207-13).

Proprio l’assunto che «*irony has various forms*» (p. 208) sembra condurre, come accennato, all’adozione di un concetto di ironia di estrema ampiezza – quest’ultima, rileva l’autrice, si dà ogni qual volta «*there*

are differences of thought and perception about a matter» (p. 7) – che finisce per descrivere fenomeni testuali ed extra-testuali tra loro molto eterogenei.

Nondimeno, è possibile individuare alcuni punti fermi. L'*εἰρωνεία*, intesa come ironia del discorso, è anzitutto lo strumento attraverso cui Senofonte conduce una critica della società e delle istituzioni del IV secolo (p. 3): a essa l'autore ricorre per celare le sue posizioni politiche ed esprimere, da «conservative elitist», lontano dai luoghi del discorso pubblico, consegnandole a opere letterarie accessibili a pochi (p. 4; cfr. p. 207). Esempi concreti di tali critiche si trovano, tra gli altri, nei trattati tecnici: con lo scritto *Sull'equitazione* e l'*Ipparchico* Senofonte contesterebbe la «equine culture» dell'Atene del IV secolo, presentando una parodia dell'educazione nell'arte equestre (pp. 93-104), mentre nei *Poroi* veicolerebbe *ironicamente* – vale a dire dicendo apparentemente altro – una posizione anti-imperialista e addirittura “quietista”, contraria alla guerra e all'uso delle miniere d'argento per le spese militari (pp. 105-15).

In un'accezione più specifica, l'ironia presuppone inoltre una «discrepancy of knowledges» che produce sempre, di per sé, una situazione ironica (p. 6). Tale scarto di conoscenza può registrarsi tra i personaggi dell'opera, tra personaggi e lettore, o tra Senofonte-personaggio e Senofonte-autore. Il primo caso è esemplarmente realizzato dalla presenza del filosofo sulla scena (p. 6; cfr. 208): così nell'*Apologia*, la cui ironia risiede nel contrasto tra la superiore conoscenza di Socrate e l'ignoranza di accusatori e giudici (p. 21); nei *Memorabili*, in cui l'ironia socratica è tuttavia intesa anche in senso più tecnico e ristretto («Socrates feigns ignorance of what he knows to be the case»: p. 34); o ancora nel *Simposio*, che oppone la sapienza socratica alle erronee concezioni degli altri convitati – Callia su tutti – in merito al “sapere” impartito dai sofisti e a quello dei rapsodi (p. 49), nonché alla natura di *ἐρως*, (fra)inteso dai non-filosofi come desiderio rivolto al corpo (pp. 52; 57-8).

Nello stesso *Simposio* si riscontra anche il «gap in knowledge» tra personaggi e lettore, a cui è noto che uno dei convitati (Carmide) sarà responsabile della morte di altri simposiasti durante il regime dei Trenta (p. 59). Del terzo “tipo” di discrepanza conoscitiva è espressione, infine, l'*Anabasi*, in cui convivono la prospettiva del Senofonte-personaggio e quella del Senofonte-autore, che scrive a trent'anni di distanza dagli eventi narrati e ne conosce l'esito (pp. 187-8).

In tale presentazione composita dell'ironia senofontea, non tutte le soluzioni proposte sono ugualmente persuasive. Il capitolo finale del *Cinegetico* – interpretato come «ironic twist» (p. 91) – presenta ad esempio una critica aperta, non celata dietro ironia, ai Sofisti e alla loro educazione. Un maggior approfondimento avrebbe inoltre richiesto il problema, oggetto

di numerosi studi, dell’evoluzione del concetto di εἰρωνεία (termine peraltro assente dal lessico senofonteo) e della possibilità stessa di identificarlo non solo con le corrispettive nozioni nelle lingue moderne, ma anche con ciò che viene comunemente inteso con “ironia socratica”. Da un punto di vista formale non si può non lamentare qualche ripetizione (un paragrafo ricorre due volte identico alle pp. 7-8 e molte ridondanze si registrano nel commento al cap. VIII del *Simposio*, pp. 53-5), nonché un alto numero di refusi nei termini in greco (ad es. εἰρωνεία per εἰρωνεία, p. 3 e *passim*; εἰρών per εἴρων, p. 5 e *passim*; ἀλαζών per ἀλαζών, p. 5; ἐγκράτεια per ἐγκράτεια, p. 35; καλοκαγαθία per καλοκάγαθία, p. 52 e *passim*).

Un interessante contributo del volume consiste, tuttavia, nel tentativo di stabilire connessioni reciproche tra le varie forme di ironia individuate. Chi poteva accedere ai testi letterari era anche in grado di cogliere l’“asimmetria conoscitiva” tra il filosofo-Socrate o il narratore-Senofonte e gli altri interlocutori (o attori) nel testo; Socrate, filosofo-εἴρων, rendeva da parte sua “ironici” gli autori che decisero di riportare le sue conversazioni (p. 7). In tale quadro, l’ironia richiede una «complicity of superiority» tra l’autore che la produce e il lettore che la coglie (pp. 8-9), e la situazione ironica risulta, in ultima analisi, analoga alla situazione paideutica: come la relazione educativa, essa presuppone l’ignoranza di una delle due parti. Per questo Senofonte è «at once teacher and εἴρων», insegnando e insieme mascherando una critica profonda del suo mondo e del suo tempo (p. 16).

Francesca Pentassuglio

G. Catapano, E. Moro (a cura di), *Agostino. L'anima e la sua origine*, Nuovi Testi Patristici, Città Nuova, Roma 2022, 316 pp., € 32,00.

Agostino è uno dei filosofi cristiani antichi che maggiormente hanno influenzato la storia del pensiero e che continuano a suscitare un forte interesse nell’attuale dibattito filosofico. Le opere di Agostino furono numerosissime: egli stesso nel 426-27 ne contava 93 divise in 232 libri, escludendo le *Retractationes*, le lettere e i sermoni, e dall’*Indiculus* annesso alla *Vita Augustini* del vescovo di Calama Possidio apprendiamo che la produzione letteraria di Agostino era di 1030 opere, comprendendo i libri, i sermoni e le epistole.

I temi affrontati da Agostino – per esempio quelli della conoscenza, della grazia, della libertà e della volontà – incontrano pienamente gli interessi del mondo contemporaneo e continuano anzi a imporsi con rinnovato vigore, alimentato dal riconoscimento dello spirito di ricerca incessante che pervade tutti gli scritti agostiniani. Prima dell’incontro con la Bibbia

e con gli scrittori cristiani, Agostino si apre alle tradizioni religiose e culturali pagane, conservando come elemento costante sullo sfondo della sua filosofia in particolare il platonismo. Egli si pone quindi come un autore della tarda antichità in costante dialogo con la tradizione classica. La maggior parte delle sue opere redatte nei trentaquattro anni di episcopato furono soprattutto ispirate dalle controversie col manicheismo, col donatismo e col pelagianesimo. La polemica contro il manicheismo, al quale pure Agostino aveva aderito durante i quattro anni di studio a Cartagine (371-74), interessò la sua produzione sino al 400 circa e contribuì a formare le sue dottrine sulla natura e sull'origine del male, e sulla responsabilità umana. La polemica contro il donatismo ebbe inizio sulle orme di Ottato, vescovo di Milevi in Numidia, e si chiuse nel 411. Lo scontro riguardò l'efficacia dei sacramenti e la costituzione della Chiesa. La polemica contro il pelagianesimo, cominciata sul finire della polemica antidonastica, impegnò Agostino sino alla fine della sua vita. Pur non negando l'importanza della grazia divina, Pelagio e i suoi seguaci sostenevano che l'uomo era per natura libero e che potesse non peccare. Di contro Agostino difese la necessità della grazia e le dottrine sul peccato originale e sulla predestinazione.

Il bel volume curato da Giovanni Catapano ed Enrico Moro contiene la traduzione italiana dell'opera *De anima et eius origine* con testo latino a fronte, un'introduzione e note di commento. Questo lavoro permette di accostarsi, in maniera diretta e con l'ausilio di puntuali riferimenti storici e bibliografici, a un'opera che fonda il suo interesse filosofico sull'importanza e sul valore "classico" dei temi trattati.

L'opera agostiniana nasce in risposta a due libri scritti da Vincenzo Vittore – un giovane laico, sconosciuto ad Agostino, divenuto cattolico e un tempo discepolo del vescovo rotagista Vincenzo – in cui erano state riportate le obiezioni rivolte da Vittore durante una declamazione pubblica contro le tesi agostiniane sull'origine delle anime. Tali tesi erano contenute in un opuscolo (quasi unanimemente identificato con l'*Epistula 190*) rinvenuto in Mauretania Cesariense presso un presbitero di nome Pietro. I due libri erano stati inviati ad Agostino, assieme a una missiva, dal monaco laico Renato. Il *De anima et eius origine* è un'opera in quattro libri, redatti separatamente fra il 419 e il 420 e successivamente accorpati in un unico scritto. Il libro I è indirizzato a Renato: Agostino preannuncia la sua risposta ai libri di Vittore ma intanto ritiene, nella misura del necessario, di dover chiarire i principali errori in cui egli era incorso. Alcuni di questi riguardavano la natura dell'anima, equiparata a quella divina e ritenuta corporea, altri il peccato originale, di cui Vittore, sulla base della propria ipotesi creazionista, non era in grado di spiegare la trasmissione. Il II libro dell'opera riproduce la lunga risposta che Agostino trasmise al presbitero

Pietro. Agostino chiedeva a Pietro quali fossero le ragioni dell'entusiasmo mostrato nei confronti della *recitatio* di Vittore e degli insegnamenti che sarebbero stati impartiti dal giovane "maestro". Agostino mette in guardia Pietro riguardo a ciò che Vittore non aveva potuto insegnare e che un buon cattolico non poteva non sapere: che l'anima e lo spirito, benché talvolta vengano indicate insieme da uno solo dei due nomi, nondimeno sono due cose distinte; che i sensi del corpo sono distinti dai sensi dell'anima; che l'anima è una creatura fondata da Dio. I libri III e IV sono indirizzati a Vittore. Nel III libro Agostino rimprovera a Vittore che, se avesse inteso realmente essere "vincitore", come il suo nome indicava, avrebbe dovuto rinunciare a molti degli insegnamenti che aveva impartito. Tra gli undici riportati da Agostino vi sono quelli che Dio crei l'anima a partire dalla propria natura, che per gli infanti morti prima di ricevere il battesimo possa esserci la remissione del peccato originale e l'ammissione dell'esistenza di dimore ultraterrene, distinte dal regno di Dio, destinate ai morti senza battesimo. Agostino doveva inoltre rispondere a due rimproveri che gli erano stati esplicitamente rivolti da Vittore: il primo riguardava l'incertezza sull'origine delle anime; il secondo la tesi che l'anima non fosse corpo, ma spirito. Alla prima accusa Agostino risponde ribadendo le ragioni della propria incertezza; alla seconda il vescovo di Ippona opponeva, fra gli altri, l'argomento che, se per "corpo" si intende un ente che si estende secondo le tre dimensioni, non si poteva non ammettere che l'anima fosse incorporea, come Dio che l'ha creata.

Il volume curato da Catapano e Moro è uno strumento essenziale per chiunque intenda accostarsi al pensiero agostiniano e ai temi affrontati nel *De anima et eius origine*, opera finora ingiustamente trascurata a cui questo lavoro restituisce il giusto ruolo nel panorama degli studi agostiniani.

Rita Salis

A. Del Prete, A. L. Schino, P. Totaro (eds.), *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Brill, Leiden-Boston 2022, 303 pp. + XIV, € 124,00.

Nel pensiero filosofico moderno, nei suoi conflitti e nella costituzione dei suoi discorsi, al mutare dei paradigmi concettuali corrisponde sempre una riconfigurazione del modo di leggere le Scritture. La relazione è biunivoca: nuove tesi su Dio, uomo e mondo dischiudono inedite sfide ermeneutiche, e queste a loro volta sollecitano ulteriori soluzioni alle questioni metafisiche. Se le tesi di Copernico sono vere, ad esempio, s'imporrà maggior prudenza nel prendere alla lettera le parole «Sole, fermati!» di Giosuè 10:12. Diversamente, qualora ci si attenga a uno scrupoloso approccio let-

terale alla pagina biblica, come fu quello dei sociniani, si dovrà teorizzare anche in filosofia la materialità dell'anima, e persino di Dio – dato che la Scrittura parrebbe andare in tale direzione.

In definitiva, il rapporto fra storia della filosofia e testo biblico è di continua tensione ed equilibrio precario, e i suoi esiti, dislocati su più livelli (quello dell'«immaginazione scientifica» della Repubblica delle lettere, e quello popolare dell'immaginario collettivo), si sottraggono a ricostruzioni lineari. Nella letteratura recente non mancano certo indagini su alcune vicende significative del pensiero moderno occidentale nella sua relazione con il testo sacro *par excellence*. A fronte di una pluralità di ricostruzioni, però, ancora pochi sono gli studi per così dire organici, tali cioè da voler offrire uno sguardo sintetico e di più ampio respiro su di un nesso – filosofia-Scrittura – che può essere assunto come emblematico di una fase storica di transizione. E così, dopo i lavori, lontani fra loro nel tempo, coordinati prima da J.-R. Armogathe (*Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989) e poi da J.-Chr. Bardout (*Philosophie et théologie à l'époque moderne*, Cerf, Paris 2010), giunge ora ad arricchire il quadro storiografico il volume *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, che raccoglie gli interventi presentati durante il convegno internazionale *I filosofi e la Bibbia* svoltosi a Roma e Viterbo nel 2019 e organizzato dal DISTU dell'Università della Tuscia, dal Dipartimento di Filosofia de “La Sapienza”, e dall'ILIESI-CNR.

Fra Sei e Settecento le profonde trasformazioni degli assetti non solo scientifici e religiosi ma anche relativi alle nuove discipline storiche e linguistiche sortiscono effetti decisivi sul modo di intendere e praticare l'esegesi biblica. Si pensi alle discussioni post-copernicane sulla teoria dell'*acommodatio* (per cui la lettera della Rivelazione è un adattamento della verità divina al livello intellettuale dei suoi mediatori e dei suoi destinatari): viste in prospettiva, queste non erano altro che marcate rivendicazioni dell'autonomia e indipendenza della ricerca filosofica e scientifica. In tal modo la Bibbia doveva esser letta come un testo prevalentemente (o prettamente) morale, e in ogni caso la sua pagina andava “interpretata”. Sicché il risultato, a dispetto delle intenzioni di molti, fu di fatto *critico*. Si attenuava cioè, quasi fino a dileguare, il valore religioso della Bibbia: questa era studiata per lo più come un prodotto culturale con uno specifico spessore storico; testo stratificato, corrotto o adulterato, situato. Non solo: l'interpretazione di questo o quel passo biblico diveniva pure il terreno di scontro teologico su cui venivano via via elaborandosi le nozioni del pensiero politico moderno.

Nei vari contributi del volume, e attraverso le quattro sezioni tematiche che ne articolano la struttura, emerge una persistente dimensione di

ambiguità, fatta di tensioni interne, ambivalenze, conflitti. Ambivalente, nel Rinascimento italiano, è il giudizio sull'eccezionalità di Mosè, e sul suo ruolo di perfezionatore e insieme di traditore della sapienza antica (Bassi). Obliqua è la strategia di Spinoza, che proietta la propria audace proposta ermeneutica sul profilo del massimo rappresentante della tradizione rabbinica, Ibn Ezra, determinando esiti eversivi (Totaro, Donna). Quanto all'immagine spinoziana della legge divina inscritta nelle menti di tutti gli uomini, se da una parte celebrava la superiorità del cristianesimo (di tutte, la religione più naturale e universale), dall'altra rischiava di rendere inessenziale il dato rivelato (Licata). Il che era del resto un rischio strutturale e ineliminabile della nuova esegeti biblica, secondo il giudizio che Pierre Bayle formulava nel 1671: lo stesso Bayle che però anni dopo, nel *Dictionnaire*, si eserciterà a mettere alla prova i cortocircuiti della Scrittura e l'inconciliabilità fra la regola aurea e la condotta di alcuni profeti e dello stesso Dio (Brogi). Su un altro piano, l'apparente tensione fra i due testi sacri, quello della Bibbia e quello della natura, il primo dei quali costituisce il codice che presiede alla creazione del secondo, è oggetto della riflessione di Campanella (Giglioni), ma – entro altri quadri concettuali – è messo a tema anche da Descartes e dai suoi epigoni olandesi propugnatori dell'*accomodatio* (Del Prete), da Wolff, non a caso sospetto di spinozismo (Favaretti Camposampiero), nonché dagli esponenti della nuova scienza astronomica, da Keplero fino a Newton (Mehl, Giudice). Ambivalenza si dà in Hobbes, quando assume la teocrazia come modello teorico dell'assolutismo, ma ne disattiva poi i presupposti, ritenendo la religione un fattore di coesione sociale decisamente precario (Schino); o quando si lascia sfuggire l'inedita ipotesi di una comunità protocristiana democratica stabile benché sprovvista di potere repressivo (Toto). Ambigua, a giudizio del Pascal impegnato nella *querelle* contro i gesuiti, è l'opzione per la “pace” religiosa, laddove sia minacciata la “verità” (D'Agnostino). Dall'altro lato della Manica invece, negli anni del Protettorato, si intensificavano i contatti “pacifici” fra autori sociniani d'origine polacca e unitariani, come testimoniato dalla figura dell'influente teologo John Biddle (che lo stesso Locke ben conosceva; Simonutti). Sempre sul suolo inglese, spregiudicato appare l'atteggiamento di Anne Conway, che usa la Bibbia per confermare la propria metafisica vitalista, distanziandosi così dal suo più cauto maestro Henry More (Hutton). Coerente nel tempo invece, a smentita della classica tesi di Lenoble, si dimostra esser stato l'impegno di Mersenne, il quale, lungi dal dismettere i panni del teologo per indossare quelli dello scienziato, ancora nella seconda metà degli anni Quaranta era in realtà intento a elaborare una rinnovata fondazione dei dogmi e dei misteri cattolici, attingendo ad alcune tesi forti della metafisica di Descartes (Buccolini). Tale è il percorso sofferto del pensiero

moderno, che cerca di confrontarsi con la Scrittura senza venirne fagocitato: ed è uno dei meriti del presente volume, l'aver offerto un ampio quadro di questa vicenda.

*Fiorimichele Benigni*

A. Sani (a cura di), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Scritti sulla libertà e la contingenza*, Edizioni Clinamen, Firenze 2022, 119 pp., € 20,00.

La casa editrice Clinamen facendo, ritengo, cosa gradita ai lettori, ripropone, a molti anni di distanza dalla prima edizione, quattro brevissimi saggi di Leibniz, redatti tra il 1685 e il 1689, e presentati, con la consueta precisione e chiarezza argomentativa, da Andrea Sani, che ha curato anche la traduzione dal latino di due di essi. Per certi versi il piatto forte del libro è il lungo saggio-prefazione del Sani: in settanta pagine ricostruisce, passo dopo passo, minuziosamente, la genesi della riflessione leibniziana e gli esiti ai quali approda. Nei saggi, invece, il grande filosofo tedesco ci offre una versione del suo pensiero molto condensata, per così dire, e bisognosa quindi di delucidazioni, se non siamo degli addetti ai lavori. Il titolo ci avverte che sono due gli argomenti oggetto dell'indagine leibniziana, la libertà umana e la contingenza. Partiamo dal secondo: come sappiamo “contingente” è ciò che accade ma potrebbe non accadere, in logica modale leibniziana è ciò che non è necessario. Leibniz aveva sostenuto sino a pochi anni prima che un enunciato è vero solo quando il predicato inerisce necessariamente al soggetto. Quando però trattiamo di azioni/eventi contingenti questa inerenza non può verificarsi. Tale conclusione, però, tagliava fuori dal dominio del vero tutta l'esistenza umana e gli eventi naturali, a meno di equiparare azioni ed eventi alla necessità logica tipica della geometria e della matematica. Tale equiparazione avrebbe comportato un'altra conseguenza assai spiacevole: la libertà umana non esisterebbe, in quanto le nostre azioni discenderebbero da una ferrea catena causale. Per concludere, la metafisica leibniziana non sarebbe stata differente da quella di Spinoza, cosa che Leibniz intendeva scongiurare. Per evitare tale esito Leibniz ritenne necessario rivedere la concezione della verità, aggiungendo le verità contingenti, che riguardano ciò che non è necessario. Di che si tratta? Lo spiega molto bene Sani. Sono necessariamente veri tutti quegli enunciati nei quali si può dimostrare, in un numero finito di passi, che il predicato attribuito al soggetto non può non appartenergli. A questo proposito Leibniz cita le dimostrazioni della geometria e dell'algebra. Viceversa, sono veri ma contingenti tutti quegli enunciati, riguardanti il mondo degli eventi naturali e delle azioni umane, nei quali la connessione tra soggetto e predicato non può essere dimostrata in un numero finito di passi, poiché, questo

il punto decisivo, occorrerebbe un numero infinito di connessioni tra quel soggetto, un filo d'erba, supponiamo, e la proprietà di cui gode in un certo istante. In che senso sono veri, allora? Lo sono perché siamo comunque in grado di fornire un sufficiente numero di ragioni che giustifica la nostra credenza, ma, si badi bene, tutto questo non equivale a una dimostrazione. E Dio, si chiederà il lettore? Lui, nella sua infinita sapienza, pensiamo, di sicuro dimostrerà la verità in ogni caso possibile. Invece, per quanto possa apparire paradossale, Leibniz in questi saggi sostiene che Dio «sa senza dimostrare», ovvero ha davanti agli occhi della mente tutte le infinite verità possibili, quelle che noi chiamiamo contingenti, tuttavia questa non è, logicamente parlando, conoscenza dimostrativa. Una volta chiarita la doppia natura degli enunciati veri, Leibniz affronta l'altro delicato tema, quello della libertà umana, ovvero l'esistenza o meno del «libero arbitrio». Come abbiamo accennato in precedenza, se utilizziamo la coppia necessario/contingente in ambito morale appare chiaro che le nostre azioni saranno libere solo se contingenti e non libere nel caso contrario. Leibniz «deve» salvare la libertà umana, perché non vuole, come già s'è detto, in alcun modo passare per un materialista come è Spinoza, sia pure sotto mentite spoglie. Escogita, quindi, la seguente soluzione: ogni volta che compiamo una determinata azione tutto ciò che abbiamo fatto in precedenza inclina ma non obbliga ad agire in un determinato modo. Dio sa cosa faremo ma il suo sapere, per Leibniz, non costituisce obbligo per noi. Del resto, come rammenta ogni lettore del filosofo tedesco, l'esistenza delle azioni malvagie è inclusa nella creazione di questo Mondo: esse servono all'economia del Tutto, al realizzarsi dell'armonia prestabilita. D'altro canto, questo nostro Mondo, pur essendo il migliore, non è l'unico possibile, altrimenti Dio sarebbe stato, orribile a dirsi, obbligato, mentre fu la sua libera volontà a fargli scegliere il «giardino delle delizie» dove ci è dato in sorte vivere. Per comprensibili ragioni di spazio ci fermiamo qui, tralasciando altri interessanti temi messi in evidenza nel saggio introduttivo: da come si manifesta la contingenza nelle leggi di natura, alle dimostrazioni modali dell'esistenza di Dio, per finire all'inestimabile contributo di Leibniz agli sviluppi della logica modale in età moderna e contemporanea. Questo volume, in conclusione, si raccomanda per due ordini di ragioni: il valore che ha per cultori e studiosi del pensiero di Leibniz, preciso com'è nel seguire tutti i passaggi del suo itinerario analitico, e l'interesse che può destare in un pubblico più vasto, per la chiarezza con la quale Sani illustra il repertorio dei problemi logico-metafisici che Leibniz si pose, le soluzioni che architettò, il titanico sforzo per far «quadrare il cerchio» e presentarci, in ultima analisi, un Dio onnipotente ma, per così dire, rassicurante, che ci lascia la nostra libertà, anche quella di sbagliare.

*Mauro Imbimbo*

P. Casini, *Scienza e illuminismo nel Settecento italiano. L'eredità di Galileo da Frisi a Volta*, Carocci, Roma 2022, 226 pp., € 23,00.

Nella prima delle due *Appendici* (*La storiografia: un cantiene aperto*) al suo *Scienza e illuminismo nel Settecento italiano*, che raccoglie studi variamente realizzati in un lungo percorso di ricerca, modificati e integrati in profondità per la pubblicazione in volume, Paolo Casini fornisce indicazioni preziose per inquadrare il rapporto tra scienza e illuminismo. Il problema storiografico consiste nel come indagare le relazioni tra progresso delle scienze nella modernità e movimento illuministico. La risposta, inequivoca, di Casini condensa la linea di sviluppo di studi che procedono da oltre sessant'anni egregiamente attestati fin dalla prima monografia, *Diderot "philosophe"*, del 1962: «Le radici profonde e le linee guida concettuali dell'illuminismo restano invisibili se non si scava nell'epistemologia sperimentale di Bacone e Galilei; nell'empirismo sistematico di Locke; nel recupero in fisica del modello epicureo-lucreziano degli atomi *in vacuo*; negli esordi del calcolo infinitesimale; nell'ottica geometrica riformata nel 1666 dall'*experimentum crucis* del giovane Newton» (pp. 169-70).

Si tratta di un'indicazione di metodo che tiene conto delle più recenti ricerche sull'illuminismo, nelle quali da un lato si è circoscritto l'illuminismo a fenomeno storico concreto, sviluppatosi principalmente a Parigi nei decenni centrali del XVIII secolo, a partire da un circolo ristretto di letterati, lentamente apertosì a un uditorio più vasto grazie all'uso dei mezzi di comunicazione del tempo e *in primis* grazie all'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, e al superamento delle divisioni disciplinari e nazionali, come ha ben dimostrato Robert Darnton (cfr. *La dentiera di Washington. Considerazioni critiche a proposito di illuminismo e modernità*, Donzelli, Roma 1997). Dall'altro, come già auspicava Eugenio Garin, sono stati indagati «i nessi e gli intrecci di temi rilevanti entro lo svolgimento della cultura filosofico-scientifica soprattutto italiana fra umanesimo rinascimentale e discussioni settecentesche» (*Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri Lischi, Pisa, 1970, 1993<sup>2</sup>, p. 7).

Fissata questa indicazione interpretativa, che impone di instaurare uno stretto legame tra i risultati seicenteschi delle scienze e delle filosofie con esse consonanti, e gli orientamenti illuministici, Casini si concentra in questo volume sulla situazione italiana e osserva come «le varianti italiche dei Lumi [...] erano intrise di una conoscenza scientifica che penetrò largamente nell'opinione pubblica e nell'insegnamento» (p. 171). La storiografia più recente ha dimostrato che, nonostante la pesante penetrazione dell'occhiuta censura cattolica, forte fu la presenza di centri di eccellenza nella cultura scientifica. Fu il caso dei naturalisti afferenti all'Istituto delle

scienze di Bologna, alcuni dei quali parteciparono attivamente, anche tramite la Royal Society, alla costruzione della moderna scienza europea. Ancor più significativo fu il contributo italiano nella divulgazione e nell'insegnamento della scienza newtoniana, dove spicca Francesco Algarotti con i suoi *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana* (1752), ma non vanno taciute le eccellenze femminili: Laura Bassi, la prima donna nel mondo a ottenere una cattedra all'università per l'insegnamento della "filosofia universa", ovvero della fisica (1732) e Maria Gaetana Agnesi, la prima donna autrice di un libro di matematica e la prima a ottenere una cattedra universitaria di matematica.

Per ricostruire con dovizia di particolari la storia della scienza italiana del Seicento e del Settecento Casini avverte la necessità, ormai condivisa, di abbandonare «rigidi schemi di giudizio» nel rapporto tra cultura scientifica e ideologia dei Lumi, che «va ben oltre una giustapposizione convenzionale tra i due termini» (p. 180), e di dar conto anche della storia sociale della scienza, rispetto alla quale stanno offrendo utili materiali le pubblicazioni dei carteggi tra scienziati italiani ed europei. Figure come Lazzaro Spallanzani e Antonio Vallisneri, che non possono essere arruolate al movimento illuminista, furono essenziali per avvicinare la ricerca naturalistica italiana ai più elevati parametri europei e contribuirono non poco all'affermazione di quella razionalità scientifica rivendicata dai promotori dell'illuminismo. Casini menziona anche altri casi rilevanti nel rinnovamento storiografico, come la nuova considerazione del conflitto tra Alessandro Volta e Luigi Galvani sull'elettricità animale, che consente una rivalutazione delle ricerche elettrofisiologiche del secondo. O come il grande sviluppo della "scienza delle acque" che con Domenico Guglielmini, Jacopo Riccati e Giovanni Poleni ha prodotto grandi risultati nella scienza idrodinamica post-galileiana, emersa a partire dalle ricerche di padre Benedetto Castelli. A sostegno della sua tesi Casini riporta una significativa citazione dello storico della scienza americano e biografo di Isaac Newton Richard Westfall, che nella premessa al volume *Out of Galileo* (1994) di Cesare Maffioli sostiene che «la cosa che più mi ha colpito è l'evidente tradizione di continuità e vitalità della scienza italiana nella seconda metà del Seicento, che contraddice la tesi dominante che fosse morta con i discepoli di Galileo» (p. 185). Un altro settore di sviluppo tipicamente italiano fu quello geologico, che ruotò intorno al contrasto tra il nettunismo, che rintracciava un'origine marina per le rocce, e il plutonismo, che ne vedeva l'origine nel "calore sotterraneo". Un nome per tutti, il naturalista friulano Anton Lazzaro Moro, riportato all'attenzione già nel pionieristico volume di Paolo Rossi *I segni del tempo* (1979).

Nella prima parte del volume il riferimento imprescindibile è l'opera di Galilei, sia nel suo diretto rapporto con la cultura classica, convogliata

dal dialogo di Plutarco *De facie in orbe lunae*, che nei suoi riflessi nella cultura scientifica italiana del Seicento (*Galileo, i galileiani e il «teatro del mondo»*) e del Settecento (*La cultura scientifica nell'Italia del Settecento*), dove spicca la vocazione “galileiana” di Paolo Frisi (*Frissi: alla ricerca di Galileo*). Nel capitolo introduttivo (*Galileo e l'illuminismo*) Casini fa propria l'indicazione di Ludovico Geymonat – «È stato proprio l'Illuminismo a raccogliere i germi più vivi dell'eredità di Galileo, a trarre un insegnamento effettivo e fecondo da tutta la sua opera» (p. 15) –, legando però tale recupero non all'*Encyclopédie*, che ha trascurato Galilei, ma all'opera degli illuministi italiani: «il più esplicito manifesto di rivendicazione del caso Galileo da parte della cultura illuministica militante» (p. 21) fu il *Saggio su Galileo* (1765), pubblicato su “Il Caffè” da Frisi.

La seconda parte del libro consiste in un'accurata rassegna di scienziati italiani del Settecento debitrice delle voci redatte per il *Grundriss der Geschichte der Philosophie* e già pubblicate in tedesco da Schwabe nel 2011. Si tratta dei profili di Giovanni Battista Morgagni, Francesco Bianchini, Guido Grandi, Ruggero Giuseppe Boscovich, Antonio Conti, Giuseppe Toaldo, dei già ricordati Riccati, Poleni, Moro, Frisi, Spallanzani e Vallisneri e degli interpreti principali del dibattito sull’“elettricismo” (Giambattista Beccaria, Galvani e Volta).

Se ne ricava una visione d'insieme della cultura scientifica italiana del Seicento e del Settecento, tra continuità e innovazione, che conduce a una positiva valutazione d'insieme: «Il cantiere che si è cercato di visitare offre ormai cognizioni sufficienti per colmare, almeno in via provvisoria e grazie ai tanti studiosi di varia formazione e di vari interessi, le profonde lacune della letteratura internazionale sulla scienza italiana del secolo XVIII» (p. 186). Siamo grati al novantenne Casini per aver indicato, anche con questo volume, la via di una storiografia filosofica equilibrata e attenta alle trame che, anche in Italia, hanno fornito le condizioni per il sorgere e il rafforzarsi di una cultura scientifica, sempre da difendere e ravvivare.

Gaspare Polizzi

L. Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo “moderno” di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, 176 pp., € 16.

Negli ultimi anni si sono moltiplicati gli studi dedicati al pensiero di Gustavo Bontadini (1903-1990), per molti anni docente tra i più illustri presso l'Università Cattolica di Milano. L'ultimo libro di Leonardo Messinese intende proporre un profilo complessivo dell'opera del filosofo milanese, capace di ricapitolare i principali temi affrontati da Bontadini nell'arco della sua pluridecennale carriera. L'Autore del volume riesce ad attravers-

sare i nuclei basilari del pensiero bontadiniano sia sotto il profilo storico-filosofico, che sotto l'aspetto prettamente teoretico.

Dopo aver ricostruito le vicende biografiche più significative del filosofo milanese (capitolo 1), il testo procede con la trattazione dei punti salienti del pensiero bontadiniano. Del Bontadini storico della filosofia si ripercorrono le principali tappe dedicate allo studio del pensiero moderno e contemporaneo (capitoli 2 e 3): il metodo storiografico bontadiniano non avanza solamente con intento filologico e documentario, quanto piuttosto con lo scopo di ritrovare all'interno del procedere della storia della filosofia la possibilità di una riapertura del discorso metafisico. Se, infatti, con Kant si giunge ad affermare l'impossibilità della metafisica come *episteme*, data l'alterità strutturale di essere e pensiero, l'idealismo, e in particolare l'attualismo gentiliano, permette di superare l'opposizione kantiana mostrando il carattere aporetico di un "essere" esterno al pensiero. Tuttavia, neanche l'attualismo può porsi come soluzione, ossia come l'ultima parola del ciclo filosofico moderno, ma solo come problema, poiché in esso «il sistema hegeliano delle categorie è stato sostituito dal "puro mediare" del pensiero», ma, in tal modo, «con esso non si è in grado di affermare qualcosa di definitivo sul piano della struttura dell'essere» (p. 63).

La parte centrale del volume (capitoli 4-7) ha, infatti, come tema conduttore proprio la elaborazione metafisica prospettata da Bontadini: vengono illustrate le caratteristiche peculiari del progetto bontadiniano, dando conto delle differenti declinazioni dell'argomentazione inferenziale del filosofo milanese in ordine alla "prova" dell'esistenza di Dio, che ha subito negli anni alcune modifiche, anche grazie e in seguito al confronto instauratosi con l'ex allievo Emanuele Severino, tema su cui Messinese si sofferma nel capitolo 6.

Sulla struttura della metafisica del filosofo milanese si possono sottolineare, in questa sede, solo pochi tratti: tra questi vorrei ricordare come la elevazione a Dio suggerita da Bontadini non intenda essere una alternativa radicale rispetto a quella aristotelica, poi ripresa da Tommaso d'Aquino, quanto, piuttosto, una sua rigorizzazione, operata in base al Princípio di Parmenide. Se l'argomentazione sostenuta da Aristotele per giustificare razionalmente il divenire passa per l'introduzione dei concetti di "essere in potenza" ed "essere in atto", rimane ancora da giustificare il fatto che ciò che diviene, prima non era ciò che è divenuto: «resta, quindi, nella struttura del divenire messa in luce dal pensiero aristotelico, un irriducibile residuo di *nihil* ch'è inerente all'insorgenza di una nuova realtà. È tale "residuo" che deve essere riscattato speculativamente» (p. 91): Aristotele giunge quindi all'affermazione dell'Atto puro, inteso come limitante, cioè come causa dell'essere diveniente. Ma è a tal punto che si inserisce l'esigenza evidenziata da Bontadini per cui il teorema aristotelico necessita

a sua volta di una ulteriore giustificazione: è il principio di Parmenide, affermando la permanenza assoluta dell'essere, ciò che, ad avviso del filosofo della Cattolica, fonda il principio aristotelico del primato dell'atto; in caso contrario, se il ruolo di limitante degli enti fosse affidato al nulla, si farebbe contraddirittoriamente del nulla un positivo. È questo solo uno degli aspetti in cui si può ravvisare il "parmenidismo" di Bontadini, ossia la tesi secondo cui il principio del filosofo eletto relativo alla permanenza dell'essere non è solo ciò che permette di ravvisare la contraddizione insita nell'esperienza, ma è anche ciò che consente di superare questa contraddizione. Tutto ciò condurrà Bontadini a elaborare quello che ha denominato Principio di Parmenide *ad honorem*, secondo il quale l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere, ossia il divenire non può essere originario.

L'ultima parte del libro (capitoli 8-10) riprende e sviluppa alcuni punti già accennati nel primo capitolo: viene trattata la differenza tra metafisica e filosofia, la questione della filosofia cristiana e del "filosofare nella fede", il rapporto della neoclassica bontadiniana con lo spiritualismo cristiano, il rapporto tra fede e metafisica come mediazioni dell'esperienza.

Merito del libro di Messinese è, in primo luogo, quello di offrire al lettore una panoramica complessiva dei temi essenziali della riflessione bontadiniana, effettuata con precisione e rigore, sempre tenendo conto delle fonti e della produzione storiografica più recente. L'autore del volume, data l'ampia e approfondita conoscenza dei testi di Bontadini e delle complesse questioni sollevate da essi, riesce a fornire una ricostruzione al tempo stesso puntuale e personale, capace cioè di favorire la conoscenza di questo importante filosofo a quanti non abbiano avuto modo di indagare il suo pensiero, e, al tempo stesso, utile per coloro che, pur avendo già una conoscenza della filosofia di Bontadini, vogliano approfondirne alcuni aspetti peculiari. L'interesse del libro sta, quindi, nel duplice livello di lettura che offre: introduzione allo studio di Bontadini, da un lato e, dall'altro, interessante strumento di approfondimento critico-ermeneutico.

Vorrei, poi, sottolineare un ulteriore punto di interesse, ossia il particolare taglio utilizzato da Messinese nell'affrontare il pensiero bontadiniano nel suo complesso. Come si può desumere dal titolo e dal sottotitolo del volume, il Bontadini filosofo non ha nascosto la sua fede cristiana, ma anzi, tenendo distinti gli ambiti della pura riflessione metafisica e della fede, ha saputo offrire delle interessanti riflessioni sul rapporto esistente tra i due ambiti. In breve, fede e metafisica sono due modi distinti di operare una «mediazione dell'esperienza»; d'altra parte, tra le due si possono, però, prospettare tre differenti situazioni: 1) la metafisica conferma la trascendenza affermata dalla fede; 2) la metafisica smentisce quanto afferma-

to nell'ambito della fede; 3) la metafisica non si dà o, per meglio dire, non viene accolta. In quest'ultimo caso, è la fede (non necessariamente di tipo religioso) che si assume il compito di mediazione dell'esperienza.

Il pensatore cristiano, per Bontadini, è in ogni caso colui che «filosofa nella fede», ma questi può filosofare sia *con* la metafisica, sia *senza* metafisica: «nel primo caso, si ha la prospettiva disegnata dalla filosofia neoclassica, nel secondo caso si ha quella dello spiritualismo cristiano» (p. 147).

Queste e altre tematiche sono un prezioso ulteriore contributo del libro di Messinese, che si è accinto a una vera e propria “riscoperta” di alcuni scritti bontadiniani poco studiati, riuscendo a far emergere le sollecitazioni provenienti da essi che possono rivelarsi utili anche a riguardo di alcune tematiche del dibattito contemporaneo.

*Nicolò Tarquini*