

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
27

LE PAROLE DELLA FILOSOFIA

Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia

a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

27

Le parole della filosofia

Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia

a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo

Federico II University Press



fedOA Press

Le parole della filosofia : le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia / a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 464 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 27).

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-225-0
DOI: 10.6093/978-88-6887-225-0
Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è stato pubblicato grazie al finanziamento di Ateneo concesso dall'Università di Napoli Federico II e con un contributo della Società Filosofica Italiana (SFI).

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

0. Un'introduzione alle parole della filosofia, <i>di Anna Motta e Lidia Palumbo</i>	9
I. ETICA E POLITICA	13
PARTE A. SAGGI DELLE SESSIONI PLENARIE	15
1. Dal <i>bíos hairesótatos</i> alle bioetiche contemporanee. Viaggio attraverso la storia del concetto filosofico di <i>bíos/vita</i> , <i>di R. Loredana Cardullo</i>	17
2. Utopia, <i>di Carla Danani</i>	35
3. Tolleranza, libertà di coscienza, libertà di espressione: uno stesso paradigma?, <i>di Antonella Del Prete</i>	59
4. Ascesi: variazioni sul tema da Nietzsche a Weber, <i>di Edoardo Massimilla</i>	77
5. Genealogia. Risarcire i debiti: note a partire dalla seconda dissertazione della <i>Genealogia della morale</i> , <i>di Tiziana Andina</i>	117
6. Il libero arbitrio è veramente un'illusione?, <i>di Mario De Caro</i>	133
PARTE B. SAGGI DELLE SESSIONI PARALLELE	141
7. Da natura a cultura. Il concetto di <i>ethos</i> negli scritti biologici ed etico-politici di Aristotele, <i>di Myriam Lazzaro</i>	143
8. Superiorità assiologica, teologica e meta-ontologica. L'evoluzione del concetto di (idea del) bene in alcune fasi del Platonismo, <i>di Enrico Volpe</i>	151
9. <i>Misericordia vel humanitas</i> : la metamorfosi della giustizia secondo Lattanzio, <i>di Fabio Fernicola</i>	157
10. L' <i>inuentio</i> linguistico-concettuale della <i>sinderesi</i> : osservazioni diacroniche su un termine mai nato, <i>di Tiziano F. Ottobrini</i>	163
11. "En ser indio mi vanidad se funda". L'introduzione e lo sviluppo del concetto d'indigenismo nella filosofia politica, <i>di Manuel López Forjas</i>	171
12. La risemantizzazione della nozione di <i>Velleité</i> nell'opera filosofica di Frans Hemsterhuis, <i>di Viviana Galletta</i>	177

13. La frontiera, luogo di separazione e incontro. Riflessioni a partire dalla filosofia terzomondista di Mohammed Aziz Lahbabi, <i>di Francesco Patrone</i>	183
14. La risemantizzazione della secolarizzazione nel lavoro di Charles Taylor, <i>di Enrico Di Meo</i>	191
15. La lettura filosofica del gesto. Evoluzione dal XIX secolo fino ai giorni nostri, <i>di Francesca Camponero</i>	199
16. Il concetto di limite nella società odierna, <i>di Nunziatina Sanfilippo</i>	203
II. RELIGIONE E STORIA DELLE IDEE	211
PARTE A. SAGGI DELLE SESSIONI PLENARIE	213
17. Da οὐσία a ġawhar. Al-Fārābī sulla terminologia dell'essere dal greco all'arabo, <i>di Cecilia Martini Bonadeo</i>	215
18. Un nome per Dio in cinese. Sull'universalizzabilità del lessico onto-teologico europeo, <i>di Francesco Piro</i>	233
19. "Un volto che ci somiglia". L'Italia di Carlo Levi tra mondo arcaico e contemporaneità dei tempi, <i>di Maurizio Martirano</i>	253
20. La metamorfosi del concetto di "metodo" nella prospettiva della complessità, <i>di Annamaria Anselmo</i>	269
PARTE B. SAGGI DELLE SESSIONI PARALLELE	279
21. Quando la filosofia e la medicina hanno trovato la loro 'strada', <i>di Francesca Gambetti</i>	281
22. Vuoto, <i>di Sergio A. Dagradi</i>	289
23. Persona e dignità dell'uomo, <i>di Antonio Calicchio</i>	295
24. Anima. Il mito del carro nella <i>Katha Upaniṣad</i> e nel <i>Fedro</i> di Platone, <i>di Marco Orsetti</i>	301
25. <i>Psyché</i> : da "vero sé" a struttura del cosmo. La nozione di anima da Socrate all'Accademia platonica antica, <i>di Flavia Palmieri</i>	307
26. «Eros è eros di nulla o di qualcosa?» (<i>Symp.</i> 199e6-7). Su due significati originari di eros, <i>di Francesca Pentassuglio</i>	313
27. La polisemia della nozione di <i>dialektike</i> nel pensiero greco antico. Antilogica, dialogica, dialettica oggettiva, <i>di Federica Piangerelli</i>	319
28. Tra <i>re-legere</i> e <i>re-ligare</i> . L'accidentato cammino del termine <i>religio</i> , <i>di Chiara Rover</i>	325
29. <i>Forma, species, idea</i> . La risemantizzazione latina di εἶδος e ἰδέα, <i>di Matteo Parente</i>	331
30. <i>Beatitudo</i> e <i>summum bonum</i> in Boezio, fra filosofia classica e teologia cristiana, <i>di Renato de Filippis</i>	337
31. <i>Idea</i> . Metamorfosi nel secolo XIV, <i>di Francesco Fiorentino</i>	343

32. La metafora della visione e le origini del prospettivismo in Cusano, <i>di Davide Monaco</i>	349
33. L'Idolo: migrazioni di una fascinazione ancestrale, <i>di Francesco Clemente</i>	355
34. Pensare Dio (e il mondo) dopo Spinoza, <i>di Nicola Zippel</i>	361
35. Sul concetto di <i>stupore</i> . Una considerazione schellinghiana <i>attraverso</i> Pareyson, <i>di Stefano Piazzese</i>	369
36. Stefan George e il tradimento della parola, <i>di Giacomo Fronzi</i>	375
37. La mistica in Edith Stein: un'esperienza fenomenologica di Dio, <i>di Gloria Piccioli</i>	383
38. Concepire la mistica in chiave filosofica. Antecedenti e conseguenze del Concilio Vaticano II, <i>di Veronica Tartabini</i>	391
39. <i>In novitate vitae</i> . Il significato del "nuovo" nelle interpretazioni contemporanee della <i>kainē ktisis</i> paolina, <i>di Lorenzo Pompeo</i>	397
40. La "carne" e le "idee sensibili" nel pensiero di Merleau-Ponty. Alla ricerca di una nuova ontologia con parole nuove, <i>di Maria Concetta Di Giaimo</i>	405
41. Immagini del nichilismo. Severino, Vattimo e l'ombra di Heidegger, <i>di Niccolò Tarquini</i>	413
III. DIDATTICA DELLA FILOSOFIA	419
42. La didattica della filosofia mediante l'analisi del metodo di scrittura dei filosofi, <i>di Ennio De Bellis</i>	421
43. La metamorfosi del tempo filosofico. Spunto didattico attraverso il testo agostiniano, <i>di Stefania Zanardi</i>	431
44. MetaLife. Sapiens nell'epoca del <i>Digitocene</i> , <i>di Gianluca Giannini</i>	443
English abstracts	455

Un'introduzione alle parole della filosofia

di Anna Motta e Lidia Palumbo

Questo volume raccoglie gli Atti del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana (SFI) tenutosi a Napoli nei giorni 17, 18, 19 aprile 2023. Il Convegno dal titolo “Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia” ha costituito un momento condiviso di riflessione critica su alcune delle parole che da secoli usiamo per descrivere non genericamente noi stessi e il mondo, ma specificamente la nostra relazione problematica con alcuni settori dell’esperienza, con alcune pratiche di pensiero, in una prospettiva storica. Perché un convegno centrato sulle parole? Per riflettere ancora sulle radici linguistiche dei nostri pensieri, nella convinzione che queste radici siano alla base di una storia che è non solo storia di confluenze di significati o di cruciali rotture, ma storia della filosofia stessa.

È noto che, benché gran parte del lessico filosofico si riferisca a concetti elaborati solo in età moderna, molti dei suoi termini hanno avuto origine nella filosofia greca o nella trasposizione latina della filosofia greca. Lo stesso termine “metafisica”, nato con senso tassonomico nella lingua greca, mostra come la storia della filosofia problematizzi nozioni già esistenti e di uso comune per esprimere concetti nuovi. Infatti, molti dei termini tecnici della filosofia sono nati in ambiti del tutto diversi da quello filosofico: *ousia* indica inizialmente il patrimonio, *hyle* il bosco, *kategoria* l’accusa, *aitia* la colpa, *idea* l’aspetto visibile di una cosa, *genos* la stirpe, *psychein* il soffiare, *logos* il calcolo. La storia delle parole fornisce, dunque, una prospettiva diversa attraverso la quale guardare come la filosofia vede le cose, problematizza concetti e nozioni, e mescola con l’immaginazione la sua elevata capacità di astrazione.

Il Convegno, con i suoi quattordici relatori invitati e trentuno studiosi selezionati tramite *Call For Papers* da una apposita Commissione nominata dal Direttivo della SFI, ha consentito di accendere un riflettore su quei momenti cruciali della storia della filosofia nei quali le parole oggetto di attenzione sono cambiate, divenendo altre da quelle che erano – hanno mutato senso e refe-

rente, hanno perso o acquisito importanza, hanno assunto nuove accezioni di significato, talvolta di segno contrario a quelle che avevano in precedenza –, e hanno così coinvolto, o anche prodotto, nel loro cambiamento, cambiamenti altri nel mondo degli uomini e delle cose. Questo volume raccoglie pertanto i risultati di questa riflessione con un obiettivo molto diverso da ciò che potrebbe essere un dizionario di termini, pur utile – quest’ultimo – ad “agevolare” coloro che hanno bisogno di trovare la voce appropriata per un termine da associare alla conoscenza di problemi storici legati allo studio della filosofia.

Le variazioni semantiche delle parole scelte e confluite in questo volume sono state indagate nelle loro declinazioni diacroniche e sincroniche per marcare criticamente il fatto che ciò che riguarda le parole non riguarda, in realtà, mai *solo* le parole. I quarantaquattro capitoli analizzano questioni di linguaggio e di mutazioni di senso, che hanno lasciato un segno, e si focalizzano sul momento chiave del cambiamento con riflessioni non tanto linguistiche quanto storico-filosofiche. Il risultato è un insieme eterogeneo di osservazioni che consente di evidenziare come la storia della filosofia abbia costruito vocaboli che sono gli strumenti del nostro pensiero, o meglio, che sono il nostro pensiero stesso, il quale conserva margini di equivocità, di opacità, di enigmaticità, di ambivalenza.

Non tutti i contributi presentati dai relatori invitati al Convegno sono confluiti in questo volume, il quale raccoglie, d’altra parte, non soltanto alcune – molte – delle relazioni presentate, ma anche, inglobati in esse, i risultati delle discussioni che quelle relazioni hanno seguito. Abbiamo scelto anche di accogliere in queste pagine tutti i contributi selezionati dalla Commissione della SFI, non solo per sottolineare il grande interesse che il tema del Convegno ha riscosso nell’ambiente accademico e scolastico, ma anche per realizzare un volume che mettesse insieme le diverse anime della nostra società filosofica, la quale unisce, a livello nazionale e locale, professionisti della ricerca, dell’insegnamento e della pratica della filosofia a vario titolo: accademici, docenti di scuola secondaria, ricercatori e semplici cultori della materia. E questo volume fa esattamente lo stesso.

Il volume è organizzato in tre sezioni tematiche (I. Etica e Politica; II. Religione e Storia delle idee; III. Didattica della filosofia) che richiamano solo in parte le sezioni del Convegno. L’ulteriore divisione delle prime due sezioni in Parte A: Saggi delle Sessioni Plenarie e Parte B: Saggi delle Sessioni Parallele rimanda all’originaria separazione in sessioni. I capitoli sono ordinati per criterio tematico e cronologico. Il volume si chiude con gli *abstracts* in inglese delle proposte selezionate dalla CFP. Le norme redazionali, oltre ad aderire a quelle della collana – e quindi a prevedere la bibliografia (non divisa in prima-

ria e secondaria) alla fine di ogni capitolo –, tengono conto anche delle diverse esigenze dei singoli autori (soprattutto in merito alle citazioni da specifiche edizioni critiche). L'obiettivo è facilitare la consultazione del volume che si rivolge a un pubblico di specialisti, ma ambisce a raggiungere anche semplici appassionati di filosofia e giovani studenti liceali, che peraltro hanno preso parte, come uditori, ad alcune sessioni del Convegno.

Nell'impossibilità di presentare ogni singolo capitolo, come curatrici, abbiamo preferito, in questa sede introduttiva, limitare il nostro intervento a un semplice cenno dei temi affrontati in ciascuna delle sezioni del volume. E dunque, sperimentando ancora una volta quella che Umberto Eco chiamava "la vertigine della lista" andiamo a elencare le parole su cui i nostri autori hanno lavorato.

Le relazioni della sezione "Etica e Politica" hanno proposto riflessioni su termini quali: "ascesi", "bene", "ethos", "frontiera", "genealogia", "gesto", "giustizia", "indigeno", "libertà", "limite", "secolarizzazione", "sinderesi", "tolleranza", "utopia", "velleità", "vita". Quelle della sezione "Religione e Storia delle idee" su termini quali: "anima", "beatitudine", "carne", "dialettica", "divinità", "eros", "forma", "idea", "metodo", "idolo", "mistica", "nichilismo", "nuovo", "parola", "prospettiva", "persona", "religione", "sommiglianza", "strada", "ousia", "vuoto", "stupore".

La terza sezione, invece, ha tenuto insieme il tema del Convegno con quello della didattica della filosofia. La SFI, da sempre impegnata in questo campo, si distingue per favorire l'interazione di professori universitari e docenti liceali. Questa sezione discute, appunto, alcune delle principali metodologie didattiche impiegate in ambito filosofico, l'attività di programmazione didattica e le possibilità di impiego della tecnologia attraverso il *focus* offerto dalle parole del pensiero.

Tutto il convegno, dalla prima all'ultima relazione, e tutto il presente volume degli Atti sono dedicati alla memoria dell'indimenticato prof. Giuseppe Cacciatore. Professore emerito di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Napoli "Federico II", accademico dei Lincei, Cacciatore è stato per anni presidente della sezione salernitana della SFI, della Società Italiana di Storia della Filosofia e della Società salernitana di Storia Patria.

Bibliografia

- S. Achella – C. Cantillo, a cura di, *Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive*, Roma, 2020.
P. Cesaretti – E. Minguzzi, *Il Dizionario di greco. Le parole dei nostri pensieri*, Brescia, 2017.
I. Gobry, a cura di, *Vocabolario greco della filosofia*, Milano, 2004.

- E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, trad. it., Roma-Bari, 1996.
- C. Horn, C. Rapp, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München, 2002.
- G. Ieranò, *Le parole della nostra storia. Perché il greco ci riguarda*, Venezia, 2020.
- A. Preus, a cura di, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham, 2007.
- B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino 1963.
- H. Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, 2012.

I
ETICA E POLITICA

Parte A
Saggi delle Sessioni Plenarie

1

Dal *bíos hairétótatos* alle bioetiche contemporanee. Viaggio attraverso la storia del concetto filosofico di *bíos/vita*

di R. Loredana Cardullo

Ahi, generazioni di mortali,
come pari al nulla la vostra vita io
calcolo
Sofocle, *Edipo re*, v. 1186

Οὐδέτερος ὁ βίος, ὦ Σώκρατες,
ἔμοιγε τούτων αἰρετός,
Né l'una né l'altra di queste due vite
mi pare degna di scelta, Socrate
Platone, *Filebo* 21e3

Se vuoi crearti una vita serena,
non devi preoccuparti del passato;
non irritarti minimamente,
ma goditi sempre il presente;
soprattutto non odiare alcuno,
e lascia al buon Dio il futuro
Goethe, *Regola di vita*

1. *Premessa*

Focus di questo contributo è il concetto filosofico di *bíos* (βίος), un termine greco che siamo soliti tradurre in italiano con “vita”. Ma il greco antico possedeva anche un altro termine per indicare, egualmente, la vita, e cioè *zoé* (ζωή). È quindi opportuno iniziare la nostra indagine dai significati che questi due termini, apparentemente sinonimi, designavano nell'antichità, per arrivare ad isolare *bíos* quale concetto squisitamente filosofico e limitare ad esso la nostra riflessione.

I principali vocabolari e dizionari etimologici della lingua greca (Chantraine, Liddell-Scott-Jones) registrano, al di là di un significato generico di vita, condiviso da entrambe le parole, in *bíos* una curvatura semantica in direzio-

ne della vita umana e rispetto a *zoé* un utilizzo maggiore nell'ambito della vita animale. Riguardo a *zoé* e al relativo verbo *záo, zóo* (ζάω, ζώω), i quali indicano molto semplicemente “la vita”, “il fatto naturale di vivere”, ovvero il processo naturale proprio di tutti gli esseri viventi, spesso posto nei testi in opposizione a morte e a morire, *bíos* e i verbi corrispondenti *bióo, bíonai* (βιόω, βιώναι) indicano, piuttosto, “il modo di vivere”, uno stile di vita, una scelta esistenziale, che sono propri soltanto dell'uomo nell'ambito del mondo animale. Il senso del termine, come leggiamo in Chantraine s.v., non è «le fait de vivre, mais la manière de vivre, le mode de vie surtout en parlant des hommes». Analogamente, il medesimo dizionario, alle voci *bíosis* e *biotós* (βίωσις, βιωτός) registra i significati, rispettivamente, di «manière de vivre» e «qui vaut la peine d'être vecu». È chiaro quindi che, sin dall'epoca arcaica e poi in maniera sempre più codificata grazie ai primi filosofi, il termine greco *bíos* assume, rispetto all'altro termine indicante la vita, un significato filosofico e una connotazione etica, che non perderà mai, tant'è che li ritroveremo – anche in questo breve excursus sulla sua storia etimologica – nelle etiche contemporanee, quelle che, mutati i tempi, assumono una veste nuova rispetto alle etiche tradizionali, presentandosi spesso come *bio*-etiche: mi riferisco alla bioetica medica, ambientale, animale, su cui mi soffermerò nell'ultima parte di questa presentazione. Inizierò con il primo significato filosofico di *bíos*, quello di modo di vivere filosofico, limitandomi in particolare – per ragioni di spazio e per scelta personale – al momento fondativo di questa storia (l'epoca classica, con Socrate, Platone e Aristotele) e a quello conclusivo (la tarda antichità).

2. Il tema dei generi di vita nell'antichità. *Bíos* come stile di vita filosofico

ERMES: Vengano, signori acquirenti, vengano al banco! E che la fortuna sia con voi! Si vendono vite filosofiche di ogni sorta e per tutti i gusti. E se qualcuno non ha i soldi subito, porti un garante e pagherà l'anno prossimo!

Luciano di Samosata, *Vite dei filosofi all'asta*

«La miglior cosa per gli uomini di questa terra è non essere nati e non vedere la luce del sole; ma se son nati, allora quanto più presto possibile valicare le porte dell'Ade e giacere profondamente sepolti». Così recitava Teognide, un poeta vissuto tra VI e V secolo a.C., testimoniando in maniera icastica l'animo pessimistico del mondo greco arcaico. A questa visione cupa e dolo-

rosa della vita e nell'ottica di un'etica eudemonistica, che contraddistinguerà l'intera storia della filosofia antica da Socrate in poi, i primi filosofi contrappongono una visione positiva e ottimistica della vita umana, inaugurando, al contempo, un genere letterario e un capitolo fondamentale della riflessione morale, quello del modo di vivere più consono all'uomo e preferibile in quanto veicolo certo per la realizzazione di una vita buona o felice¹. Il senso etimologico della parola greca che in italiano traduciamo con "felicità", *eudaimonía* (εὐδαιμονία), allude, attraverso il prefisso *éu* (εὐ), "buono", e il termine *dáimon* (δαίμων), "dèmone" – che rinvia ad una divinità di rango inferiore, mediatrice tra dei e uomini –, ad un buon demone che ci accompagna e protegge per tutta la vita. È questo per i greci la felicità: una vita pienamente realizzata, fiorente, piena, come se fosse condotta sotto la protezione di un dio buono (una sorta di angelo custode *ante litteram*); una vita degna di un essere umano, di quell'essere che si colloca a metà strada *tra bestie e dèi*; è questa la condizione alla quale l'uomo greco antico aspira, la richiama che i filosofi intercettano e alla quale intendono rispondere con una sistematica analisi dei generi di vita e con l'individuazione, tra questi, del più felice e per questo preferibile. L'espressione che appare nel titolo di questo contributo, *bios hairetótatos* (superlativo da *airetós*, "da preferire", "degno di scelta"; dal verbo *airéo*, nel senso di "scelgo"), allude proprio allo stile di vita filosofico, quello che, da Socrate sino a Proclo, verrà considerato, appunto, come il migliore e il più felice. Per questo i filosofi si affanneranno molto, nei loro scritti, per dimostrare la veridicità di questa tesi, pur proponendo scenari e soluzioni diversi. L'espressione *bios hairetótatos* è aristotelica e si trova precisamente in un capitolo dell'*Etica Nicomachea* dedicato alla felicità, considerata bene sommo e *télos* supremo dell'esistenza dell'uomo. Ma prima di Aristotele, anche Platone aveva inneggiato alla vita filosofica come al modo più giusto e perciò più felice di condurre l'esistenza. Ben presto la filosofia mirò a presentarsi come un modo specifico di vita, distinto da altri². Il Socrate platonico, sin dall'*Apologia*, diviene presto il simbolo stesso del *philó-sophos* e della vita filosofica, e i

¹ R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, p. 14: «i filosofi hanno manifestamente elaborato le loro speculazioni a partire da un modesto bagaglio di pensieri morali di cui i poeti furono i primi interpreti». Più di recente hanno scritto sull'argomento S. Gastaldi, *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*; M. Migliori – L. Napolitano, *Plato Ethicus. Philosophy is Life*; Ch. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*; F.L. Lisi, *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*; F. De Luise, *Il bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo di vita preferibile*; G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*.

² G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma*, p. 15.

concetti di felicità (*eudaimonía*) e virtù (*areté*) iniziano ad intrecciarsi a quelli di anima (*psyché*) e di cura di sé (*epiméleia heautoú*). Il messaggio socratico riguardo alla preferibilità di una vita dedicata alla filosofia è tutto racchiuso in questa celebre frase, contenuta in *Apologia* 38a2-6:

il più grande bene dato all'uomo è proprio questa possibilità di ragionare quotidianamente sulla virtù e sui vari temi su cui mi avete sentito discutere o esaminare me stesso e altri, e che una vita senza ricerca (ὁ δὲ ἀνεξέτατος βίος) non vale la pena di essere vissuta dall'uomo.

Per Socrate la vita dedicata alla ricerca e all'esame di sé e degli altri, l'unica che valga la pena di essere vissuta da un essere umano, una vita che non si occupa delle ricchezze e del corpo ma della perfezione dell'anima e delle virtù, è propriamente la vita filosofica. Innumerevoli sono i contesti nei quali Platone illustra la figura del filosofo e dello stile di vita da costui scelto e condotto. I brani più noti sono sicuramente quelli contenuti nei libri centrali della *Repubblica* e nel *Teeteto*. Qui, anticipando una tesi che troverà consolidamento in Aristotele, Platone presenta la cosiddetta vita teoretica come la più felice, in quanto esente dai fastidi della vita politica e libera dai bisogni effimeri del corpo. Già nel *Fedone* aveva presentato il filosofo come colui che si esercita a morire la vita incarnata e a vivere quella pura dell'anima e dei piaceri nobili che questa regala, nell'attesa che gli dèi, di cui siamo proprietà, permettano la reale liberazione dell'anima dal corpo con la morte; nella *Repubblica*, la figura del filosofo perde quell'afflato mistico, dovuto all'influenza delle culture orfico-pitagoriche, che indubbiamente aveva nel dialogo dedicato alle ultime ore di vita di Socrate, e assume i contorni del sapiente e del saggio, la cui intera esistenza è dedicata allo studio e alla ricerca, il cui *curriculum studiorum* comporta – dopo la prima formazione paideutica, comune a tutti gli uomini, basata su ginnastica e musica – il passaggio per le difficili, ma fondamentali per il filosofo, discipline matematiche per poi accedere alla dialettica, «il fregio superiore che corona tutti i saperi» (*Resp.* VII 534e2-3), e cogliere infine noeticamente le idee e il Bene all'apice del percorso. Chiede Socrate a Glaucone in *Resp.* VII 521b1-2:

Conosci dunque un'altra vita (βίον ἄλλον) che disprezzi i poteri politici, se non quella dedicata alla vera filosofia (τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας)?

Il brano, indubbiamente, assegna un valore superiore allo stile di vita filosofico e separa la filosofia dalla politica. Il filosofo platonico infatti non ama invischiarsi nelle pastoie della politica; sta e ama stare con sé stesso, dedicandosi alla pura teoresi. Solo con il corpo – si legge nella digressione del *Teeteto* –

il filosofo risiede nella città, non con l'anima, poiché quest'ultima, reputando e avendo in gran dispregio quanto piace alla gente comune «trasvola ... da ogni parte e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità» (173e-174a), tralasciando questioni come questa, «in che cosa io ho fatto ingiuria a te e tu a me» e a considerare invece la giustizia in se stessa e la ingiustizia, la natura dell'una e dell'altra, e in che differiscono da tutte le cose e tra loro, o da questioni come, ad esempio, «se il re è felice», e ancora «se è felice chi possiede ricchezze», per salire a considerazioni sulla regalità e in generale sulla felicità e infelicità umana, di che natura sono ambedue e in che modo si addice alla natura procacciarsi l'una e fuggire l'altra»³. Eppure, contrariamente a quanto asserito nel *Teeteto*, in realtà il filosofo della *Repubblica* viene costretto a governare e a ritornare nella caverna, dopo esserne uscito proprio grazie al suo amore per il sapere; è questa infatti la condizione per la realizzazione di uno stato giusto e felice per tutti: che il filosofo governi e che lo faccia proprio perché è l'unico a conoscere il Bene e a saperlo realizzare nella realtà socio-politica; il brano è celeberrimo (*Resp.* V 473c11-e4)⁴:

a meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora sono detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a unificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali della città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano; né mai prima d'allora questa costituzione, che il nostro discorso è venuto delineando, potrà nascere nei limiti della sua possibilità e veder la luce del sole [...] arduo è infatti comprendere che in nessun altro modo la città potrebbe esser felice né nella vita privata né in quella pubblica.

chi altro dunque costringerai ad assumere la tutela della città, se non coloro che da un lato comprendono perfettamente il miglior modo in cui essa possa venir governata, dall'altra possiedono ben altra dignità e una vita migliore di quella politica (βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ)?

Sembra esserci qui una contraddizione nel discorso platonico: se il dovere morale del filosofo della *kallípolis* è quello di abbandonare la sua torre d'avorio per sporcarsi le mani con la politica – una politica fra l'altro la cui corruzione Platone aveva amaramente denunciato nella *Lettera VII* – al fine di garantire la felicità collettiva e il bene della città, allora egli, analogamente a quanto avverrà per l'uomo kantiano, schiacciato dalla legge morale e consapevole di dovere rinunciare alla felicità in questa dimensione terrena, non potrà più rappresentare l'emblema della vita felice e più desiderabile ed egli stesso

³ Un discorso analogo anche in *Resp.* VI 490a8-b7.

⁴ Lo stesso concetto viene ribadito alle linee 499b1-c5 e in *Lett.* VII.

verrà privato della condizione privilegiata di chi sceglie di vivere in modo autenticamente filosofico. Sembra inoltre che ciò che distingue il filosofo dagli altri uomini, e cioè il sapere e il possesso delle virtù⁵, anziché essere un bene, sia per lui, piuttosto, un male. Ma è la condizione indispensabile per un buon governo; che il filosofo ami il sapere ma non il potere è infatti garanzia di buon governo.

In realtà il *paradigma in cielo* delineato nella *Repubblica*⁶, quello dello stato ideale, non smentisce la tesi socratico-platonica fin qui illustrata e che poi sarà fatta propria anche da Aristotele, secondo cui la vita filosofica è quella preferibile, perché rende l'uomo simile al dio, per quanto sia possibile ad essere umano (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) facendogli «acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza» (*Teeteto* 176b1-3).⁷ La costrizione dei filosofi a governare è infatti un evento eccezionale, che si determina in situazioni di particolare corruzione delle costituzioni politiche, qual era il caso dei governi che ad Atene si erano succeduti e che avevano contribuito, direttamente e indirettamente, alla ingiusta condanna a morte di Socrate⁸. Il governare, come ha ben spiegato Giuseppe Cambiano, «non consiste per il filosofo che nell'integrare la propria attività specifica (ossia il filosofare) nel sistema delle prestazioni reciproche della città, ricevendone per esempio in cambio di che sopravvivere»⁹. Nelle altre città, che non investono nella formazione e nell'educazione dei filosofi, questi ultimi sono liberi di vivere un'esistenza avulsa dalla vita politica, ma nella *kallípolis*, nel disegno utopico del Platone politico, essi devono mettere la loro competenza al servizio della città, non come se fosse un'attività extra, ma proprio in virtù e a causa del tipo di vita – il *bíos philósophos* – che hanno scelto di condurre, come lo stesso Platone chiarisce alla pagina 521b1-10 della *Repubblica*¹⁰.

Ma la trattazione più sistematica della questione dei generi di vita, la pagina più nota che decreta la superiorità in termini di valore e di compiutez-

⁵ *Resp.* VI 487a ss.

⁶ Per questa espressione si veda *Resp.* IX 592b.

⁷ Sul tema del carattere divino del filosofo «per quanto sia possibile a un uomo (εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων)», cfr. anche *Resp.* VI 500d1-3.

⁸ Sulla denuncia platonica della corruzione della politica dei suoi tempi, si veda la *Lettera VII*.

⁹ G. Cambiano, *I filosofi e la costrizione a governare nella Repubblica platonica*, pp. 43-58, p. 56.

¹⁰ *Resp.* VII 521b 1-2: «conosci dunque – chiesi – un'altra vita che disprezzi i poteri politici, se non quella dedicata alla vera filosofia? (Ἐχεις οὖν, ἦν δ' ἐγώ, βίον ἄλλον τινὰ πολιτικῶν ἀρχῶν καταφρονούντα ἢ τὸν τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας;)»; 521b7-10: «chi altro dunque costringerai ad assumere la tutela della città, se non coloro che da un lato comprendono perfettamente il miglior modo in cui essa possa venir governata, dall'altra possiedono ben altra dignità e una vita migliore di quella politica? (Τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπὶ φυλακῆν τῆς πόλεως ἢ οἱ περὶ τούτων τε φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται, ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ;)».

za della scelta di vita filosofica, si deve ad Aristotele. Nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* il filosofo delinea un quadro vivido e completo delle varie opzioni esistenziali che distinguono tra loro gli esseri umani; il tipo di vita maggiormente preferibile o *hairetótatos* è senza alcun dubbio il *bios theoretikós*, espressione che designa la maniera di vivere del filosofo. Si tratta di un tipo di vita consacrato alla *theoría*, ossia allo studio e alla ricerca, condotto attraverso lo strumento cognitivo più elevato e di maggior valore, di cui l'uomo è in possesso: il *noús*, l'intelletto, quell'elemento divino presente in noi, «di peso minuscolo (τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστὶ)» ma che «per potere e onore supera di gran lunga tutto il resto (δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει)» (*Eth. Nic.* X, 7, 1178a):

un tale modo di vivere verrà ad essere superiore a quello concesso all'uomo (ὁ δὲ τοιοῦτος ἄν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον), dato che egli non vivrà in tal modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino (οὐ γὰρ ἡ ἄνθρωπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει)¹¹.

La vita teoretica, impropriamente chiamata *vita contemplativa*, è l'unica ad appresentare l'uomo al divino; come la filosofia teoretica è, tra le tre scienze aristoteliche, la più degna di essere scelta in quanto è θεολογική (*Met.* E, 1, 1026a22-23), allo stesso modo colui che ne farà il suo stile di vita – appunto il filosofo – sarà tra gli uomini il più beato, perché vivrà la vita del Dio, la cui attività si esplica nel puro pensiero, secondo la dottrina consegnata a *Metafisica lambda*. Gli altri tre tipi di vita, che si collocano ai livelli immediatamente più bassi della vita filosofica, sono il *bios politikós*, proprio dello *spoudáios-phrónimos*, il saggio, l'incarnazione della norma etica e della virtù dianoetica della *phrónesis*, o saggezza pratica, e, al gradino più basso, da un lato il *bios apolaustikós*, la scelta esistenziale dell'uomo comune, che persegue i piaceri più sregolati e sconfina in comportamenti animaleschi – quelli del cosiddetto “uomo bestia” –, dall'altro il *bios chrematistós*, genere di vita volto all'accumulo di beni e di ricchezze, anch'esso prerogativa di uomini mediocri. Rispetto a Platone, lo Stagirita assegna alla vita politica un valore più elevato, presentandola come la scelta felice di uomini nobili e saggi, come Pericle. Ciò che distingue il maschio adulto libero dalle altre tipologie di esseri umani, nel pensiero politico di Aristotele, è il tempo libero, la *scholé*. Solo chi può goderne può essere felice, quindi una vita buona o felice può essere anche quella del cittadino, non costretto per status sociale al lavoro, che abbia acquisito le virtù

¹¹ *Eth. Nic.* X, 7, 1177b26-28.

etiche e che sia diventato *phrónimos*. La variabile che consente un maggiore o un minor grado di felicità è data proprio dalla *scholé*. Per quanto una vita felice e appagata possa essere raggiunta sia nell'ambito politico e pubblico sia nel privato e in solitudine, il *bíos* del filosofo, che trova la sua esplicazione tanto nella scuola quanto nella solitudine del proprio studio, può essere proclamato in assoluto il più felice grazie alla maggiore disponibilità di tempo libero che il filosofo ha da dedicare alla speculazione, e questa è precisamente la condizione di cui gode il Dio aristotelico, *pensiero di pensiero*. La superiorità del *bíos theoretikós*, che si impone nel capitolo finale della *Nicomachea*, si collega quindi più alla trattazione metafisica di *lambda* dedicata alla *diagogé* del divino, che non alla *Politica*. Del tutto chiaro e illuminante è, a tal proposito, un brano contenuto nel capitolo 7 dell'ultimo libro della *Nicomachea*:

Si crede che la felicità risieda nella libertà dagli impegni (ἐν τῇ σχολῇ), dato che sopportiamo fastidi (ἀσχολούμεθα) allo scopo di esserne poi liberi (σχολάζωμεν), e facciamo la guerra allo scopo di vivere in pace. Ora, l'attività delle virtù pratiche consiste nell'agire politico e nelle azioni di guerra, e si ritiene che non siano prive di fastidi le azioni che riguardano questi campi; quelle legate alla guerra ne sono piene, infatti nessuno sceglie di combattere per combattere, né per questo prepara una guerra [...] ma anche l'attività politica è piena di fastidi (ἄσχολος) [...]. Quindi, se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi (ἄσχολοι), perseguono un qualche altro fine e non sono scelte per sé; se si ritiene che l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicchi per eccellenza (ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὐσα), non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere completo, il quale intensifica l'attività, e abbia anche la caratteristica dell'autosufficienza, della mancanza di fastidi (σχολαστικὸν) e della capacità di non stancare, per quanto si addice agli esseri umani, e tutte le caratteristiche che si attribuiscono all'uomo beato e che chiaramente dipendono da tale attività, allora quest'ultima verrà a essere la felicità umana completa, quando copra lo spazio di una vita (βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ)¹².

3. La biografia e l'immagine del théios anér. Il bíos filosofico come stile di vita ed esercizio spirituale

Il filosofo dunque, che ha rapporto con ciò che è divino e ordinato, diventa egli stesso divino (θεῖος) e ordinato per quanto a un uomo è concesso
Plat. *Resp.* VI 500d1-3

¹² *Eth. Nic.* X 7, 1177b 3-25.

A quanto sembra, questo non è semplice come il voltare una conchiglia: si tratta piuttosto di una conversione (περιαγωγή) dell'anima da una sorta di giorno notturno al giorno vero, cioè dell'ascesa verso ciò che è: e quest'ascesa diremo essere la vera filosofia
Plat. *Resp.* VII 521c5-8

Su questa stessa scia, anche i filosofi dell'età ellenistica e romana – da Epicuro fino a Seneca – dimostreranno, con l'esempio concreto della loro vita e per il tramite di un insegnamento “praticato”, che solo il *bíos* filosofico, nelle diverse modalità che le varie scuole offriranno ai loro allievi, permette all'uomo di acquisire quell'imperturbabilità dell'animo e quella quiete interiore – secondo una nuova prospettiva eudemonistica – che i tempi mutati richiedevano. Nella tarda antichità tale significato di *bíos*, ormai consolidato, troverà espressione in una nuova forma letteraria, che servirà anzitutto ad illustrare in maniera chiara e iconica un esempio di vita filosofica, vista in tutto il suo percorso (dall'inizio alla morte), e a presentare questo stile di vita come quello preferibile per chi desidera purificare la propria anima e consentirle il ritorno (*l'epistrophé*) al primo Principio dell'universo. Si tratta della *biografia*, da *bíos* e *graphéin*, letteralmente “mettere per iscritto una vita”, un genere letterario simile all'agiografia cristiana, volto, più che a riferire storicamente le reali vicende vissute da grandi maestri, a presentare in maniera romanzata ed encomiastica alcuni grandi pensatori come *uomini divini*, sottolineando il percorso virtuoso che essi hanno compiuto e portandolo ad esempio di vita felice e gradita agli dèi. Nasce il concetto di *théios anér*, su ispirazione del celebre passo del *Teeteto* in cui l'assimilazione al Dio (*l'homóiosis tói theói*) viene presentata come l'obiettivo supremo del filosofo. Le celebri *Vite* – i *Bíoi* – prodotte tra III e VI secolo d.C., dalla *Vita di Apollonio di Tiana*, scritta da Filostrato, alle vite pitagoriche composte da Porfirio e Giamblico, sino alle biografie dei maestri neoplatonici Plotino, Proclo e Damascio, prodotte dai loro allievi Porfirio, Marino e Isidoro, confermano il significato filosofico, principalmente etico ma sempre più metafisico-teologico, che il termine *bíos* mantiene per tutta l'antichità. Sostanzialmente ciò che emerge da queste biografie filosofiche è un tipo di vita condotta all'insegna del monito socratico-platonico della cura di sé e dell'esigenza, platonico-aristotelica, di perseguire un cammino virtuoso per realizzare una vita buona e pura. Nel neoplatonismo questo percorso aretaico si concretizza in una nota metafora, quella della scala, i cui gradini permettono all'uomo di ascendere da una condizione iniziale di contaminazione con la materia sino a

una tappa finale di purificazione e di piena assimilazione al divino. Da Plotino a Proclo la scala delle virtù si arricchisce di nuovi gradini, proporzionalmente alla sempre maggiore complessità dottrinale che le diverse scuole neoplatoniche, che si sono susseguite nel corso di almeno tre secoli, propongono¹³. Mi limiterò a un solo esempio, quello di Proclo, perché rappresenta l'ultima e più completa versione del catalogo neoplatonico delle virtù.

Nella *Vita di Proclo*, Marino descrive la vita del suo maestro come un percorso virtuoso di progressiva elevazione spirituale verso vette di eccellenza teologica, raggiunte grazie all'acquisizione di tutto il catalogo delle virtù già indicato da Giamblico, dalle virtù etiche a quelle teurgiche, tutte conseguite attraverso un ampio ventaglio di comportamenti pratici e ascetici, perpetrati assiduamente e sistematicamente: dal commento di testi filosofici e teologici alla composizione di inni agli dèi, da veglie, astinenze, preghiere, all'attuazione di azioni miracolose, riti apotropaici e lustrali, celebrazione di culti misterici¹⁴. La *Vita di Proclo* ci dà un esempio tangibile del percorso spirituale che, secondo l'etica metafisica neoplatonica, conduce l'uomo alla beatitudine. I diversi capitoli che compongono lo scritto di Marino sono calibrati sulle varie tipologie di virtù acquisite da Proclo e sulla loro scansione temporale. Si parte dalle virtù naturali, attinenti al corpo, come l'acutezza dei sensi, e all'anima, come la facilità nell'apprendere a memoria e la grandezza d'animo; si prosegue con le virtù etiche, e con quelle politiche, tra le quali, oltre alle quattro cardinali, Marino menziona liberalità, solidarietà, amicizia; seguono le virtù catartiche, tra le quali la moderazione e l'autocontrollo, poi le virtù contemplative e a conclusione le virtù teurgiche, tra le quali la familiarità con il divino e la compartecipazione con esso. Si tratta di un progresso spirituale che coinvolge, olisticamente, l'intero composto umano, dal corpo, interessato dalle virtù naturali, etiche e politiche, alle facoltà psichiche e intellettuali più elevate, la cui purificazione è preliminare all'*epistrophé*. Proclo, nella narrazione biografica dell'allievo, esemplifica perfettamente tale percorso esistenziale graduale, sia "vivendo" e operando in maniera virtuosa, sia esortando i suoi allievi a una vita buona e pura, che inizia dalla conoscenza di sé e si conclude con la piena acquisizione dei principi divini.

¹³ A riguardo mi permetto di rinviare al mio *The "Ladder of Virtues" in Neoplatonism: Stages of a Spiritual Process of Purification*, pp. 299-314.

¹⁴ L'elenco completo delle virtù possedute da Proclo si trova al cap. 3 della *Vita di Proclo*: «dapprima, dunque, dividendo per generi le virtù in naturali, etiche, politiche, inoltre quelle superiori a queste, cioè le catartiche e le contemplative e le cosiddette teurgiche».

A confermare la tesi, fin qui rapidamente esposta, di un *bíos* filosofico che coniuga discorso teorico e prassi di vita, esemplarmente incarnato da maestri che si pongono sempre più come guide spirituali e psicagogiche per i propri discepoli, è l'interpretazione storiografica della filosofia antica come stile di vita ed esercizio spirituale, proposta negli anni '80 dello scorso secolo da Pierre Hadot e ripresa, con alcune variazioni, da innumerevoli studiosi, sia in Italia che all'estero, tra i quali mi piace citare, tra gli altri, Michael Chase, Christoph Horn, Giuseppe Cambiano e gli esponenti delle recenti pratiche filosofiche, tra le quali la *Philosophische Praxis* di Achenbach e Ruschmann e la *Consulenza filosofica* che in Italia si concentra attorno alla rivista *Phronesis*. La tesi di Hadot è fin troppo nota per essere qui esposta nei suoi particolari; basti solo specificare che secondo il grande studioso francese, la cesura tra il modo antico di concepire la filosofia e quello moderno si colloca nel medioevo quando la *philosophia* diviene *ancilla theologiae*, avviandosi inoltre a trasformarsi da stile di vita praticato a disciplina insegnata dall'alto di una cattedra, a mero discorso teorico sempre più elitario e specialistico, destinato a chi nella vita intende insegnare – e non necessariamente più praticare – la filosofia. I filosofi antichi incarnavano ed esibivano con il loro esempio il modo di vita corrispondente alle loro proprie teorie; si abbracciava una filosofia come si abbracciava una religione, e si praticavano gli insegnamenti di dottrina e di vita del maestro che si era scelto di seguire. Obiettivo era la trasformazione di sé, una conversione dello sguardo verso valori interiori allo scopo di migliorarsi. Il tramite erano degli esercizi che coinvolgevano l'intero *esprit* dell'uomo, appunto come li chiama Hadot, *exercices spirituels*. «Formare gli animi piuttosto che informarli è il fondamento su cui si basa l'idea degli esercizi spirituali»¹⁵. La parola “spirituale”, afferma Hadot, «permette a nostro avviso di fare capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo». Leggere, scrivere, dialogare, commentare, meditare, sono tutti esercizi attraverso i quali il filosofo antico pratica la filosofia. Scrive Hadot: «tutti questi filosofi [...] si considerano filosofi non perché sviluppino un discorso filosofico, ma perché vivono filosoficamente. Il discorso si integra con la loro vita filosofica [...]. Per loro la filosofia in quanto tale è prima di tutto una forma di vita, non un discorso»¹⁶.

¹⁵ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. XII.

¹⁶ P. Hadot, *La philosophie antique : une éthique ou une pratique?*, p. 228. La medesima concezione della filosofia come modo di vivere o arte della vita si ritrova anche in altri pensatori d'età moderna e contemporanea, come Francis Bacon, Montaigne, Spinoza, Locke, Kant, Goethe; a tale riguardo rinvio a P. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*; P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, p. 58.

4. *Dalla biologia alle bioetiche contemporanee*

Mi definirei un «conservatore ontologico» perché quello che oggi conta più di tutto è conservare il mondo, qualunque esso sia. Solo dopo si potrà vedere se è possibile migliorarlo. C'è quel famoso detto di Marx: «i filosofi hanno solo interpretato il mondo, ora si tratta di cambiarlo». Ma questo non basta più, oggi non basta cambiare il mondo, oggi bisogna conservarlo.
Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, p. 78

Il secondo macro significato che *bíos* acquista nella storia della sua evoluzione semantica è quello di “mondo vivente” in generale, significato che il termine comincia ad assumere in epoca moderna, in seguito a una serie di cambiamenti culturali radicali che prendono avvio dal Seicento e che preludono al nascere di una nuova scienza dedicata allo studio del mondo dei viventi, la *biologia*. Si registra nel XVII secolo,

un nuovo atteggiamento verso la realtà naturale ed umana che si è venuto faticosamente elaborando fin dal XVI secolo in un rapporto che è di sviluppo, ma anche di opposizione.

Uno dei punti da tener fermo è comunque non solo il fatto che la scienza secentesca è rivoluzionaria, ma anche, e principalmente, che essa è rivoluzionaria essenzialmente per l'impostazione nuova che palesa e per i metodi nuovi di cui si avvale e non tanto per i suoi contenuti, cioè per le numerose nuove acquisizioni e le importantissime scoperte cui ha pur dato luogo¹⁷.

La *biologia* nasce agli inizi dell'Ottocento come studio scientifico del mondo vivente, considerato in tutti i suoi aspetti e nelle sue molteplici componenti, dall'ambito vegetale a quello delle varie specie animali, ivi compresa quella umana. Si tratta di quella dimensione che i Greci indicavano piuttosto con il termine *phýsis* e non con *bíos*, parola scelta per indicare specificamente il “modo di vivere” umano, come abbiamo visto. È da notare che anche in epoca moderna e contemporanea continua a sussistere una distinzione semantica tra *bíos* e *zoé*, i due termini che in greco antico indicano la vita. Mentre con il prefisso *bio-* si vuol denotare, nelle parole composte, l'intero ambito della vita compreso il mondo dell'uomo, il prefisso *zoo-* rimane confinato al solo regno degli animali non umani. Da cui i termini in uso corrente: *zoo*, *zoologia*, *zootecnia*, etc.

Il primo a usare il termine *biologia* nel senso tecnico di scienza del mondo

¹⁷ G. Micheli, *Caratteri e prospettive del meccanicismo nel Seicento*, p. 325.

vivente fu Gottfried Reinhold Treviranus, che in un trattato in sei volumi dal titolo *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur* (Göttingen, 1802-1822) così specificava:

gli oggetti della nostra ricerca saranno le diverse forme e manifestazioni della vita, le condizioni e le leggi in base alle quali si verificano questi fenomeni e le cause attraverso le quali sono stati effettuati. La scienza che si occupa di questi oggetti viene indicata con il nome di biologia [*Biologie*] o dottrina della vita [*Lebenslehre*].

Fu però Jean-Baptiste Lamarck ad introdurre per la prima volta la biologia nel mondo delle scienze della vita, come scienza che indaga le diverse manifestazioni, le cause e le leggi che regolano il mondo vivente, allo scopo di promuovere con un innovativo programma di studio un cambiamento prospettico rivoluzionario che poi si sarebbe riverberato anche sul versante etico ed ecologico.

Questo importante slittamento semantico del termine/prefisso *bio-* dal mondo dell'esistenza umana alla più ampia sfera dell'intero mondo vivente – detto anche *biosfera* –, che si registra con il nascere della scienza e della filosofia moderne, si rinsalda in età contemporanea, quando – sulla scia della cosiddetta “svolta verso la concretezza” della riflessione etica – nascono le etiche applicate o etiche speciali¹⁸. Si tratta di un cambiamento epocale che occorre, nell'ultimo trentennio del secolo scorso, alla filosofia morale; studiosi come Hans Jonas e Günter Anders denunciano l'inadeguatezza dell'etica tradizionale ad affrontare i nuovi problemi che il nuovo assetto di una realtà sempre più globalizzata e malata pone, e i dilemmi etici che gli sviluppi abnormi della tecnologia impongono all'uomo. I principi morali tradizionali appaiono “anti-quati”, ma soprattutto rivelano appieno la loro astrattezza e genericità. Essendo mutato l'agire dell'uomo nei confronti della natura e dell'altro da sé, rischiando l'uomo di rimanere vittima e oggetto, non più soggetto, di apparati tecnologici che lui stesso ha creato e che si rivelano sempre più autonomi e pericolosi per la salute dell'intero pianeta e per la sopravvivenza stessa della specie umana, appare urgente e necessario rivedere gli assunti, i metodi, le prospettive dell'etica tradizionale e, anzitutto, ampliarne ed estenderne l'ambito di indagine e di azione dal ristretto mondo della vita umana all'intera sfera vivente, appunto la *biosfera*. Le etiche applicate, che iniziano a vedere la luce a partire dagli anni '70 dello scorso secolo, rispondono esattamente a questa esigenza, determinando una novità nell'ambito dell'etica, un vero e proprio cambio di paradigma.

¹⁸ Una presentazione generale delle etiche applicate è in A. Fabris, *Etiche applicate. Una guida*.

Sicuramente la prima e anche la più nota tra le etiche applicate è la *bioetica*, inizialmente destinata allo «studio sistematico del comportamento umano nel campo delle scienze della vita e della salute, in quanto questo comportamento è esaminato alla luce di valori e principi morali»¹⁹, ma ben presto essa si apre all'intero mondo della vita, anche sulla scorta di giudizi severi come quello di Albert Schweizer secondo il quale «un'etica che si occupa soltanto degli esseri umani è disumana» o di moniti oramai ineludibili, come quelli di Jonas o di Morin, che ci impongono di «aggiungere l'intera biosfera del pianeta al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di essa abbiamo potere»²⁰, e di pensare all'intero *biorealm* come a qualcosa che va rispettato, superando la visione antropocentrica o prometeica di ogni etica precedente, in vista di un *biocentrismo* e di un *ecocentrismo*²¹, in cui l'uomo non rappresenti più il *telos* dell'universo ma uno dei tanti nodi di una rete di viventi, tutti indispensabili allo stesso modo al benessere dell'ecosfera – secondo la nota metafora dell'ecologista Arne Naess²², già immaginata dal Darwin del *Taccuino B* –²³ per realizzare un umanesimo rigenerato, ecologico e solidale²⁴. In virtù di queste e di altre ben note prospettive contemporanee – su cui non vale la pena soffermarsi in dettaglio in questa sede, pena perdere di vista il nostro focus – sorte in difesa, in generale, dei diritti di tutti gli esseri viventi, da cui si origineranno nuove scienze, come l'ecologia *in primis*, la *bioetica* si dirama ben presto in *bioetica* ambientale e *bioetica* animale. Nata prima come movimento culturale e poi come disciplina accademica, definita efficacemente dall'oncologo americano Potter nel 1970 come *a bridge for the future* (un ponte verso il futuro), la *bioetica* è divenuta oggi una riflessione interdisciplinare su nuovi soggetti morali, come le generazioni future, l'ambiente, le altre specie, che coinvolge settori di ricerca molto diversi tra loro, come la medicina, la biologia, il diritto, la psicologia, la politica, la sociologia.

Ma qual è il ruolo del filosofo – e non soltanto del bioeticista – oggi?; quale il suo compito di fronte alle nuove sfide che l'intero mondo vivente ci pone davanti? quel mega ambito della vita che il prefisso *bio-* anteposto a neologismi

¹⁹ W. T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, p. XIX.

²⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, p. 10.

²¹ Il biocentrismo insiste sul valore degli organismi individuali, l'ecocentrismo sul valore dell'organizzazione degli organismi e dei sistemi viventi.

²² Il testo classico di Arne Naess è *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*. Del teorico della Deep ecology si vedano anche *Introduzione all'ecologia*, e *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*.

²³ P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, p. 215.

²⁴ E. Morin, *Cambiamo strada. Le quindici lezioni del Coronavirus*.

relativamente recenti, come *bioetica*, *biosfera*, *biorealm*, inquadra molto bene? quali nuovi principi morali è possibile oggi applicare, e sui quali educare ed educarci, per ottenere e fornire una migliore comprensione della realtà complessa nella quale ci troviamo a vivere? Io credo che, per quanto datate, le raccomandazioni di Jonas al senso di *responsabilità* e di Heidegger alla *cura* (nei due sensi di *Fürsorgen* e *Besorgen*) siano ancora quelle vincenti²⁵. Ma, come ha insegnato Elena Pulcini, tra i due principi deve essere quello di *cura* a prevalere; deve trattarsi però di una *cura* rivista e rivalutata, non più oppressa da quel senso oblativo e sacrificale che ne faceva una prerogativa della donna e la relegava nel privato della dimensione domestica; di una *cura* che sia la parte applicativa e concreta della responsabilità. E ciò a partire dall'ambito medico, che fu il primo settore di indagine della *bioetica* e alla cui "umanizzazione" ha contribuito molto la *bioetica* della cura, con la distinzione tra *to cure* e *to care* e con la precisazione che anche il medico deve accompagnare la sua attività terapeutica, ovvero tecnica, con l'ascolto e la considerazione del vissuto, della "filosofia di vita", delle aspettative, dei progetti del paziente, facendosi egli stesso *caregiver* e un po' filosofo, secondo antiche ma sempre attuali prospettive socratico-platonico-aristoteliche della *cura di sé e dell'altro*²⁶. A tale proposito vorrei concludere questa breve disamina con un riferimento ad un recentissimo libro, che mi permette di dimostrare come l'etica contemporanea, anche nelle sue più innovative posizioni e proposte – nel caso specifico nell'ambito della biomedicina e, in generale, della bioetica medica –, non possa fare a meno di ritornare e di richiamarsi a quella saggezza antica, a quella capacità di ascolto e di dialogo – occhi negli occhi, anima con anima – che l'antica teoria della cura, nella sua fase fondativa ci ha insegnato, di cui il primo significato di *bios* è pregno. Proponendo l'innovativa figura del *consulente medico in ambito clinico* (acronimo CEC), un esperto dotato di un solido bagaglio di conoscenze e competenze filosofiche, e presentando il compito della medicina di oggi come *cura del singolo*, Giovanni Boniolo, autore del libro cui accennavo, intitolato *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*, presenta il suo approccio alla medicina, da filosofo della scienza, inquadrandolo in

²⁵ *Besorgen* inteso come pro-curare, nel senso di provvedere a qualcosa, occuparsi di qualcosa, riguarda gli enti mondani e corrisponde all'inglese *taking care of*; *Fürsorgen* significa prendersi cura di qualcuno, preoccuparsi per qualcuno e riguarda gli uomini, corrisponde all'inglese *caring for/about*.

²⁶ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Mi sono occupata di questo tema in *La "cura di sé" come prima tappa del progresso spirituale dell'uomo nei commentari neoplatonici all'Alcibiade primo*, pp. 7-28 e in *Cura. Tra Socrate e Martha Nussbaum*, pp. 89-94.

una tradizione filosofica ben frequentata [...] una tradizione secondo la quale la filosofia non è un pensiero astratto su possibilità fantasiose, fittizie o metafisiche, ma un esercizio spirituale che permette all'essere umano di vivere meglio, anche nel senso di "con più consapevolezza", dopo aver riflettuto su problemi individuali e collettivi reali [...] è una storia dei tentativi di offrire strumenti concettuali e potenziali soluzioni a problemi reali del mondo e dell'essere umano, come ha sostenuto lo storico della filosofia Pierre Hadot²⁷.

Il richiamo è – chiaramente – a quella tradizione filosofica antica, che abbiamo ripercorso attraverso il primo significato forte di *bíos* e che ci invita a ritornare a una filosofia "praticata" o "esercitata"²⁸, a una filosofia che non consiste nelle parole ma nelle azioni, che sia militante e terapeutica, la cui vocazione torni ad essere quella della cura, di sé e del mondo.

Bibliografia

- G. Boniolo, *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*, Milano, 2023.
- G. Cambiano, *I filosofi e la costrizione a governare nella Repubblica platonica*, in *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, a cura di G. Casertano, Napoli, 1988, pp. 43-58.
- G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna, 2013.
- R. L. Cardullo, *Cura. Tra Socrate e Martha Nussbaum*, in *Il nuovo Atlante di Sophia. Per un lessico della speranza*, a cura di F. Brezzi – F. Gambetti – M. T. Pansera, Roma, 2021, pp. 89-94.
- R. L. Cardullo, *La "cura di sé" come prima tappa del progresso spirituale dell'uomo nei commentari neoplatonici all'Alcibiade primo*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 231, 2020, pp. 7-28.
- R. L. Cardullo, *The "Ladder of Virtues" in Neoplatonism: Stages of a Spiritual Process of Purification*, in *Ageless Arete. Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*, ed. by H. L. Reid – J. Serrati, Sioux City, 2022, pp. 299-314.
- F. De Luise, a cura di, *Il bíos dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo di vita preferibile*, Trento, 2009.
- P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Torino, 2020.
- A. Fabris, a cura di, *Etiche applicate. Una guida*, Roma, 2017.

²⁷ G. Boniolo, *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*, p. 15.

²⁸ Sulla necessità di una filosofia "praticata", così Seneca si esprimeva in *Lettere a Lucilio* II, 16,3: «la filosofia non è già un'arte atta a procacciarsi il favore del popolo e di cui si possa fare ostentazione: essa non consiste nelle parole ma nelle azioni (*non in verbis sed in rebus est*). [...] la filosofia forma e foggia l'animo, regola la vita, governa le azioni, insegna ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare, sta al timone e dirige il corso delle navi in balia delle onde attraverso i pericoli. Senza questa, nessuno può vivere libero da timori e tranquillo».

- S. Gastaldi, *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, 2003.
- P. Hadot, *La philosophie antique: une éthique ou une pratique?*, in *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1998.
- P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, 2002.
- P. Hadot, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Milano, 2008.
- Ch. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Roma, 2004.
- R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, 1956.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2009.
- F. L. Lisi, a cura di, *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin, 2004.
- G. Micheli, *Caratteri e prospettive del meccanicismo nel Seicento*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, *Il Cinquecento, il Seicento*, Milano, 1981.
- M. Migliori – L. Napolitano, a cura di, *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin, 2003.
- E. Morin, *Cambiamo strada. Le quindici lezioni del Coronavirus*, Milano, 2020.
- A. Naess, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, Milano, 1994.
- A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di C. Valera, Pisa, 2016.
- A. Naess, *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*, a cura di A. Roveda, Milano, 2021.
- E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, 2009.
- W. T. Reich, ed., *Encyclopedia of Bioethics*, New York, 1979.

2 Utopia

di Carla Danani

1. *Una felice ambiguità*

Il termine “utopia” compare per la prima volta nel 1516, nel titolo – non come titolo – della famosa opera di Thomas More scritta in latino e pubblicata per la prima volta a Lovanio: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip. statu, deq; nova insula Utopia auctore clarissimo viro Thoma Moro inclytæ civitatis Londinensis cive et vicecomite cura M. Petri Aegidii Antverpiensis, et arte Theodorici Martini Alustensis, Typographi almae Lovaniensium Academiae nunc primum accuratissime editus. Cum gratis et privilegio*. Sull’ambiguità della “u” iniziale, negli anni successivi, si animò una certa disputa filologica¹: alcuni umanisti ritenevano che si dovesse intenderla come la contrazione di “ou”, e che quindi il termine significasse “non-luogo”, ovvero luogo inesistente. Altri facevano notare, però, che in greco le forme negative si costruiscono premettendo “ou” nel caso di forme verbali e “α”² nel caso di sostantivi: poiché nel titolo, quindi, si tratta di una forma sostantivale e non verbale, per dire “non-luogo” avrebbe dovuto essere utilizzato *a*-topia. A meno di non pensare ad un errore da parte dell’autore, si è perciò autorizzati a leggere “u” come contrazione non di “ou”, ma di “eu”: quindi utopia come *eu*-topia, “buon luogo”, luogo felice.

L’ambiguità del termine non può essere sfuggita a chi lo ha coniato. More, peraltro, non solo in occasione delle edizioni successive alla prima³ non ha corretto il titolo, ma di Raphael Hythlodæus, da cui racconta di aver saputo

¹ M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, pp. 6-7.

² Si tratta dell’alfa privativo, rimasto ad esempio nella lingua italiana come “a” in parole come afono, agnostico, ateo.

³ L’opera venne ripubblicata, rivista, a Basilea nel 1518, poi a Vienna e a Parigi, ma solo nel 1551 in Inghilterra e in traduzione inglese: Moro era già morto.

dell'isola di Utopia, dice che «non è ignaro di latino e conosce benissimo il greco (ha studiato questo più di quello per essersi dato tutto alla filosofia, onde s'accese che in latino ben poco esiste di qualche pregio in questo campo, se ne toglie qualcosa di Seneca e di Cicerone)»⁴. Questo filosofo-navigatore, insomma, di lingue antiche se ne intende: non sarebbe perciò coerente con quanto More ci dice pensare che egli si sbaglia grossolanamente proprio nel riportare il nome del luogo di cui racconta. Hythlodæus, peraltro, dice More, è uno che «è certo andato per mare, ma non come Palinuro, piuttosto come Ulisse, anzi, come Platone»⁵. La precisazione che non ha navigato come il leggendario pilota di Enea ma, piuttosto, come Platone, rinvia il lettore da un lato a quei viaggi a Siracusa che il filosofo greco intraprese per cercare di realizzare la città ideale, dall'altro all'itinerario metafisico attraverso cui di essa cercò di stabilire i fondamenti, di cui rese conto nella *Repubblica*.

Non solo si è autorizzati, perciò, a non sopprimere l'ambiguità del termine, ma si è sollecitati a valorizzarne la fecondità euristica: raccogliendo entrambe le indicazioni per intendere quindi utopia come *il buon-luogo-che-non è*.

Tra i tanti, sottolineiamo inoltre un tema ricorrente nel testo e presente in modo massiccio nel secondo libro, che si avvia con una descrizione dettagliata delle caratteristiche fisiche dell'isola di Utopia, in una illustrazione che all'inizio si presenta di impronta geografica:

L'isola di Utopia nella sua parte di mezzo, dov'è più larga, si stende per 200 miglia e per gran tratto non si stringe molto, ma poi da ambo i lati si va a poco a poco assottigliando verso due capi, che, piegandosi, come tracciati col compasso, per 500 miglia di perimetro, danno all'insieme la forma di una luna nuova. Le due punte separano per 11 miglia, poco più poco meno, un braccio di mare che vi scorre in mezzo, per slargarsi in una immensa distesa, da ogni parte protetta da alture contro i venti e calma più spesso che in furia, a mo' di gran lago, formando così, di quasi ogni insenatura di quelle terre, un porto pel quale passano navigli in ogni senso, con gran vantaggio degli abitanti. Non è però senza rischi l'imbocco, qua per causa di bassifondi, là di scogliere, salvo che, nel centro all'incirca, una ne emerge, e perciò non è pericolosa, e sopra vi si rizza una torre, occupata da una guarnigione; ma tutte le altre, che restano celate a fior d'acqua, costituiscono un'insidia. Essi soli conoscono i passaggi, perciò non senza ragione un forestiero, soltanto con la guida di un pilota del paese, può penetrare sin dentro all'insenatura; anzi a mala pena vi entrerebbero senza rischio gli abitanti stessi, quando non indicano loro la via certi segnali di sul litorale, con lo spostar dei quali si farebbe correre una flotta nemica, per quanto numerosa, verso la propria rovina. Dall'altro lato dell'isola i porti non sono rari, ma in nessun luogo si trovano approdi non rafforzati da natura o da arte, in guisa che un pugno di difensori basterebbe a tener lontane immense forze. Del resto, com'è tradizione e come dimostra da sé l'aspetto del paese, una volta questa terra non tutta era circondata da

⁴ T. Moro, *Utopia o la migliore forma di repubblica*, p. 13.

⁵ *Ibidem*.

mare; ma Utopo, che conquistandola dette nome all'isola, chiamata prima Abraxa [cioè: su cui non piove, n.d.t.], e che ne condusse le popolazioni rozze e selvagge a quello stato di civiltà e cultura in cui superano ormai quasi tutti gli uomini del mondo, impadronitosene appena, al primo sbarco, con la vittoria, fe' tagliar la terra per 15 miglia dalla parte dov'era unita al continente e vi trasse il mare all'intorno. [...] L'isola possiede 54 città 2 ampie e magnifiche, quasi tutte uguali per lingua, usanze, istituzioni e leggi; identico è anche il piano di tutte e, per quanto consente la posizione, anche l'aspetto; di queste le più vicine stanno a 24 miglia l'una dall'altra, ma nessuna è tanto isolata che in un giorno da essa non si possa arrivare a piedi ad un'altra città. Ogni anno da ciascuna tre cittadini vecchi e sperimentati, per trattar degli affari comuni dell'isola, si radunano ad Amauroto, la quale, per esser posta al centro dell'isola e trovarsi più comoda pei deputati di tutte le regioni, è la prima città dello Stato e la capitale. Le terre sono state così ben distribuite fra le città che ognuna, in qualsiasi punto, misura non meno di 12 miglia di territorio e taluna, in qualche punto, anche molto di più, cioè là dove le città si trovano più lontane fra loro: nessuna desidera accrescere il proprio territorio, perché essi, di quel che posseggono, si considerano coltivatori piuttosto che padroni. Hanno in campagna case acconciamente distribuite per tutti i poteri, fornite degli utensili da lavoro, e vi si recano a turno i cittadini ad abitarvi⁶.

Il testo passa poi dalla geografia all'urbanistica:

[...] Amauroto dunque è posta sul dolce declivio di un'altura ed è di forma quasi quadrata: infatti nella sua larghezza, cominciando da poco sotto la cima del colle, si stende per due miglia sino al fiume Anidro, sulla cui sponda si allunga un po' di più. L'Anidro sorge a 80 miglia sopra Amauroto, da fonte modesta, ma, accresciuto dall'incontro di altri fiumi, tra cui due non mediocri, proprio dinanzi alla città raggiunge l'estensione di 500 passi e, slargandosi subito dopo ancor più, percorre altre 60 miglia ed è accolto dall'Oceano. Per tutto questo tratto che si trova tra città e mare, e anche varie miglia più a monte, con rapida corrente il flusso della marea succede per sei ore continue al riflusso, sicché il mare penetra in dentro per ben 30 miglia, occupando con le sue onde l'intero letto dell'Anidro e ricacciandone le acque, le quali s'impregnano, anche un po' più su, di salsedine; poi, a poco a poco, rifatto dolce, il fiume attraversa nella sua purezza la città e così schietto e inalterato, alla sua volta, nella bassa marea risospinge l'acqua giù sino alla foce. La città per mezzo di un ponte, non con pilastri di palafitte ma tutto in pietra con splendidi archi, è collegata con la riva opposta, nel punto più distante dal mare, fin dove le navi possano senza impaccio arrivare attraverso tutta la lunghezza della città. Hanno poi un altro corso d'acqua, non certo grande, ma straordinariamente tranquillo e piacevole, che sorgendo dallo stesso monte ov'è posta la città, nella sua discesa le scorre per mezzo e si mescola con l'Anidro. La sorgente onde ha origine tal fiume, e che sgorga un po' fuori la città, è stata dagli Amaurotani cinta di difese e congiunta con la capitale, acciocché, se le piomba addosso qualche schiera di nemici, non possa fermarla o deviarla e nemmeno inquinarla. Di lì l'acqua è portata in ogni senso per mezzo di tubi di cotto ai quartieri più bassi, e, dove il terreno non lo consente, servono lo stesso vaste cisterne, che raccolgono le acque piovane. Questa piazzaforte è cinta da mura alte e larghe, con numerose torri e rivellini, e le mura sono alla lor volta circondate per tre lati da un fossato asciutto, ma largo e profondo, difeso da siepi spinose; nel quarto il fiume stesso fa da fossa. Le piazze son tracciate in modo acconcio sia pei trasporti che contro i venti, le case in nessun modo misere, e se ne vedono per

⁶ Ivi, pp. 55-57.

file lunghe, che si stendono per interi quartieri, con le facciate fronte a fronte, separate da vie larghe 20 piedi⁷.

Ed infine la contestualizzazione si spinge al piano edilizio:

Alle spalle di dette case sono attaccati, per tutta la lunghezza dei quartieri, grandi giardini, cui tutto intorno altre case s'addossano, chiudendoli. Non c'è casa che non abbia porta dinanzi, verso la strada, e di dietro verso il giardino, e queste sono a due battenti e s'aprono facilmente a una semplice spinta e si richiudono da sé, ché entra, chi vuole, tanto manca in ogni luogo la proprietà privata! Anche le case infatti le mutano ogni 10 anni, tirando a sorte. [...] le abitazioni in principio erano basse e quasi capanne e tuguri, fatte come vien viene, d'ogni sorta di legno, con pareti spalmate di loto e tetti a punta, coperti di paglia. Ora invece ogni palazzo, di forma mirabile, è a tre piani, con le pareti esterne fatte di pietre, di pietra lavorata o mattoni, mentre nell'interno il vuoto è riempito di rottami; i tetti si stendono orizzontalmente, coperti di un battuto che non costa nulla ed è fatto in modo da essere incombustibile e da superare il piombo nella resistenza alle intemperie. Difendono dal vento le finestre coi vetri, di cui fanno ivi grandissimo uso, a volte anche con un lino sottile, spalmato di olio traslucido o di ambrà, ciò che evidentemente ha due vantaggi, perché in tal modo si fa passare più luce e si fa entrare meno vento⁸.

Come ha osservato Ann Jeffers, alcuni elementi della descrizione dell'isola di Utopia possono certo essere intesi dal lettore come un sottile travestimento dell'Inghilterra di Enrico VIII, quando l'Inghilterra e il Galles comprendevano 53 contee più Londra, per un totale di 54 città-stato; inoltre il canale lungo quindici miglia suggerisce il riferimento al Canale della Manica. Certo, altre caratteristiche, ad esempio la forma a mezzaluna dell'isola, non hanno una corrispondenza diretta con il territorio inglese. Non è peraltro senza rilevanza che la prima edizione di Utopia, nel 1516, fosse corredata da una mappa anonima: le mappe sono paratesti, che funzionano come "soglie"⁹ di accesso al testo. Jeffers sottolinea:

The placement of a map at the beginning of More's first edition of Utopia plays an important role in that it suggests to his readers that it is a »real« place, especially when read in conjunction with Hythloday's claim to have accompanied Amerigo Vespucci on three of his journeys

⁷ Ivi, pp. 58-60.

⁸ Ivi, pp. 60-61

⁹ Cfr. A. Jeffers, *The Road to Nowhere?*, pp. 65-84. Jeffers ricorda che secondo E. Surtz, *Interpretations of Utopia*, p.165, la mappa dell'isola rappresenterebbe sia l'Inghilterra che le 54 città europee. S. Bongiovanni, in *L'utopia dal volto umano. Il momento utopico dell'esperienza tra phrónesis e sophía*, pp. 59-82 (citando J. Ito-J. Howe, *Al passo col futuro. Come sopravvivere all'impossibile accelerazione del mondo*, trad. it. a cura di M. Vegetti, p. 81) distingue tra bussola e mappa: la prima implica una conoscenza dettagliata del territorio e l'esistenza di una rotta ottimale, la seconda è invece uno strumento più flessibile, che richiede di usare la propria creatività e autonomia per scoprire il percorso da seguire, le mappe insomma riguarderebbero un mondo prevedibile, mentre le bussole orientano in un mondo imprevedibile, segnato dalla contingenza.

to America. According to Marina Leslie, maps were quite rare at the time of the publication of More's *Utopia*, and had close antecedents in the tradition of *mappa mundi* and Italian navigation maps. However, the closest inspiration may come from the sketches and plans used in judicial disputes over property and land which More had seen and used in the course of his work as a lawyer¹⁰.

La mappa inserita nell'edizione del 1518 è un po' differente, e Jeffers fa notare in particolare le due ghirlande che pendono dagli angoli superiori: forse, come suggerisce Leslie, per sottolineare la distanza tra l'Europa e Utopia e per introdurre un senso di "dislocazione": Utopia è allo stesso tempo vicina e lontana, reale e irreal.

Un altro suggerimento sembra venire dall'inserimento delle mappe e dalla descrizione persino pignola degli spazi che ritroviamo in Utopia: More suggerisce che la spazialità è questione rilevante per utopia. Foucault avrebbe poi detto che esprime e veicola i rapporti di potere. A ben vedere, infatti, anche quando non esplicitamente tematizzata, questa dimensione è sempre presente nei disegni utopici: inevitabilmente, potremmo dire, se è vero che si tratta di un modo di essere dell'esistenza umana e che la collocazione spaziale (che è una spazialità di situazione e non riguarda la mera estensione) è il primo e più fondamentale linguaggio comunicativo dell'essere umano dal momento in cui viene alla luce. Per questo la storia, così come il mondo futuro, non si fa senza la geografia. E quella che possiamo chiamare la trascendentale allocazione dell'essere umano non è smentita dall'affermarsi di una società dei flussi, e neppure dal caratterizzarsi dell'emancipazione attraverso la categoria dell'accesso¹¹.

Le utopie della città ideale di stampo rinascimentale, ad esempio, sorte da un pensiero dello spazio lineare di tipo euclideo e del tempo lineare-progressivo, sono state modelli carichi di valenze formali che, secondo modalità diverse, hanno strutturato le poetiche di trasformazione della realtà di generazioni. Pensiamo anche solo ai progetti di città del Filarete, alla sua *Sforzinda*, o di Leonardo, con il suo *Manoscritto B* del 1490, ricordiamo Tommaso Campanella con *La città del sole* e poi Francis Bacon con la *Nuova Atlantide* nel 1626: i disegni utopici non si sono limitati a definire soltanto delle ipotesi generali per un nuovo piano di società e di città, ma sono entrati, a volte maniacalmente, in dettagli d'uso, forma e dimensioni, come se si trattasse di un esecutivo edilizio. Con Robert Owen, in piena rivoluzione industriale, l'immaginazione andò ad esercitarsi non solo in direzione di una soddisfazione dei bisogni di

¹⁰ Ivi, p. 68.

¹¹ Cfr. J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*; M. Castells, *La città delle reti*.

salubrità, ma di un diverso rapporto tra città e mondo rurale. L'idea era di dover riportare la dimensione urbana ad una condizione di integrazione con la natura, attraverso un perfetto equilibrio tra agricoltura e industria. Realizzata New Harmony, fondata nel 1835 su 30.000 acri di terreno, fallì dopo solo tre anni, ma la sua immagine resta ancora oggi a influenzare società e politica. Pressoché coetaneo di Owen, Charles Fourier propose un modello, la Falange, che è sicuramente il più dettagliato della letteratura urbanistica dell'Ottocento. Come osserva Leonardo Benevolo, non sono certamente casuali le analogie tra il Falansterio di Fourier e la prima Unité d'Habitation di Le Corbusier (numero chiuso di 1600 abitanti, impianti centralizzati, servizi collettivi, ecc.) o tra la città di Broadacre di Frank Lloyd Wright e la colonia di Owen, con la stessa densità di un uomo per acro.

Gli elementi di dettaglio, mentre danno forza e sostanza al programma ideale, nel senso che fanno cogliere al lettore che percorre il racconto, a chi guarda i disegni e gli schizzi di progetto, il senso di possibilità autentica, reale, concreta del futuro che viene proposto¹², mettono in risalto l'importanza di considerare, tra i tanti fattori¹³, anche la qualità performativa della dimensione spaziale del buon luogo da costruire. Certo si affaccia anche un rischio: la deriva di una prescrittività astratta, di una generalizzazione inadeguata che pretenda di sovrapporsi alla realtà. Utopia ha da sorvegliare le proprie possibili patologie.

2. Radici più lontane, chiome più estese

Il conio del termine "utopia" lo si deve a Thomas More: siamo nel 1516, nel pieno della modernità europea. Il fenomeno a cui il termine rinvia ha, però, radici più lontane nel tempo e più estese nello spazio.

Se è vero che c'è chi ha sostenuto, come Krishan Kumar nel suo *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, che «non esiste nulla di simile all'utopia occidentale e alle tradizioni utopiche in nessuna cultura non occidentale o non cristiana»¹⁴, un numero speciale di *Utopian Studies* (vol. 24, 1, 2013), dedicato

¹² Cfr. F. Choay, *La città. Utopie e realtà*; R. Saage, *L'Utopia in Età Moderna*.

¹³ Sugli altri aspetti messi in particolare risalto da More cfr. M. D'Amato, *Utopia. 500 Anni dopo*, soprattutto i testi di B. Cattarinussi, L. Tundo Ferente, F. Totaro, S. Latouche, R. Cipriani, L. Punzo, K. Carnà.

¹⁴ K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 424, ad avviso di Kumar: «Utopia is not universal. It appears only in societies with the classical and Christian heritage, that is, only in the West», p. 19. Cfr. anche R.

a *Utopias from Others Cultural Traditions*, ha mostrato come si debba tenere conto dell'esistenza parallela dell'utopismo in altre tradizioni culturali, riconoscendo la ricchezza di testi e immagini provenienti da diverse parti del mondo. La collezione speciale si basa sul lavoro esistente di studiosi dell'utopia e sull'India come Gyan Prakash (che riflette sulle condizioni di possibilità storica), Konrad Meisig (che prende in esame l'utopia buddista), Barnita Bagchi (che racconta l'utopia femminista dell'Asia meridionale), Anupama Mohan (che si occupa dell'utopia del villaggio nell'Asia meridionale, compresa l'India), Supriya Chaudhuri (che scrive di modernismo indiano e utopia) e Mrinalini Chakravorty (che fa riferimento a testi distopici contemporanei dell'India), ma rivolge anche un'attenzione particolare alla letteratura scritta in *bhashas* (lingue vernacolari), ai film indiani contemporanei, alla poesia e agli scrittori modernisti classici dell'India del XX secolo (come Satinath Bhaduri), che possono essere meglio compresi, appunto, se considerati nell'orizzonte concettuale degli studi utopici. I contributi del numero analizzano la letteratura, il cinema e l'arte di diverse regioni dell'India, in particolare del Bengala e dell'India settentrionale, in quanto hanno la propria genesi in un seminario tenutosi alla conferenza dell'American Comparative Literature Association nel luglio 2017 all'Università di Utrecht, sul tema dell'immaginazione utopica e dell'Asia meridionale¹⁵. I curatori Jacqueline Dutton e Lyman Tower Sargent, nei loro preziosi studi, avevano già offerto uno spettro di riferimenti ancora più ampio. In *'Non-western' utopian traditions*¹⁶ Dutton

Schaer: «In the strictest sense of the word, utopia came into being at the beginning of the sixteenth century [...] the history of utopia necessarily begins with Thomas More», in Id., *Utopia: Space, Time, History*, p. 3, il volume è il catalogo della omonima mostra realizzata alla Bibliothèque Nationale de France e alla New York Public Library dal titolo, appunto, *Utopie: la quête de la société idéale en Occident/ Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*.

¹⁵ Per approfondire, cfr. *Open Library of Humanities*, qui cfr. la presentazione di B. Bagchi-S. Chatterjee, *Modern Indian Utopian Art and Literature: An Introduction*.

¹⁶ È il cap. 10 di *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, pp. 223-258; Dutton esprime così il proprio intento: «the following attempt to question the epistemological foundations of utopia as a western way of imagining the ideal society. Returning to the foundations of the western utopian traditions, it will reconsider the defining influence of its mythical and religious origins in the Golden Age and the Garden of Eden. It will then present a series of schema outlining comparable representations of an ideal time or place in 'non-western' cultures in order to trace the possible pathways from these founding myths, religions and worldviews through to interpretations of imaginary ideal societies. In this way, this study will endeavour to avoid the hegemonic tendencies of inflicting a western mode of thinking onto 'non-western' cultural traditions. It is not seeking to identify an established western paradigm by applying a utopian overlay to intercultural imaginaries of the ideal. Rather, it is proposing a forensic examination of the evidence that most cultures generate stories as a means of imagining a better way of being in the world, in order to track the different influences at work in 'non-western' utopian thought. To reconsider the notion of the Golden Age as the epistemological foundation of utopia in the western world, it is clear

si pone la questione circa le ragioni per cui, pur dopo secoli di concentrazione sulle tradizioni occidentali dell'utopia e dell'utopismo, sia da riconoscere come invece esista tutta una serie di altre tradizioni che esprimono quadri simili in cui immaginare modi per migliorare la nostra esistenza, e ritiene che si debba procedere a una riconsiderazione delle origini dell'utopia in Occidente e a una ricerca sistematica di rappresentazioni comparabili di un tempo, un luogo o un modo di essere ideale in altre culture. È ampiamente riconosciuto, ricorda, che quattro sono i principali modelli mitici di felicità hanno contribuito alla genesi del genere utopico: l'Età dell'Oro, la Terra di Cuccagna, il Nuovo Millennio e la Città Ideale. Dutton, soprattutto interessata a comprendere, dal punto di vista epistemologico, se si debbano rilevare fondazioni differenti per tradizioni alternative di elaborazione della tematica utopica, concludeva il proprio lavoro osservando: «Whether or not we choose to refer to these culturally differentiated representations of social dreaming using the western term of 'utopia' may persist as a point of contention in contemporary studies of utopian thought. But based on the evidence available to us regarding the diverse belief systems and worldviews, cultural manifestations and socio-political movements that demonstrate fundamentally utopian visions, it seems that the desire for a better way of being in the world is indeed a universal concept»¹⁷. Sargent, a propria volta, nel quarto capitolo del suo *Utopianism: A Very Short Introduction*¹⁸, dal titolo *Utopianism in other traditions*, osserva in particolare che ci sono due comuni forme di utopia con paralleli in Occidente che si trovano nella maggior parte delle culture: una società ideale nel passato e una qualche versione del paradiso; in particolare, rileva, la prima è molto comune e centrale nell'utopismo della maggior parte delle culture¹⁹.

that myth has an important role in the development of utopia in the West. Myths such as the Golden Age and its avatars of Eldorado, the Garden of Eden, Atlantis and Arcadia, the Platonic Ideal City, the Augustinian Theodicy, the Land of Cockaigne and the Millennium all provide the foundational material from which utopia has been elaborated. Indeed, it is this western mythological basis for utopia that has been cited as one of the principal reasons for utopia being the sole possession of the West – the Manuels and Kumar argue that cultures not grounded in these founding myths cannot therefore produce utopias. So the significance of mythology in the western utopian tradition is twofold – it is both a defining feature and a prerequisite condition», pp. 229-230.

¹⁷ Ivi, p. 250.

¹⁸ L. Tower Sargent, *Utopianism. A very short Introduction*.

¹⁹ Sargent, ivi, osserva poco oltre: «The greatest difference between the Christian utopian past of Eden and the other myths is that there is no Fall. There is always some explanation for why the utopian past ended, but never the sort of complete break which the Fall represents. As a result, utopianism is not heretical. The other myths also differ from the Greek myth of the golden age in that in the Greek myth there is a series of separate creations that lead to the development of the non-utopian present, while in the other cultures there are no separate creations

Ovviamente, quindi, né Dutton né Sargent²⁰ ritengono che sia sensato aspettarsi che culture diverse producano la stessa versione di rappresentazioni di buone società non esistenti; entrambi sono certo ben consapevoli che, dopo aver scoperto il genere letterario occidentale, molti autori hanno adottato questa forma letteraria, ma rilevano, anche, sia che le utopie esistevano in molte culture prima che queste scoprissero il genere occidentale, sia la permanenza di significative variazioni culturali. A loro avviso l'importanza di rintracciare elementi utopici nelle più diverse tradizioni culturali (già dire "non occidentali" pare non molto corretto, in quanto sembra configurare ciò che è occidentale come il metro di misura) sta in almeno tre possibili risultati: consente di riformulare le definizioni di utopia; di reinterpretare le utopie "non occidentali", indigene e postcoloniali; di riconoscere l'utopismo di altre tradizioni culturali.

Ne derivano, ad esempio, appunto la necessità di riformulare le definizioni occidentali di utopia non solo, secondo un ordine temporale, per ricomprendere Esiodo, Platone, Virgilio, Sant'Agostino, Gioacchino da Fiore, ma altresì per tenere conto dell'esistenza parallela dell'utopismo in altre tradizioni culturali, sia prima della pubblicazione dell'*Utopia* di More nel 1516 sia dopo di essa. Se però, da un lato, molte rappresentazioni rilevanti che derivano da altre culture integrano e completano quelle che corrispondono al modello occidentale di utopia, d'altra parte «the problem is how to identify them if we are not aware of the other culture's 'utopian equivalent'»²¹.

Ciò che si può dire è che questo equivalente utopico è una disposizione che attraversa le culture e si ripresenta, nel corso del tempo, a qualificare opere letterarie, esperienze di pratiche sociali, trattati – dall'Asia, all'Africa, alle Americhe – come un certo modo di intenzionare la realtà sociale prefigurandone una condizione migliore.

Barnita Bagchi, che si è occupata soprattutto di scritti utopici del Sud Asia, ha messo l'accento sul fatto che essi «see their utopia as contingent and in a state of dynamic change, not working towards static goals» (Bagchi, p. 217). Soprattutto i testi letterari, rileva inoltre, hanno un carattere fortemente iro-

and no clean break. This means that the utopian past is not necessarily lost and can be used as a model for the future. This is particularly important in China because the belief is that both the Confucian and Taoist utopias had once actually existed, and therefore they could exist again if the principles on which they were based are rightly understood and then put into practice».

²⁰ Cfr. J. Dutton - L. Tower Sargent, *Introduction: Utopias from other Cultural Traditions*

²¹ Ivi, p. 3.

nico. Fa riferimento a opere di autrici – scrittrici e attiviste – che furono anche attive educatrici e seppero connettere le loro rivendicazioni di emancipazione femminile ad altre lotte, come ad esempio quella a favore delle caste inferiori. Ricorda, tra di esse, Ramabai Sarasvati, Rokeya Sakhawat Hossain e Kashibai Kanitkar. Tra le figure di utopisti spiccano inoltre i nomi di Rabindranath Tagore (1861-1941), con la sua comunità utopica di Santiniketan, e Gandhi (1869-1948): anche per loro, afferma, qualsiasi esperienza utopica non può che essere incompleta e la si deve sempre considerare come un processo. A differenza di quanto accade in Europa, dove utopia nasce come progetto storico affidato alla volontà degli esseri umani, quindi in un orizzonte di secolarizzazione (Prodi, p. 7), in Asia abbiamo piuttosto una reinterpretazione dell'elemento religioso: ad esempio in autori come Gandhi (con il suo induismo), B. R. Ambedkar (1891-1956, che propone una forma di buddismo) e Muhammad Iqbal (1877-1938, con una sua forma di islamismo).

Nelle Americhe l'utopismo ha invece preso forma ad esempio in quella che è stata definita l'“utopia nera”, non del tutto coincidente con l'Afrofuturismo. A tale proposito Alez Zamalin rileva che «the romantic tropes, sense of wholeness, spiritual redemption, and rational teleology that had long been a staple of Western utopia was given a different take in the black tradition. Utopia in black became much more critical and infused by a sense of tragedy. It became defined by unfinished conversations, unresolved debates, critical problematics, which resisted easy resolution. In black utopia, a sense of committed struggle in the face of the unknown was coupled with a realistic sense of subversion and collapse»²². Vengono menzionati, in primo luogo, i lavori di Martin Robison Delany (1812-1885), il suo *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States* (1852) e *Blake, or the Huts of America* (1859): queste sono da considerare, dice, le prime utopie letterarie nere: vi vengono immaginate una insurrezione globale di tutti gli schiavi e la costruzione di una comunità pan-africana. L'idea di cittadinanza nera delineata da Delany viene sviluppata poi da Sutton E. Griggs (1872-1933), Frances Harper (1825-1911), Pauline E. Hopkins (1859-1930) e Edward A. Johnson (1860-1944). W. E. B. Du Bois (1868-1963, che nel 1909 fonda la National Association for Colored People) nella novella *The Comet* descrive

²² A. Zamalin, *Black Utopia*, p. 13. Zamalin dichiara che l'utopia nera si è espressa in testi in senso ampio, 'culturali', e ad essi fa riferimento: ai riti condivisi dai primi schiavi, al jazz, al blues, all'autobiografia letteraria ed al giornalismo, perché qui presero forma l'identità collettiva nera e le sue strategie di resistenza

l'utopia di una esistenza postrazzista e finalmente interraziale, che si sviluppa dopo che una cometa ha distrutto New York, mentre in *Dark Princess* immagina un movimento globale muoversi dal Sud per una politica di decolonizzazione. Il primo da annoverare tra gli antiutopisti neri è invece George S. Schuyler (1895– 1977), che nel suo *Black No More* (1931) narra di un ritrovato tecnologico – una procedura medica – che consente finalmente alle persone nere di acquisire una carnagione bianca. Venendo ad anni più recenti, Zamalin ricorda Samuel R. Delany (1942-), cui si deve *Trouble on Triton: An Ambiguous Heterotopia* (1976): una fiction distopica sulla linea di George Orwell, Philip K. Dick e Aldous Huxley, in cui emerge la preoccupazione nei confronti di modelli di mondo statici e fondamentalmente tirannici e si difende, con metodo decostruttivo, una cittadinanza aperta all'ambiguità, senza pretese di soluzioni permanenti o di norme sociali codificate²³.

Per quanto riguarda la Cina sono stati rintracciati ben tre cespiti, tanto è vero che Dutton ha potuto scrivere che «The study of Chinese utopias was certainly the most fertile area of scholarship on utopia in 'non-western' cultures during the twentieth century, producing over thirty articles, books and theses in English. These works are divided between those providing a utopian reading of Chinese communist ideology, those that consider only the representations of utopia that correspond to the western definition following the influence of Thomas More's *Utopia*, and those that draw on Confucian and neo-Confucian expressions of an ideal society as evidence of an independent tradition of utopianism in China»²⁴. Un testo di particolare influenza, e che può essere considerato il prototipo delle utopie letterarie sia in Cina sia in Giappone, è il mito riportato da Tao Yuanming (o Tao Qian o T'ao Ch'ien, 365-427) in *The Story of the Peach Blossom Spring*. Racconta la scoperta casuale, da parte di un pescatore, di una comunità utopica nascosta tra le montagne; il testo esplicita che spostarsi qui fu una decisione intenzionale del gruppo, presa più di 500 anni prima: suggerendo il racconto come la proposta di un modello ideale di società, perseguibile dagli esseri umani, in qualche modo perfetto nella sua continuità, tuttavia un progetto non rigidamente strutturato, bensì una società anarchica, caratterizzata soprattutto dall'armonia con la natura.

Complesso è anche l'utopismo Islamico, e Dutton ad esempio articola la

²³ Zamalin ricorda anche, tra gli altri, Richard Wright (1908-60); Herman Blount, più conosciuto come Le Sony'r Ra, o Sun Ra (1914-93), compositore e performer jazz, ed Octavia E. Butler (1947-2006), con i due libri distopici *Parable of the Sower* (1993) and *Parable of the Talents* (1998).

²⁴ J. Dutton, 'Non-western' utopian traditions, pp. 226-227

distinzione tra un utopismo islamico di impronta più religiosa ed uno invece letterario: «Islamic utopianism remains inextricably linked to the cultural valorization of the unadulterated purity of the Golden Age of Islam, rather than embracing the possibility of reason and revelation through interaction, as expressed in some of the Islamic literary utopias of the Middle Ages. The inherently subjective nature of an ideal society based on the uncodified law of Shari'a leaves free will, social organization, democracy and political progress out of the social equation»²⁵. Dutton rileva che è la forma politica dell'Islam fondamentalista – quel radicalismo islamico emerso negli ultimi decenni come interpretazione politicizzata del regime medinese, e che si basa sulla interpretazione precisa e imperativa di un modello originario incontaminato – che sta alla base dei movimenti islamici utopici del periodo contemporaneo, compresi gli esempi, molto diversi tra loro, della Repubblica islamica dell'Iran e dei Talebani. Sebbene non siano facilmente allineabili in termini di motivazioni, processi o risultati, osserva, entrambe queste entità sono state descritte come utopie islamiche.

In generale, quindi, si può convenire, in prima istanza, a considerare utopia una postura teoretico-pratica, soprattutto rivolta al mondo storico-sociale, protesa ad una condizione di “bene” da realizzare, ed a riconoscerla emergere, in forme differenti, in tradizioni culturali e religiose sparse ai più diversi angoli del pianeta. Nei suoi confronti si sono levate non solo voci di approvazione, ma anche aspre critiche, in particolare preoccupate che tale istanza possa essere connotata da tratti coercitivi, violenti, repressivi.

3. *Voci critiche*

Karl Mannheim disse che rinunciare all'utopia porta ad una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa²⁶. La stessa importanza irrinunciabile la si legge nelle parole di Emile Cioran, il quale affermava che «agiamo soltanto sotto il fascino dell'impossibile: quanto dire che una società incapace di generare un'utopia e di votarvi è una minaccia di sclerosi e di rovina»²⁷.

Diverse voci, tuttavia, si sono levate a critica dell'utopismo.

²⁵ Ivi, p. 239, ma cfr. anche pp. 234-239.

²⁶ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 258.

²⁷ E. Cioran, *Storia e utopia*, p. 102.

Tra i detrattori di maggiore fama troviamo Karl Popper: riteneva che le concezioni utopiche fossero affette da olistismo e, per questo, alleate dello storicismo (per quanto in una “bizzarra alleanza”) nel medesimo modo inadeguato di considerare la società: come un tutto, un intero²⁸. La ricerca scientifica, sosteneva, non può che procedere in un altro modo: per studiare qualcosa, infatti, si è costretti a sceglierne certi aspetti, a selezionare. Nella letteratura olistica recente vi è un’ambiguità basilare nell’uso del sostantivo “intero” (*whole*). Infatti «la parola viene adoperata per denotare a) la totalità degli attributi o aspetti di qualcosa, e specialmente i rapporti esistenti fra le sue parti, e b) una scelta di certi suoi attributi o aspetti, e cioè quelli che gli danno l’apparenza di una struttura organizzata, anziché di una mera accozzaglia. Gli interi nel senso b) sono stati oggetto di studi scientifici, specialmente della cosiddetta scuola psicologica della *Gestalt*. [...] se, associandoci ai teorici della *Gestalt*, consideriamo che una melodia è qualcosa di più di una semplice raccolta o serie dei singoli suoni musicali che la compongono, allora è uno degli aspetti di questa serie di suoni che scegliamo per la nostra considerazione. È un aspetto che può essere chiaramente distinto dagli altri, quali il tono assoluto del primo di questi suoni, o la media della loro forza assoluta. [...] Perciò il fatto che interi nel senso b) possono essere studiati scientificamente non va invocato per giustificare la tesi completamente diversa secondo la quale possono essere studiati nello stesso modo gli interi nel senso a). Quest’ultima tesi deve essere scartata»²⁹. Ma gli olisti, appunto, non si accontentano di prendere in esame le parti o la somma delle parti: pretenderebbero di poter considerare, con un metodo “sintetico”, l’intero processo, cioè la realtà sociale nel suo complesso. Inoltre, non paghi, redigono anche piani per poter controllare o trasformare la società nel suo insieme, non accorgendosi peraltro che ogni intervento produce, a propria volta, altri rapporti sociali che andrebbero, pure questi, sottoposti ad esame. Gli olisti-utopisti, insomma, incappano in una impossibilità logica e cadono in una inconsapevole contraddizione riduzionista, poiché sono incapaci di render ragione della complessità sociale e delle differenze individuali.

Queste, però, non sono le uniche caratteristiche negative denunciate da Popper. L’utopia mancherebbe anche, a suo avviso, di una qualsiasi capacità di autoriforma. Il pensiero dell’utopista, come quello dello storicista, infatti, è ca-

²⁸ Cfr. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, p. 75; ma anche Id., *La società aperta e i suoi nemici*; Id., *Utopia e violenza*. Popper, che critica l’olismo dell’utopia, in alternativa propone una modalità di “ingegneria sociale a spizzico”, cfr. in *Miseria dello storicismo*, pp. 67 ss.

²⁹ K. Popper, *Miseria dello storicismo*, pp. 76-77.

ratterizzato dal ritenere che gli scopi e i fini di una società non debbano essere qualcosa che risulta da scelte, o decisioni morali, ma che possano essere scoperti scientificamente (*to discover*): ritengono di poter individuare «quali sono i veri scopi o fini della società»³⁰. Da qui le pretese di fare diagnosi sulle necessità del momento, di determinare quali siano le tendenze storiche, e poi di considerare le pianificazioni “inevitabili”, data la direzione in cui procede la storia. Non può che conseguirne, a suo avviso, un potenziale di violenza: la *forma mentis* utopica tende piuttosto a forzare le cose che a modificare se stessa³¹.

La preoccupazione di Popper non è solo di carattere epistemologico, cioè non considera importante solo mostrare che il modo di pensare utopico è erroneo. Lo ritiene una dottrina, anche se «attraente, anzi, fin troppo attraente», soprattutto «pericolosa e nociva»³² per la vita degli esseri umani e per la sopravvivenza della democrazia e della libertà. A suo avviso, infatti, mette a rischio la libertà di essere diversi, di dissentire dalla maggioranza e di seguire la propria strada. Poiché questi, però, sono anche i moventi principali dell'evoluzione umana, il controllo olistico comporterebbe anche la fine del progresso.

La proposta popperiana, in alternativa, è un diverso tipo di progettazione sociale, che chiama *piecemeal technology*. Si tratta di un procedere per mezzo di piccole correzioni che possono essere, a loro volta, continuamente aggiustate. Egli riconosce, tuttavia, che un metodo non può, di per sé, preservare da politiche totalitarie: i fini di chi vi fa ricorso «potranno essere di vario genere, come, per esempio, l'accumulazione della ricchezza o del potere da parte di certi individui o di certi gruppi; o la distribuzione della ricchezza e del potere; oppure la protezione dei 'diritti' di certi individui o di certi gruppi, ecc. Onde si vede che la meccanica sociale pubblica, o politica, può avere le più svariate tendenze, totalitarie oltre che liberali»³³. Ma, appunto, la questione del fine e del senso secondo cui agire, e indirizzare mezzi e metodi, si ripropone, intrascendibile, per ogni intenzione che consideri in prospettiva trasformativa il presente – e quindi descriva qualcosa come ciò su cui agire per il cambiamento, secondo attitudini “a spizzico” oppure “olistiche” – e pone una questione di orizzonte: non concedendo di sottrarsi ad una valutazione “interale”³⁴.

³⁰ Ivi, p. 75.

³¹ Cfr. K. Popper, *Utopia e violenza*, pp. 608-609.

³² K. Popper, *Utopia e violenza*, p. 607.

³³ K. Popper, *Miseria dello storicismo*, p. 69.

³⁴ La posizione di Popper soffre di una inadeguata considerazione dell'intenzionalità alla totalità. Cfr. invece F. Tataro, *Assoluto e relativo*, p. 4: «Una riflessione più puntuale sulla nozione di 'intero' ci mostra un'ambiguità sintomatica, per via della oscillazione tra l'“intero” inteso come oggetto della filosofia e l'“intero” inteso come punto di vista sull'og-

La critica di Popper, nel suo mettere in guardia da possibili presunzioni e da rischi di violente costrizioni, va certo tenuta in conto e può avere un benefico effetto autoriflessivo sull'utopismo. Non sembra però, coerentemente, comportarne la dismissione. Mentre esige un più attento sorveglianza critico, resta essa stessa interrogata circa l'intenzionamento dei tratti del *buon luogo-che ancora non è*, in qualsiasi modo si ritenga debba essere praticata la trasformazione.

Anche da parte di Hans Jonas³⁵ ritroviamo l'accusa che l'utopia sia inevitabilmente pervasa da una pretesa totalitaria. Egli la considera una sorta di euforia prometeica non tiene conto della finitezza dell'essere umano e del suo mondo, segnati in modo non accidentale e non passeggero da necessità, limiti, scarsità. In questa prospettiva svaluta il passato rispetto al futuro, considerandolo inautentico, qualcosa che deve essere superato in nome di ciò che deve venire. In una sorta di "ottimismo spietato" pretende di sapere in che cosa consista il regno dei cieli e vuole realizzarlo sulla terra.

Facendo riferimento a diversi fenomeni sociali, tra cui gli sforzi per contrastare i processi biochimici di invecchiamento delle cellule e così prolungare la vita umana, per controllare i processi psichici, attraverso agenti chimici o l'azione elettrica, e anche per manipolare geneticamente l'umanità, Jonas rileva con preoccupazione che una tendenza utopica caratterizza oggi l'agire umano in un contesto di grande potenza tecnologica: anzi parla di «dimensioni inevitabilmente 'utopiche' della tecnologia moderna» (*unvermeidlich "utopische" Ausmaß moderner Technologie*)³⁶. Tale situazione, sostiene, impone all'agire

getto. Ciò è rivelativo di una duplicità presente nella struttura stessa dell'intero, duplicità che si presenta a tutta prima come discrasia. Infatti l'intero come *punto di vista* non può essere obiettivo ovvero non può essere posto in quanto determinazione oggettiva. D'altra parte, l'intero come punto di vista ha come senso il suo terminare in un correlato oggettivo o, meglio, il darsi come proprio termine intenzionale l'intero come oggetto. L'intero è allora un significante *soggettivo* – punto di vista – che oscilla perpetuamente verso un significato *oggettivo*. L'intero, anzi, mantiene in oscillazione soggetto e oggetto e li chiama a una sintesi nel modo stesso della oscillazione. Per approfondire la portata di tale oscillazione, possiamo richiamarci alla definizione di 'verità' che viene attribuita alla tradizione: la verità è la relazione tra *ciò che si dice* e *ciò di cui si dice*. In tale definizione il *ciò di cui si dice* è criterio di riferimento distinto da *ciò che si dice* e, in virtù di tale distinzione, capace di attestare la verità di *ciò che si dice*. Quest'ultimo deve adeguarsi a un *ciò di cui* del quale è parola.", p. 4. E in nota 3 precisa inoltre: "[...] l'intero è il significato senza il quale non è pensabile il significato della determinazione. Ogni determinazione implica la relazione all'intero. A sua volta l'intero implica la totalità delle determinazioni. Con l'implicazione non è dato però immediatamente il modo dell'implicazione. Si può anche dire che ogni posizione della determinazione è ottenuta per negazione dell'intero: *omnis determinatio est negatio*, laddove il negare ha come referente l'intero. L'identità della determinazione esige il nesso con l'intero. La semanticità dell'intero è condizione strutturale della semanticità della determinazione», pp. 5-6.

³⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cfr. in particolare il capitolo 6, *La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità*, pp. 225-291.

³⁶ Ivi, p. 29.

un'inedita dimensione di futuro: infatti le possibili conseguenze sull'ambiente e sugli esseri umani si estendono a lungo termine, più di quanto non sia mai accaduto finora, e sono, in larga parte, inimmaginabili. Siamo oggi continuamente alle prese con opzioni su prospettive ultime, che richiedono una somma saggezza e, in fondo, una nuova etica. Jonas spiega: «se quindi la novità del nostro agire esige un'etica nuova ed estesa responsabilità, proporzionata alla portata del nostro potere, essa richiede, proprio in nome di quella responsabilità, anche un nuovo genere di umiltà: un'umiltà indotta, a differenza che nel passato, non dalla limitatezza, ma dalla grandezza abnorme del nostro potere, che si manifesta nell'eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e giudicare. In considerazione del potenziale quasi-escatologico dei nostri processi tecnici, l'ignoranza circa le conseguenze ultime diventa essa stessa una ragione per assumere un atteggiamento di riserbo responsabile – il secondo ben dopo il possesso della saggezza»³⁷. Jonas richiama a una prospettiva di responsabilità e umiltà che può essere basata, a suo avviso, su una euristica della paura, in grado di rendere consapevoli della posta in gioco: si tratta di un'etica che a suo avviso può essere definita “anti-utopica”³⁸.

L'utopia invece, ritiene, è immodesta e, qualora sia più che un semplice anelito, la fede in essa induce al fanatismo, con tutta la sua possibile carica di spietatezza. Essa, infatti, si propone una condizione di abbondanza ed è incapace di riconoscere che i limiti sono intrinseci alla vicenda umana. Il suo perseguimento provoca la catastrofe, poiché essa vorrebbe la liberazione totale dalla necessità: ma «soltanto il più radicale fraintendimento dell'essere della libertà può pensarla in questo modo. Proprio al contrario, la libertà consiste e vive nel misurarsi con la necessità»³⁹.

Una adeguata alternativa all'utopia è, allora, la moderazione, l'adesione a fini più modesti. Contrapponendosi, in modo non privo di semplificazioni, al “principio speranza” di Ernst Bloch ed a quanti continuano a prospettare un progresso senza limiti, Jonas invita a proporsi l'obiettivo di minimizzare i rischi. Proprio a causa della potenza tecnologica, infatti, è sempre più difficile valutare adeguatamente le conseguenze delle azioni che si intraprendono e, con l'incrinarsi delle doti di previsione, si indeboliscono anche le capacità

³⁷ Ivi, pp. 29-30.

³⁸ Ivi, p. 24.

³⁹ Ivi, p. 265.

di controllo. Contro le utopie, che pretendono di dire che cosa sia il sommo bene e come debba essere perseguito, va fatta la scelta – in via non prioritaria ma esclusiva – di evitare il sommo male dell'autodistruzione dell'umanità. Al principio speranza si deve obiettare in nome del principio responsabilità.

Pur sostenendo che non intende proporre un'etica della paura, in quanto a questa va riservato solo il ruolo di criterio euristico, Jonas afferma che «la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza, e noi dobbiamo in questa sede perorarne ancora la causa, poiché la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici»⁴⁰. Non si deve certo permettere che la paura distolga dall'agire. Jonas si preoccupa di precisare che la paura di cui parla è quella per ciò che è oggetto della responsabilità e, quindi, essa fa parte della responsabilità: non si tratta della paura che dissuade dall'azione ma di quella che esorta a compierla. La questione originaria, dalla quale scaturisce ogni responsabilità attiva, è infatti espressa dalla domanda: «che cosa capiterà a quell'essere, se io non mi prenderò cura di lui?»⁴¹. La responsabilità può essere allora definita come la cura per un altro essere, riconosciuta come un dovere, che diventa “apprensione” (*Besorgnis*) nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere.

Proprio queste riflessioni di Jonas, però, inducono a mettere in questione che si dia davvero un'alternativa tra “principio speranza” e “principio responsabilità”. Da un lato, infatti, una responsabilità che si sentisse impegnata a una mera ripetizione dell'esistente sarebbe da giudicare presuntuosa e totalitaria come l'opposta pretesa di negare le necessità del presente in nome di progettati miglioramenti futuri. Dall'altro lato è la stessa responsabilità, in quanto principio dell'agire, che si sporge sulla dimensione del possibile e del futuro, qualificando così lo spazio d'esperienza: non è mai rivolta solamente a ciò che è stato, poiché ha da aver cura di ciò che è e quindi deve rispondere all'ingiunzione etica che sorge rispetto a ciò che può accadere, mettendosi all'opera per il bene possibile. Anche l'opzione per interventi modesti e prudenti richiede orizzonti di attesa qualificati da valutazioni etiche e interpretazioni degli scenari possibili.

⁴⁰ Ivi, p. 284.

⁴¹ Ivi, p. 285.

Senza impegno per il bene da far accadere – fosse anche, in primo luogo, quale impedimento del male – un'euristica della paura confonderebbe la cura del presente con la mera conservazione del già dato, impedendo, a ciò che è, di essere ciò che può essere. Allo stesso modo, di converso, un tendere al bene che non prestasse attenzione alla realtà esistente rischierebbe di diventare vagheggiamento astratto, autoreferenziale, irresponsabile. Proprio l'etica della responsabilità sembra richiedere di intrecciare insieme euristica della paura e principio speranza⁴².

Le critiche all'utopismo vanno quindi certo considerate molto seriamente, poiché pongono l'accento sulle sue possibili patologie: che lo stravolgono e, infine, lo contraddicono. I rilievi mettono in luce i rischi reali che derivano dal pretendere di poter far accadere il bene in modo definitivo, forzando la dinamica sociale fino alla violenza oppure, all'opposto, dal rifiuto di cercare l'impegno con la realtà accontentandosi di rifugiarsi in disegni paralleli di un mondo migliore. A ben vedere illibertà, omologazione e dominio sarebbero i pericoli che l'umanità correrebbe non a causa del pensiero utopico, ma delle sue malattie. Peraltro quelle critiche sembrano trovare le proprie condizioni di possibilità nel ricorrere – pur implicito, ma cogente – dello stesso orizzonte intenzionale da cui rampolla l'intenzionalità utopica cui si rivolgono con preoccupazione.

4. *Utopie e intenzionalità utopica: una proposta*

Tenendo conto della sua diffusione in diverse tradizioni culturali, dove è venuta a esprimersi in contenuti differenti, e alla luce dei rilievi dei suoi critici, si può ritentare ancora un esercizio ermeneutico per comprendere i tratti propri di utopia, i suoi contorni qualificanti, il cui ricorrere consente di rintracciarne i diversi modi di manifestarsi e sottoporre a critica le forme deficitarie.

Se, come rileva Hinkelammert, nel suo rinvio al titolo kantiano una "critica della ragione utopica" non può che essere una indagine che va alla ricerca delle condizioni di possibilità e dei limiti del modo utopico della ragione. Si può allora, in primo luogo, distinguere tra le diverse configurazioni utopiche – narrazioni letterarie, produzioni artistiche e progetti sociali – e lo specifico modo di intenzionalità da cui esse sorgono. Di questo modo si tratta, poi, di chiarire i contorni specifici.

⁴² Sul tema della speranza cfr. S. Labate, *La regola della speranza* (in part., cfr. pp. 311-314).

Come ha rilevato Paul Ricoeur, l'utopia si mostra caratterizzata innanzitutto dallo sguardo "da altrove": esso dà forma all'orizzonte d'attesa innanzitutto prendendo distanza dallo spazio d'esperienza e illuminandolo come "non ovvio". Grazie a tale "postura" la realtà non appare più scontata⁴³. È questo un primo tratto di quella che chiamiamo "intenzionalità utopica", distinguendola così dalle diverse configurazioni in cui assume forma determinata⁴⁴. La possibilità di tale sguardo da altrove, per quanto non possa che essere esercitata da un punto di vista, essendole impraticabile qualsiasi extraterritorialità, indica una capacità di trascendimento insediata nel cuore stesso dell'esistenza storica, determinata e concreta. Può così rivelare all'esistente le proprie insufficienze, contraddizioni, il possibile che custodisce e fatica a venire o addirittura è stato represso. L'utopico mostra quindi tratti di qualità simbolica: intenzionamento di un'ulteriorità in forma di compimento, nell'ordine di un "non essere attuale" che sta nella tensione che prefigura soltanto. Come ogni simbolo non si dice senza una referenza ordinaria – anche se, proprio attraverso questa, rinvia ad altro che essa non esaurisce – così l'intenzionalità utopica si esprime nel prendere forme determinate in cui si suggerisce un compimento che esse non possono comunque saturare. Come ha opportunamente osservato Virgilio Melchiorre, si può dire: «è ciò che indica», ogni sua figura non può che consistere nell'indicare. Di contro, la dinamica ideologica si esprime invece nell'«indicare ciò che è»: in una proiezione di ripetizione che, in fondo, assolutizza il già dato⁴⁵.

In questo suo movimento simbolico di ordine teoretico-pratico l'intenzionalità utopica non può lasciarsi istruire solo da una lettura eidetica dell'umano, ma deve rivolgersi all'esistente, che aggiunge alle forme dell'intenzione molto di più di una mera contingenza dell'esserci. Non si tratta di escogitare previsioni, ma di cogliere l'ordine del possibile: ovvero l'ordine del generativo, che va al di là di ogni economia del calcolo e, in questo senso, può sembrare tentativo dell'impossibile. Nello sguardo a distanza, il rapporto consueto con il reale è sospeso e il non ancora, nella sua funzione di interferenza, scrosta dal dato qualsiasi pretesa di essere l'unica possibilità d'esistenza, apre lo spazio all'immaginazione e rende la comprensione più profonda.

Nel sospendere il rapporto di ovvietà con il reale per aprire alla possibilità

⁴³ P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, p. 53.

⁴⁴ P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* (1976): «Non stupisce che non si possa definire l'utopia per il suo contenuto, ma dalla sua funzione che è sempre di proporre una società alternativa».

⁴⁵ V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 93.

di un mondo diverso, utopia rivela quindi della realtà più di quanto non riesca a fare una mera referenza ordinaria. L'intenzionalità utopica mostra, così, una potenza di svelamento ontologico⁴⁶, che emerge dal rilievo del negativo indicandone l'oltrepassamento in un nuovo assetto, in cui esso è superato. È il movimento di anticipazione regolativa di una positività che, pur potendo dirsi solo in modo determinato rispetto alle forme del reale, non può che restare indeterminata come orizzonte che consente quello stesso rilievo e, insieme, la configurazione del suo possibile rovesciamento.

Si affaccia qui la categoria di "anticipazione" che è stata centrale nella riflessione di Ernst Bloch. Frutto dello sviluppo della filosofia del *Vor-Schein*, egli ne parla per la prima volta in *Geist der Utopie* per offrirla poi, nel corso degli anni Venti, un'articolazione nella dialettica della contemporaneità del non-contemporaneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), esposta in *Erbschaft dieser Zeit*⁴⁷. Non si tratta di una categoria della cronologia. Se l'intenzionalità utopica dice il tendersi della coscienza a ciò che manca, l'anticipazione è, piuttosto, il modo in cui si dà la condizione di possibilità di questo tendersi: è certo sempre, per l'esperienza, anche un accadere nel tempo, ma è soprattutto il riscontro dell'essere. Essa, perciò, non significa solo al futuro, e può coniugarsi, attraverso la mediazione dell'immaginazione⁴⁸, anche nella ripresa di una memoria custode di possibilità inespresse.

Si tratta di un'anticipazione "regolativa", che non può avere la pretesa di trovarsi, rispetto ai contenuti in cui si coniuga, nella posizione di esser capace di distanziare da sé la totalità delle proprie condizioni. Infatti «la condizione ontologica di precomprensione esclude la riflessione totale che ci porrebbe nella vantaggiosa condizione del sapere non-ideologico»⁴⁹. Ogni atto della coscienza, ogni pensare, infatti, per quanto apertura, resta preceduto da una relazione di appartenenza che non solo lo limita, ma lo porta. Si declina in una dinamica di prefigurazioni, configurazioni e rfigurazioni. Tenta quindi di dar forma al distanziamento – dialetticamente opposto all'appartenenza e condizione di possibilità della stessa critica delle ideolo-

⁴⁶ Sovviene qui un'analogia con la riflessione sul discorso poetico-metaforico di P. Ricoeur, cfr. Id., *La metafora viva*.

⁴⁷ M. Farnesi Camellone, *Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein*, p. 175.

⁴⁸ La condizione finita dell'immaginazione fa sì che quella pienezza cui protende le resti indeterminabile come tale, mentre deve pur prender figura; Melchiorre in *L'immaginazione simbolica*, afferma che comunque può suggerirla, appunto, simbolicamente: «nel senso in cui una realtà parla di sé e in se stessa, in questo suo significarsi, parla d'un assoluto che la abita e la trascende, che si partecipa e illumina (ma da un punto e da un tempo) l'intera realtà» (p. 36).

⁴⁹ P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, p. 85

gie – anche se, come osserva Ricoeur, non può che restare in ogni caso un momento dell'appartenenza: seppure essa mostra, proprio in questo lavoro di trascendimento, di non essere requisita dalla propria eredità. Si tratta quindi di un compito che bisogna sempre ricominciare, che non si può mai terminare, pur nella preoccupazione per l'arroganza che si trova in agguato finanche nella critica⁵⁰.

Karl Mannheim ha suggerito, per comprendere meglio l'utopia, di leggerla in parallelo con l'ideologia ed ha rilevato che un criterio per riconoscerla è una certa non congruenza, non coincidenza con le condizioni effettive della realtà nella quale essa si manifesta, di cui elabora delle variazioni nell'immaginario. Tale carattere lo condivide con l'ideologia ma, a differenza di questa, essa inoltre tende in maniera parziale o totale a rompere l'ordine prevalente. Di converso, è invece ideologia ciò che tende a conservare l'esistente: il suo carattere mediatore svolge una funzione integrativa nel senso della legittimazione conservatrice⁵¹. Anche Ricoeur legge il movimento di utopia in contrasto con quello dell'ideologia, ed osserva: «E come l'ideologia funziona a tre livelli – quello della distorsione, della legittimazione e dell'identificazione –, analogamente l'utopia lavora a tre livelli. In primo luogo, dove l'ideologia è distorsione, l'utopia è immaginazione, ciò che è del tutto irrealizzabile. In secondo luogo, dove l'ideologia svolge un ruolo di legittimazione, l'utopia costituisce un'alternativa rispetto al potere esistente. Può essere sia un'alternativa al potere che una forma alternativa di potere. Tutte le utopie, sia scritte che realizzate, cercano di esercitare un potere in un modo diverso dall'esistente. [...] Ad un terzo livello, proprio perché la miglior funzione dell'ideologia è quella di preservare l'identità di una persona o di un gruppo, la più alta funzione dell'utopia è l'esplorazione del possibile, quella che Ruyer chiama 'le possibilità laterali della realtà'»⁵².

Nel tendere a ciò che *non-è*, utopia comprende il reale più profondamente di quel realismo, a suo modo assolutistico, che pensa di poter ridurre la realtà alla (presunta) ovvietà di ciò che è colto come già immediatamente dato. Si tratta, quindi, di tutt'altro dalla pretesa di realizzare qualcosa di meramente "astratto" e illusorio – "vermeinte Vernünftige", direbbe Hegel, e quindi impossibile e in fondo autocontraddittorio. L'intenzionalità utopica, come spe-

⁵⁰ Ivi; K. O. Apel et. al., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*.

⁵¹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 189.

⁵² P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, pp. 340-341.

cifico modo di darsi della coscienza che intenziona il mondo che è, è l'esporsi all'anticipazione dell'indeterminato orizzonte totalmente positivo cui essa è rinviata: pur senza poterlo adeguare, le sono così consentiti il rilievo del negativo e la detotalizzazione del mondo dato.

Non si tratta di illuminazione, ma di tensione ermeneutica, appunto sostenuta non da un sapere assoluto ma dall'attenzione che non si sottrae al rischio della comprensione, sempre situata, di ciò che esiste, e neppure all'immaginare il meglio che potrebbe essere. Istanza critica di qualsiasi realizzazione, essa mette in movimento appunto l'ordine del possibile e prende forma determinata in immagini, pensieri, progetti, narrazioni, pratiche: si parla allora di configurazioni utopiche, che rampollano in un luogo e in un tempo, di cui e in cui esercitano la responsabilità di far spazio alla latenza di esser-bene che attende di essere portata alla luce⁵³.

Le diverse configurazioni del buon-luogo, nella loro determinatezza, trovano un criterio di "autenticità utopica", allora, in primo luogo nell'energia critica del presente che sanno esercitare attraverso stratagemmi di linguaggio, figure dell'immaginario, sovvertimenti di consuetudini, suggerimenti di alternativa, aperture di futuro. Ma utopia non è l'elogio della sola critica e neppure del cambiamento per il cambiamento. Giustamente l'istanza utopica è colta da Seyla Benhabib come dimensione intrinseca della teoria critica, e intesa non in alternativa alla questione normativa, nella misura in cui non indica un mero "oltre (*beyond*)". In *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of critical Theory*⁵⁴, parla appunto di due dimensioni della teoria critica, quella "explanatory-diagnostic" e quella "anticipatory-utopian". E chiarisce: «The explanatory-diagnostic function of critical theory corresponds to the epistemic viewpoint of the observer, of the third (even if not exclusively). [...] The anticipatory-utopian dimension of critique addresses the lived needs and experiences of social agents in order to interpret them and render them meaningful in light of a future normative ideal. Without an explanatory dimension, critical theory dissolves into mere normative philosophy; if it excludes the dimension of anticipatory-utopian critique, however, it cannot be distinguished from other mainstream social theories that attempt to gain value-free knowledge of the social world». E più avanti afferma che la ragione comunicativa «can motivate us only if it also contains a *Utopian potential*».

⁵³ V. Melchiorre, *Sulla speranza*, p. 43.

⁵⁴ S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, p. 142 e p. 277.

L'istanza etica – cioè l'intenzionamento pratico del *buon luogo* – è essenziale a utopia. In contesti pluralistici, bisogna riconoscere, questo è un orizzonte problematico⁵⁵. Stare nella dialettica tra idealità della intenzionalità utopica e fatticità delle utopie determinate può offrire una indicazione di discernimento: se l'anticipazione della totalizzazione – sempre da compiere – rinvia a non esclusione, universalità, apertura, l'esercizio di detotalizzazione – sempre da rielaborare – richiede accettazione del limite, esercizio della differenza, cura del singolare.

Rintracciare le esperienze e le narrazioni di utopia che gli esseri umani continuano a intessere, alle diverse latitudini e nel tempo lungo della storia, cercare di comprenderle per alimentare l'intenzionamento del *buon luogo che ancora non è*, nel confronto con il proprio tempo e in un dialogo incessante che non respinge il conflitto ma sa abitarlo nel disporsi sempre rinnovato ad una messa in opera di utopia che non ha la pretesa di disporne mai, sembra allora una buona postura per esercitare ancora l'intenzionalità utopica.

Bibliografia

- K. O. Apel et. al., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it. Brescia, 1971.
- B. Bagchi–S. Chatterjee, *Modern Indian Utopian Art and Literature: An Introduction*, in *Open Library of Humanities*. Special Collection: Utopian Art and Literature from Modern India 8 (1), 2022, <https://olh.openlibhums.org/collections/425/> [ultimo accesso 30.12.2023].
- M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica*, Roma, 1974.
- S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of critical Theory*, New York, 1986.
- S. Bongiovanni, *L'utopia dal volto umano. Il momento utopico dell'esperienza tra phrónesis e sophía*, in *Il seme dell'utopia*, a cura di V. Petito e A. Trupiano, Napoli-Salerno, 2022, pp. 59-82.
- M. Castells, *La città delle reti*, trad. it., Roma, 2004.
- F. Choay, *La città. Utopie e realtà*, trad. it. Torino, 1973.
- E. Cioran, *Storia e utopia* (orig. 1960), Milano, 1982.
- M. D'Amato, a cura di, *Utopia. 500 Anni dopo*, Roma, 2019.
- J. Dutton-L. Tower Sargent, *Introduction: Utopias from other Cultural Traditions*, in «Utopian Studies» 24.1, 2013, pp. 2-5.

⁵⁵ La questione emerge anche dalla considerazione di L.T. Sargent, che in *Pour une défense de l'utopie*, pp. 10-17, <https://www.cairn.info/revue-diogene-2005-1-page-10.htm>, infine rileva: «Y a-t-il encore des utopistes aujourd'hui ? Certes, et il y en a des bons comme des mauvais» (p. 14). Per una prima considerazione sul tema cfr. F. Totaro, *Multiculturalismo ed etica pubblica*, pp. 137-152.

- J. Dutton, 'Non-western' utopian traditions, in *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, 2010.
- M. Farnesi Camellone, *Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein nella filosofia politica del primo Bloch (1918-1924)*, in *Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. Spirito dell'utopia un secolo dopo*, «B@belonline», 5, 2019.
- A. Jeffers, *The Road to Nowhere? A Critique and a Re-imagining of Religion in Europe in Sir Thomas More's Utopia*, in *Religion in Representations of Europe. Shared and Contested Practices*, ed. by S. Knauss – D. Pezzoli-Olgiati, Baden Baden, 2023, pp. 65-84.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. Torino, 1990.
- K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford and New York, 1987.
- L. Tower Sargent, *Utopianism. A very short Introduction*, Oxford, 2010.
- S. Labate, *La regola della speranza. Dialettiche dello sperare*, Assisi, 2011.
- K. Mannheim, *Ideologia e utopia* (orig. 1929), trad. it. Bologna, 1957.
- V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, Bologna, 1972.
- V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Brescia, 2000.
- T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, trad. it. di T. Fiore, Roma-Bari, 2005.
- V. Petito - A. Trupiano, a cura di, *Il seme dell'utopia*, Napoli-Salerno, 2022.
- K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), 2 voll., trad. it. Roma, 1973.
- K. Popper, *Miseria dello storicismo* (1957), trad. it. Milano, 1975.
- K. Popper, *Utopia e violenza* (1948), trad. it. in Id., *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1972, pp. 601-615.
- P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. it. Milano, 1994.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, 1980.
- P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* (1976), in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, 1989.
- P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, trad. it. Milano, 1981.
- J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, trad. it. Milano, 2001.
- R. Saage, *L'Utopia in Età Moderna*, trad. it. Genova, 1997.
- L. Tower Sargent, *Pour une défense de l'utopie*, in *Approches de l'utopie*, in «Diogène», 209.1, 2005, pp. 10-17, <https://www.cairn.info/revue-diogene-2005-1-page-10.htm>.
- R. Schaer, *Utopia: Space, Time, History*, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, ed. by R. Schaer, G. Claeys, L. Tower Sargent, New York, 2000.
- E. Surtz, *Interpretations of Utopia*, in «The Catholic Historical Review», 38.2, 1952, pp. 156-174.
- F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Milano, 2013.
- A. Zamalin, *Black Utopia. The History of an Idea from Black Nationalism to Afrofuturism*. New York, 2019.

Tolleranza, libertà di coscienza, libertà di espressione: uno stesso paradigma?

di Antonella Del Prete

Letà moderna costituisce un momento particolarmente affascinante e complesso, per esplorare i linguaggi della filosofia. Accanto alla riscoperta delle filosofie antiche, e alla progressiva erosione del paradigma concettuale scolastico, quello che caratterizza i secoli che la compongono è proprio un incredibile ampliamento del numero delle lingue in cui la filosofia viene praticata. Anche mettendo da parte la riscoperta del greco antico, cresce infatti l'interesse per le lingue orientali: prima quelle del Vicino Oriente, in cui sono stati redatti e trasmessi i testi sacri; poi quelle dell'Estremo Oriente, in cui i missionari cercano di far penetrare la fede cristiana confrontandosi con rilevanti problemi di trasposizione concettuale e linguistica tra mondi culturali diversi. Rimaniamo sul suolo europeo: con tempistiche diversificate, si afferma sempre più l'uso delle lingue vernacolari per scrivere di filosofia. Anche in questo caso si pongono dei problemi di trasposizione concettuale: basti pensare alla coppia *esprit/mens* che caratterizza la filosofia cartesiana della mente. Il quadro si complica ulteriormente se ci situiamo nel campo della riflessione politica, in cui l'ibridazione tra la riflessione astrattamente concettuale e la presenza della fattualità storica è particolarmente evidente.

Mi sembra che tutto questo sia icasticamente esemplificato dall'intreccio, al tempo stesso storico e concettuale, tra le teorie della tolleranza e le teorie della libertà e dei diritti in età moderna. Tra Cinque e Settecento le discussioni sulla tolleranza si sviluppano in stretta connessione col problema del pluralismo religioso e spesso gli argomenti a favore sono di origine religiosa. In moltissimi casi esse entrano a fare parte del crogiuolo in cui vengono elaborati gli strumenti concettuali per delineare una nuova teoria dello Stato e del rapporto tra cittadino e potere politico, che in seguito verrà definita liberale¹.

¹ Si veda l'ampia disamina di R. Forst, *Toleration in conflict*.

Anche se non condividessimo appieno le interpretazioni di chi istituisce uno stretto nesso tra il liberalismo e la religione, indubbiamente una connessione indiretta c'è. Si potrebbe quindi ritenere che la teorizzazione dei diritti liberal-democratici e quella della tolleranza siano largamente sovrapponibili, o che per lo meno esse possano essere intese, sul piano storico e concettuale, come un'espansione l'una dell'altra, avvenuta in perfetta continuità. Mi sembra che le cose stiano diversamente: l'indubbia connessione tra tolleranza e libertà segue strade molto più intricate e complesse.

Cominciamo dagli elementi che emergono dall'intreccio tra storia e dottrine politiche. La specificità del dibattito sulla tolleranza in età moderna deriva da due fattori che interagiscono l'uno con l'altro. Il problema, attualissimo e scottante, da affrontare è il pluralismo non tra religioni diverse, ma tra differenti confessioni del cristianesimo; il contesto in cui esso si inserisce è quello della difficile e lunga gestazione dello Stato moderno, con tutte le sue specificità a livello nazionale. Si tratta quindi di un dibattito teorico, che è sollecitato dalla incandescente situazione politica in cui sorge e si sviluppa: una situazione sulla quale ha spesso concrete ricadute, o mira ad averne. Di qui non solo l'urgenza, ma anche la frammentazione delle proposte e la loro continua oscillazione tra poli diversi, che vanno dall'intervento politico in un contesto specifico e alla riflessione filosofica di ampio respiro. Oltre all'elemento simbolico costituito dalla spaccatura dell'unità della chiesa dell'Occidente, c'è anche un elemento teologico preciso che entra in gioco. Le confessioni nate dalla Riforma sono infatti classificate come eretiche o scismatiche dai cattolici, ossia vanno combattute con quella forza fisica che invece non va impiegata verso pagani ed Ebrei, perché gli eretici hanno conosciuto la vera fede e l'hanno abbandonata, provocando una frattura nella comunità dei credenti. Si tratta di un argomento elaborato già in epoca tardo antica e poi medievale², ma ancora presente nel dibattito successivo, perché lo ritroviamo specificamente affrontato negli scritti sulla tolleranza di Locke, a quasi due secoli di distanza dalla Riforma.

L'uso della nozione di eresia per inquadrare la diversità religiosa modifica sensibilmente il rapporto tra religione e potere politico tipico, per esempio, del mondo antico. Uno degli argomenti Settecenteschi a favore della tolleranza parte dal confronto tra il politeismo e il cristianesimo: il primo non sarebbe stato intollerante, se non occasionalmente, proprio perché la credenza in nu-

² Si veda Tommaso, *Summa Theologiae*, II, Q. 10, a. 6, 8, 11; Q 11, a. 3.

merose divinità rende più facile l'accettazione degli dei altrui come semplice complemento di un pantheon già nutrito³. In realtà, si potrebbe aggiungere che concepire la religione come un legame sociale, oppure ritenere che essa sia la convinzione ultima della coscienza, raggiunta grazie all'illuminazione divina, contribuisce almeno altrettanto a determinare l'atteggiamento del potere politico nei confronti della pluralità religiosa. Nel primo caso, infatti, ciò che importa è l'osservanza di usi e costumi, e quindi di riti, a prescindere dalla convinzione personale in un preciso elenco di verità dogmatiche; nel secondo invece la credenza personale è quello che conta. In un certo senso, le teorie della tolleranza in età moderna cercheranno proprio di disgiungere nuovamente l'appartenenza religiosa e la coesione socio-politica, in modo che la prima si possa diversificare senza mettere in discussione la seconda. Una delle soluzioni delineate e anche concretamente attuate in alcuni Stati europei sarà proprio quella di riproporre, *mutatis mutandis*, la separazione tra culti pubblici e credenze interiori che caratterizzava il mondo antico, concedendo la dimensione pubblica a una sola confessione, quella prevalente e propria del sovrano, ma permettendo non solo la libertà di coscienza, bensì talvolta anche la pratica dei culti in forma privata⁴. In questo modo veniva mantenuto comunque il sostegno dello Stato a una sola confessione (cosa ai nostri occhi oggi condannabile come discriminatoria), senza però perseguire i cittadini di diversa appartenenza religiosa. Era anche un modo per ricostruire una forma di unità religiosa, che però era tale solo nella dimensione pubblica.

Se si parte dal presupposto che l'eresia non sia un semplice errore concettuale e che non dipenda dall'ignoranza, ma sia un peccato derivante dal rifiuto di una verità nota, è difficile argomentare a favore della libertà di coscienza e di espressione. La tolleranza dovrà quindi essere giustificata in base ad altre ragioni: emerge così uno dei motivi per cui questi concetti hanno avuto una storia differente, almeno fino a quando non è stata depotenziata la nozione di eresia. Chi pecca può essere infatti tollerato su basi pragmatiche, anche quando non gli si riconosce un'autentica libertà di credere diversamente. A favore della tolleranza può essere invocata la speranza di ricondurlo all'unità della Chiesa; o la constatazione che il dissidio è insuperabile, ma che la perse-

³ Una formulazione classica di questo argomento si trova nella *Natural History of Religion* di Hume (D. Hume, *Natural History*, pp. 60-62); ma si veda anche P. Bayle, *Commentaire philosophique*, pp. 363b-364a.

⁴ È questa di fatto la soluzione adottata dalle Province Unite: si veda B. J. Kaplan, *Divided by Faith*, pp. 172-183. Il resto del capitolo descrive altre soluzioni, tutte basate su una distinzione tra pubblico e privato, in altri paesi europei.

cuzione condurrebbe a una guerra civile con esiti devastanti; oppure ancora il fatto che l'uso della violenza e della coercizione contro le minoranze religiose potrebbe rafforzare le identità dei diversi gruppi perseguitati e farli coalizzare contro il potere sovrano e la maggioranza. La libertà (di coscienza, di pensiero, di espressione), invece, non è rivendicabile su basi puramente pragmatiche, se si pensa che essa conduca al peccato, a meno che non si adotti un atteggiamento scettico, come fa Pierre Bayle, che però neutralizza il concetto di peccato grazie al relativismo: in materia di fede, ossia di misteri conosciuti solo da Dio, se due parti sostengono di avere entrambe ragione, non sarebbe a suo avviso possibile determinare con certezza dove risieda il torto.

Dal punto di vista del nascente Stato moderno, la sfida posta dalla pluralità religiosa intra-cristiana è quella della legittimità del potere sovrano e della lealtà del suddito. Non si tratta quindi di confrontarsi con le altre religioni monoteiste, siano o meno esse presenti sul territorio nazionale, anche se alcuni strumenti concettuali messi a punto nel dialogo interreligioso vengono rifunzionalizzati nei dibattiti moderni sulla tolleranza: si pensi all'idea che sia possibile convergere alcune verità condivise, stilando una sorta di credo minimo. Né le ormai inesistenti minoranze islamiche, né le comunità ebraiche presenti in Europa mettono in discussione la legittimità del potere e in fondo esse inquietano anche poco in merito alla loro fedeltà al sovrano, perché non sono in possesso di una piena cittadinanza. La presenza di diversità confessionali all'interno del cristianesimo può invece far sorgere il dubbio che i sudditi appartenenti a una confessione diversa da quella del sovrano gli siano davvero fedeli, oppure può indurre i sudditi a ritenere che il sovrano non sia legittimo, soprattutto se attua politiche persecutorie su base religiosa loro confronti. Tra Cinque e Seicento a questi problemi sono state date risposte molto differenziate, anche in base alle specificità della struttura politica e sociale dei singoli paesi. Per fare qualche esempio: la formula del *cujus regio, ejus religio* può essere applicata in un contesto come quello del Sacro Romano Impero, peraltro senza riuscire ad assicurare una pace duratura: la progressiva dissoluzione del potere imperiale come centro politico unificato permette di fatto la restaurazione dell'uniformità religiosa, seppure a livello per così dire 'locale'. Ma non è applicabile ovunque in Europa. Dove, come in Inghilterra, il sovrano è anche il capo di una chiesa, il problema posto dal pluralismo confessionale è politicamente rilevante; ma lo è anche in Francia, dove esso si interseca coi burrascosi rapporti tra la dinastia regnante e la nobiltà. Anche da questo punto di vista le strade della tolleranza e delle libertà (di coscienza, pensiero ed espressione) non sono per forza coincidenti: la diversità religiosa può essere

tollerata per motivi pragmatici; per questo stesso ordine di ragioni, ai sudditi di questa o quella appartenenza religiosa può essere concessa, o negata questa o quella libertà. Una concezione puramente pragmatica della tolleranza, abbracciata come soluzione temporanea o come male minore, non è quindi facilmente coniugabile con una teoria di diritti e delle libertà.

Abbandoniamo l'intreccio tra dottrine politiche e storia, e concentriamoci sull'analisi concettuale dei testi. Anche in questo caso sembrerebbe che ci sia una netta distinzione tra tolleranza e libertà, intesa come diritto di credere, pensare e talora esprimere ciò che si vuole. Abbiamo almeno due testimonianze molto chiare in questo senso: la prima si trova nella descrizione che Kant fa di Federico II di Prussia e della sua politica, quando afferma che, avendo dato completa libertà religiosa ai suoi sudditi, il sovrano ha rinunciato al titolo di tollerante. La seconda è nella nettissima opposizione tra tolleranza e diritti che leggiamo in Thomas Paine, in relazione alla costituzione francese:

The French constitution hath abolished or renounced toleration, and intoleration also, and hath established universal rights of conscience. Toleration is not the opposite of intoleration, but it is the counterfeit of it. Both are despotism. The one assumes to itself the right of withholding liberty of conscience, and the other of granting it. The one is the pope, armed with fire and faggot, and the other is the pope selling or granting indulgences. The former is Church and State, and the latter is Church and traffic⁵.

In questo caso la tolleranza è addirittura associata all'intolleranza, perché entrambe sono prodotti del dispotismo. Il passaggio dalla tolleranza ai diritti sarebbe concomitante con la fine dell'Antico regime e delle monarchie assolute e con la nascita dei regimi liberali; sarebbe quindi segnato dalla morte dei privilegi e dalla nascita dei diritti. Tra gli uni e gli altri esisterebbe la stessa differenza che intercorre tra l'Editto di Nantes (emanato da un sovrano assoluto, revocato da un altro sovrano assoluto e concepito come la concessione di una serie di privilegi ad una specifica confessione religiosa), e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 (redatta e approvata da un organo che sente di incarnare la sovranità nazionale e contenente principi universali, validi sempre, in ogni luogo, per tutti).

Anche senza condividere *in toto* la netta opposizione delineata da Paine, va considerato che una delle critiche indirizzate alla tolleranza si basa sul fatto che essa presupporrebbe un rapporto gerarchico e asimmetrico tra chi tollera e chi è tollerato, attivo su diversi piani: quello propriamente politico, perché è chi

⁵ T. Paine, *The Rights of Man*, p. 94.

tollera che decide che cosa tollerare e fino a che punto; quello morale, perché la tolleranza può scattare solo nei confronti di qualcosa che suscita un giudizio moderatamente negativo, altrimenti sarebbe indifferenza o rifiuto; quello sociale, perché chi viene tollerato non acquista lo stesso statuto di chi tollera.

Se volessimo trovare una prova testuale della dissociazione tra libertà e tolleranza, la potremmo forse individuare nel *Tractatus theologico-politicus*. In genere Spinoza viene inserito nelle storie della tolleranza, ed è in un certo senso del tutto giustificato, dal momento che le sue teorie politiche sono in forte dialogo con la realtà istituzionale dei Paesi Bassi, un paese in cui la libertà di coscienza era iscritta nel patto che aveva dato origine all'unione tra le diverse province. In esse la religione pubblica conviveva con un ampio spettro di altre confessioni o religioni, molto spesso senza grandi tensioni, almeno in confronto a ciò che avveniva nel resto dell'Europa. Eppure Spinoza non usa la parola tolleranza e, a ben guardare, non difende nemmeno la libertà di coscienza, bensì la *libertas philosophandi*. Questa si qualifica come una libertà di pensare e di esprimere il risultato del proprio pensiero, anche sotto forma di insegnamento, che è chiaramente definita come un diritto naturale e inalienabile. Esercitare la ragione è infatti un'azione intrinsecamente appartenente alla natura umana, a cui non potremmo rinunciare, così come non potremmo rinunciare alla nostra conservazione:

Nam nemo unquam suam potentiam et consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat [...]. nemo jus suum naturale, sive facultatem suam libere ratio-cinandi et de rebus quibuscunque judicandi, in alium transferre neque ad id cogi potest. [...] nemo libertate sua judicandi et sentiendi, quae vult, cedere potest, sed unusquisque maxima naturae jure dominus suarum cogitationum est [...]⁶.

Lo Stato deve garantire questo diritto, perché il suo scopo è la libertà, ossia fare in modo che i cittadini possano esercitare in sicurezza quanto è più proprio dell'uomo, la ragione:

Non, inquam, finis reipublicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira vel dolo certent nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo reipublicae revera libertas est⁷.

Anche in questo ultimo capitolo del *Tractatus*, come nei precedenti, la libertà si identifica quindi nell'uso della ragione e nel seguire quello che essa ci

⁶ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, pp. 534, 632, 634.

⁷ Ivi, p. 636.

detta: la libertà quindi non si oppone all'obbedienza, in particolare quella che abbiamo deciso di dare al sovrano aderendo al patto costitutivo dello Stato, ma all'arbitrio, ossia alla possibilità di seguire il proprio volere anche quando non è espressione della ragione, arbitrio che regna invece nello stato di natura. In questo senso, l'obbedienza del suddito differisce profondamente da quella dello schiavo, perché il primo, ubbidendo all'ordine del potere sovrano, fa ciò che è utile per la comunità, e dunque anche a se stesso; l'ubbidienza del secondo, invece, fa l'utile solo di chi comanda⁸.

Spinoza argomenta poi in più punti contro la pretesa di determinare le convinzioni dei sudditi o di limitarne la libertà di espressione, usando anche argomenti pragmatici: sono obiettivi impossibili da raggiungere; oppure sono nocivi, perché rinsaldano le convinzioni, eccitano sentimenti ostili nei confronti dell'autorità, finiscono col generare una serie di dinamiche negative che mettono in pericolo la sussistenza stessa dello Stato. Quello che invece il potere sovrano può e deve controllare sono non le opinioni, bensì le azioni:

Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi et judicandi; adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire et judicare, et consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, et sola ratione, non autem dolo, ira, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex authoritate sui decreti introducendi, defendat⁹.

L'attenzione che lo Stato deve rivolgere alle azioni dei cittadini contrasta con la decisa liberalità che deve avere confronti delle loro opinioni, di qualsiasi natura esse siano: la *libertas philosophandi* è molto più ampia della libertà di coscienza non solo perché prevede che le opinioni possano essere espresse anche in pubblico, ma anche perché non si limita alla sfera religiosa e comprende qualunque uso pubblico della ragione, anche su temi non attinenti al sacro¹⁰. Le opinioni filosofiche e le convinzioni religiose, quindi, pur essendo di natura del tutto diversa, rientrano entrambe nell'esercizio della libertà che lo Stato garantisce al cittadino. La dissociazione tra pensieri ed azioni che vediamo in atto a livello politico era del resto caratteristica di altre sezioni del *Tractatus theologico-politicus*: anche nel caso della religione, infatti, Spinoza afferma che ciò che importa e deve importare alle autorità religiose, e poi anche a quelle politiche, è unicamente l'obbedienza e l'eserci-

⁸ Ivi, pp. 518-528.

⁹ Ivi, p. 638.

¹⁰ M. Laerke, *Spinoza*, con accenti habermasiani ha collegato la libertà di filosofare spinoziana con una riflessione sulla sfera pubblica.

zio della carità. Se ad esse si arrivi tramite credenze, ritenute perfettamente 'ortodosse' o meno non ha alcuna importanza, purché le azioni rispettino queste regole:

Quapropter hic, ut supra cap XVIII, concludimus nihil reipublicae tutius, quam ut pietas et religio in solo charitatis et aequitatis exercitio comprehendatur, et jus summarum potestatum tam circa sacra quam profana ad actiones tantum referatur, caeterum unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere concedatur¹¹.

Lo Stato può dunque legiferare su tutte le azioni degli uomini, ivi comprese quelle che hanno attinenza con le convinzioni religiose, ossia i culti e i riti; ma può anche punire quelle opinioni che dissolvono il patto fondativo dello Stato (non è quindi possibile sostenere che il potere supremo non sia sovrano; che le promesse non vadano mantenute; che ognuno possa vivere secondo il proprio arbitrio, come avveniva nello stato di natura)¹². Come più tardi dirà Montesquieu, queste non sono a ben vedere semplici opinioni, ma implicano un'azione contraria al patto, e pertanto sono direttamente sovversive. Allo stesso modo, Spinoza condanna più volte le opinioni che vengano sostenute per ingannare il pubblico, o che derivino da ira, desiderio di vendetta, odio, volontà di screditare i detentori del potere: non si tratta però di convinzioni immediatamente sovversive e dissolutrici del patto politico. Come Kant, Spinoza ritiene che sia lecito criticare le leggi dello Stato, se le si considera contrarie alla sana ragione, ma che questo non ci dia il diritto alla disobbedienza: non perché l'obbedienza sia un'obbligazione morale, ma perché il rispetto le leggi dello Stato è dettato dalla la ragione stessa, quella ragione che ci ha convinto ad abbandonare lo stato di natura per trasferire al potere sovrano il diritto di stabilire le leggi che regolano la convivenza comune¹³.

In Spinoza quindi abbiamo:

- una difesa della libertà di pensiero e di espressione che non si limita alla religione ed è basata sulle definizioni della natura dell'uomo, dei suoi diritti, del patto sociale, dello Stato, del potere politico;
- una difesa della libertà di pensiero e di espressione argomentata con ragioni di tipo pragmatico (è impossibile coartare l'animo umano; è dannoso e controproducente limitare queste libertà; il confronto tra opinioni diverse è necessario al progresso della conoscenza);

¹¹ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, p. 652.

¹² Ivi, p. 640.

¹³ Ivi, p. 638-640.

- una distinzione tra Stato e Chiesa argomentata in base alla distinzione tra la filosofia e la religione, da un lato, e alla natura del potere politico, dall'altro;
- un'indicazione dei limiti da porre alla libertà di espressione quando il suo esercizio mette in pericolo la sicurezza dello Stato e quindi l'interesse di tutti. Questi limiti (il divieto di diffondere opinioni sovversive, perché mettono in discussione i fondamenti del patto politico) non appartengono per definizione a una credenza religiosa particolare, che quindi si troverebbe esclusa dallo Stato o messa in qualche modo sotto tutela, ma possono essere imputati a qualunque cittadino o gruppo di potere che voglia aumentare la propria influenza all'interno della repubblica con mezzi politicamente illeciti.

Volgiamo ora la nostra attenzione a uno dei campioni della tolleranza, ossia a Pierre Bayle¹⁴. Il *Commentaire philosophique* ha una struttura argomentativa estremamente diversa dal *Tractatus theologico-politicus*, ma al tempo stesso ci sono indubbe somiglianze. Come Spinoza, anche Bayle deve elaborare una teoria ermeneutica, per contrastare l'interpretazione letterale del passo evangelico che ha fornito nei secoli una giustificazione alla persecuzione degli eretici. Come Spinoza, anche Bayle ritiene che il compito dello Stato sia di limitarsi a perseguire le azioni che mettono in pericolo la sicurezza:

les souverains ayant un droit essentiel et inaliénable de faire des lois pour la conservation de la République et de la société à laquelle ils commandent, peuvent ordonner sans distinction, que tous ceux qui troubleront le repos public par des doctrines qui portent à la sédition, au vol, au meurtre, au parjure, seront punis selon l'exigence des cas¹⁵.

Il che ha due conseguenze: da un lato, i sovrani non possono vantare diritti sulla coscienza, né che si ritenga che l'origine dei loro poteri sia divina, né che invece la si faccia risalire a un patto tra uomini: nel primo caso si è infatti tenuti a credere che la coscienza sia la voce di Dio e che quindi vada rispettata; nel secondo caso chi aderisce a un patto non dà al sovrano diritti sulla propria coscienza¹⁶. Dall'altro lato, si indica però anche quali siano i limiti entro i quali la coscienza può legittimamente chiedere e pretendere tolleranza. Ciò che mette in pericolo la sicurezza dei sudditi o rompe il legame sociale non può

¹⁴ Per un'accurata analisi della tolleranza in Pierre Bayle e una rassegna delle diverse interpretazioni che ne sono state date, si veda la sostanziosa *Introduzione* di Stefano Brogi a P. Bayle, *Commentario*.

¹⁵ P. Bayle, *Commentaire*, p. 412a.

¹⁶ Ivi, pp. 384b-385a.

essere giustificato in base alla intangibilità della coscienza, e va quindi punito dallo Stato:

Le Magistrat est obligé de maintenir la société, et de punir ceux qui en renversent les fondemens, comme font les meurtriers et les larrons; et en ce cas-la il n'est point obligé d'avoir égard à la conscience du voleur et de l'homicide¹⁷.

Infine, anche per Bayle, come per Spinoza, il sovrano può adottare un comportamento differenziato (noi diremmo discriminatorio) nei confronti dei culti, perché essi non sono ritenuti essenziali al rispetto delle coscienze e alla libertà religiosa, per lo meno non quelli che si svolgono in spazi pubblici, e non in spazi privati¹⁸. Per usare una terminologia contemporanea, Bayle è un teorico della tolleranza, ma essa non comporta automaticamente una politica di riconoscimento delle diversità religiose.

Le differenze con Spinoza sono di rilievo. La più importante, ai fini del nostro discorso, riguarda il fondamento della tolleranza bayliana: dal momento che esso è posto nel rispetto della coscienza, la libertà e i diritti che Bayle difende riguardano esclusivamente le opinioni religiose. Se quindi in Spinoza possiamo dire che abbiamo una difesa della libertà di opinione e di espressione senza una teorizzazione della tolleranza propriamente detta, in Bayle abbiamo una teoria della tolleranza che non diventa una difesa di queste libertà in senso estensivo, ma che consiste unicamente in una perorazione in favore della libertà di coscienza. In secondo luogo, per Bayle è impossibile evitare un conflitto tra coscienza e potere politico, seppure limitato a pochi casi limite. Se infatti è un dovere per ogni uomo seguire la voce della coscienza, se non esistono dei criteri per distinguere una persuasione intima da un'altra, determinando quale sia giusta e quale sia erronea, lo scontro tra un eventuale fanatico, a cui la coscienza detta di perpetrare dei crimini, e il potere sovrano, che deve garantire la sicurezza dei sudditi, può trovare soluzione solo a valle, ossia nella punizione dei delitti eventualmente dettati dalla coscienza. A monte l'unica azione possibile è fare opera di persuasione (cosa che è notoriamente difficile con i fanatici). In terzo luogo, dalle premesse di Bayle deriva una chiara, seppur sfumata, esclusione dei cattolici dalla tolleranza, i cui dogmi sono ritenuti incompatibili con la tranquillità pubblica di ogni Stato in cui non siano la maggioranza e in cui il sovrano non sia della loro stessa confessione (Bayle menziona l'obbligo di conversione, anche forzata, degli eretici e il diritto di

¹⁷ Ivi, p. 431a. Si vedano anche le pp. 408b, 412b.

¹⁸ Ivi, p. 414a.

disobbedire a un sovrano ritenuto eretico)¹⁹. Gli Stati hanno dunque diritto a opporsi all'introduzione del cattolicesimo nei loro territori, se esso non è già presente, o a controllare strettamente i cittadini di questa confessione, senza però che si arrivi al sequestro dei beni, all'esercizio di una giustizia differenziata nei loro confronti, all'obbligo di non allevare i figli nella stessa credenza o a quello di assistere a culti che con essa contrastino (tutte pratiche che Bayle denuncia in quanto sistematicamente praticate in Francia nei confronti degli ugonotti)²⁰. Seppure argomentata in modo lievemente diverso da Locke, questa dei cattolici è la sola esclusione su basi religiose, perché invece la tolleranza si estende, esattamente come nel caso del filosofo inglese, anche ai sociniani (ossia a una delle sette cristiane più colpite dalla persecuzione, perfino nelle tolleranti Province Unite), agli Ebrei, i Turchi e i pagani²¹, mentre gli atei sono punibili come sediziosi, perché le loro idee vengono normalmente ritenute contrarie alle leggi fondamentali dello Stato e per sostenerle non possono fare ricorso alla coscienza, dal momento che non credono in Dio²².

In Bayle quindi abbiamo:

- una difesa della libertà di coscienza (e non quindi della libertà di pensiero e di espressione);
- una difesa della libertà di coscienza argomentata con ragioni di tipo pragmatico, simili a quelle presenti in Spinoza (è impossibile coartare l'animo umano; è dannoso e controproducente limitare queste libertà);
- un'attribuzione allo Stato di compiti che non confliggono con la libertà di coscienza;
- una indicazione dei limiti da porre alla libertà di coscienza quando il suo esercizio mette in pericolo la sicurezza dello Stato e quindi l'interesse di tutti: questi limiti sono applicati esplicitamente a due gruppi, i cattolici e gli atei, mentre non si applicano alle religioni non cristiane e al paganesimo.

Se veniamo a Locke, la situazione cambia ulteriormente, perché la difesa della libertà di pensiero, di espressione e anche di culto, è strettamente associata a una teoria della tolleranza. Anche Locke, come Spinoza, ritiene che lo

¹⁹ Ivi, 361a.

²⁰ Ivi, pp. 412b-414a.

²¹ Ivi, 419b-422b.

²² Ivi, p. 431a. Come è noto, nelle *Pensée diverses sur la comète* Bayle invece sostiene che una società di atei è perfettamente concepibile, facendo di fatto venir meno l'argomento a favore della loro esclusione dalla tolleranza presentato nel *Commentaire philosophique*.

Stato nasca per preservare la libertà, oltre alla vita e alla proprietà. Tuttavia, sia nel *Second Treatise*, sia nell'*Epistola de tolerantia*, la cui redazione probabilmente è quasi contemporanea o segue di poco i trattati sul governo, l'accento cade soprattutto sulla conservazione di sé e dei propri beni, piuttosto che su libertà di altro genere:

A commonwealth appears to me to be an association of people constituted solely for the purpose of preserving and promoting civil goods.

By 'civil goods' I mean life, liberty, physical integrity, and freedom from pain, as well as external possessions, such as land, money, the necessities of everyday life, and so on²³.

Uno spiraglio in direzione di una libertà di espressione più generalmente intesa e non limitata all'ambito religioso si può tuttavia trovare nel precedente *Essay concerning toleration*, dove nella descrizione delle opinioni speculative la Trinità, la transustanziazione e l'esistenza del purgatorio sono accostati a teorie scientifiche, come l'esistenza degli antipodi²⁴. Il che lascia comunque insoluto il problema della libertà di opinione in campo politico in senso proprio.

Sia in Spinoza sia in Locke, comunque, la difesa della libertà deriva dalla definizione di che cosa sia lo Stato e per quali scopi esso nasca, oltre che da una chiara distinzione tra due diverse dimensioni dell'uomo. Per Spinoza infatti la religione insegna la pietà; per Locke le credenze religiose dettano come vada perseguita la salvezza dell'anima. Nel caso di Spinoza la religione, che nulla ci può dire sulla natura di Dio e che quindi è del tutto distinta dalla filosofia, è tuttavia compatibile con i fini perseguiti dallo Stato se ci indica come vivere secondo carità e giustizia. Nel caso di Locke, dal 1667, ossia dalla stesura dell'*Essay concerning toleration* in poi, semplicemente Stato e Chiesa hanno obiettivi diversi (la sicurezza della vita e della proprietà in questo mondo, l'uno; la salvezza dell'anima, l'altra), e devono usare mezzi diversi per governare le rispettive comunità (la coercizione nei confronti di chi non rispetta le leggi l'uno; la predicazione e la persuasione, l'altra)²⁵. Il potere sovrano quindi non ha alcun motivo di imporre l'uniformità religiosa o di intervenire contro questa o quella congregazione, a meno che essa non metta in pericolo la sicurezza e le proprietà di altri cittadini, e se lo fa abusa del suo potere e lo utilizza in maniera illecita. Le chiese a loro volta commettono un errore simmetrico se

²³ J. Locke, *Locke on Toleration*, pp. 6-7.

²⁴ J. Locke, *Essay Concerning Toleration*, pp. 272 e 399.

²⁵ J. Locke, *Locke on Toleration*, pp. 6-12.

usano la forza, e non la semplice persuasione, contro chi la pensa diversamente da loro in materia di fede.

Quello che caratterizza il pensiero di Locke, rispetto Spinoza e a Bayle, è che nei suoi scritti la distinzione tra le opinioni e le azioni, tra la sfera privata e la sfera pubblica che in qualche modo abbiamo visto operativa sia in Bayle sia in Spinoza segue linee differenti e più complesse di quanto generalmente affermato nella riflessione contemporanea sui fondamenti del liberalismo. Locke, infatti, ritiene che i culti siano parte integrante della credenza religiosa: non vi sono indicazioni nei suoi scritti che concedano al sovrano un potere in questa materia, a partire dal 1667. La sua classificazione delle opinioni, presente in sia nell'*Essay concerning toleration* sia nell'*Epistola de tolerantia*, non le oppone sistematicamente alle azioni: nell'*Essay*, per esempio, sono ritenute del tutto estranee alla sfera politica non solo le opinioni puramente speculative, ma anche il culto; e anche nelle suddivisioni successive (ciò che non è né buono né cattivo, ma riguarda la società; ciò che è buono o cattivo e riguarda la società), opinioni e azioni sono sistematicamente accostate²⁶. Il discrimine per l'applicazione di un apparato sanzionatorio da parte dello Stato, quindi, è solo e unicamente quello del danno per la società e gli altri associati: se non c'è questo pericolo, lo Stato non deve legiferare non solo in materia religiosa, ma nemmeno sulla morale, perseguendo i vizi²⁷. Nell'*Epistola de tolerantia*, ferma restando la stretta associazione tra le credenze religiose e i riti, le dottrine pratiche sono però quelle in cui possono presentarsi dei casi di conflitto tra il sovrano e il credente, che Locke si premura di dirimere. Egli prevede infatti forme di disubbidienza civile, legittimamente punibili dalla legge, e un appello alla giustizia divina in caso di infrazione da parte del sovrano dei limiti del suo potere: si tratta di un ritorno allo stato di guerra che viene generalmente interpretato come un diritto alla ribellione, determinato dalla considerazione che lo Stato si dissolve nel momento in cui il sovrano non garantisce più la sicurezza e le libertà dei cittadini, come previsto nel *Second Treatise*²⁸.

In stretta consonanza con quanto stabilito da Bayle, anche Locke esclude dalla tolleranza cattolici e atei. Nei suoi scritti le motivazioni divergono perché

²⁶ J. Locke, *Essay Concerning Toleration*, pp. 272-284, 288-289.

²⁷ Sembra quindi possibile rilevare un'effettiva vicinanza tra Locke e John Stuart Mill se si considerano le pagine di *A Letter concerning Toleration* e la loro insistenza sulla la sicurezza e sull'idea che lo Stato debba intervenire solo per evitare danni a persone e cose loro appartenenti, disinteressandosi delle credenze religiose e perfino dei valori morali che non abbiano conseguenze sulla sicurezza.

²⁸ J. Locke, *Locke on Toleration*, pp. 33-35; J. Locke, *Second Treatise*, pp. 427-428.

nell'*Essay concerning toleration* sono di tipo pragmatico, mentre nell'*Epistola de tolerantia* sono fortemente incentrate sulla struttura contrattualista del patto sociale che nel frattempo Locke ha elaborato: i cattolici, oltre a sostenere dottrine che minano il patto sociale e la fiducia reciproca tra cittadini o tra cittadini e sovrano, sono tenuti ad essere fedeli anche a un sovrano straniero; gli atei sono inaffidabili da un punto di vista giuridico perché non temono il giudizio divino²⁹.

In Locke quindi abbiamo

- una difesa della libertà di coscienza e della tolleranza basata sulla definizione di quali siano i diritti naturali, sulla natura del patto sociale, sullo scopo dello Stato;
- una difesa della libertà di coscienza e della tolleranza argomentata con ragioni di tipo pragmatico (è impossibile coartare l'animo umano; è dannoso e controproducente limitare queste libertà);
- una distinzione tra Stato e Chiesa argomentata in base alla natura del potere politico e di quello spirituale;
- una indicazione dei limiti da porre alla libertà religiosa quando il suo esercizio mette in pericolo la sicurezza dello Stato e quindi l'interesse di tutti o la sicurezza dei singoli cittadini: questi limiti sono applicati esplicitamente a due gruppi, i cattolici e gli atei, mentre non si applicano alle religioni non cristiane.

Dall'esame di questi tre casi di studio possiamo trarre alcune considerazioni. In primo luogo, che nella seconda metà del Seicento la difesa della tolleranza non implica l'idea che si tratti di una concessione di chi detiene il potere verso una parte (minoritaria) dei suoi sudditi, ma presuppone sempre una chiara visione di quali siano i compiti e anche i limiti del potere politico, sia che si parta dai diritti della coscienza (Bayle), sia che invece ci si fondi su un'articolata concezione di stampo contrattualistico di come nasca il patto politico, di quali siano le sue funzioni e i confini in cui si debba mantenere, non solo per quel che riguarda la libertà di coscienza (Spinoza e Locke). Kant, Paine e chi oggi ritiene che le teorie della tolleranza non si discostino dal senso etimologico di 'sopportazione', e quindi siano ancorate in una visione politicamente e moralmente gerarchica, ha quindi presente solo una parte della storia di questo concetto, e non l'intero. Alla sua base sembra invece trovarsi

²⁹ J. Locke, *Essay Concerning Toleration*, pp. 284-287, 290-293; J. Locke, *Locke on Toleration*, pp. 35-37.

anche l'idea di uguaglianza, seppure declinata in maniera diversa: uguaglianza delle coscienze, tutte persuase dell'evidenza delle proprie convinzioni, tutte incapaci di portare argomenti decisivi in favore questa evidenza, al di fuori della percezione soggettiva; uguaglianza degli esseri umani in quanto detentori di diritti che lo Stato deve tutelare. In questo senso, ossia nella presenza dei diritti individuali come fondamento delle libertà di coscienza ed espressione, è sicuramente possibile istituire una connessione tra Locke e Spinoza, benché nel *Tractatus theologico-politicus* non emerga una teoria della tolleranza propriamente detta.

Un'altra evidenza, già ampiamente messa in luce dalla critica, è che la teorizzazione della tolleranza possa appoggiarsi su due diversi, anche se non opposti, principi: la difesa delle prerogative della coscienza oppure una solida distinzione tra politica e religione, tra Stato e Chiesa. Si è rilevato, comunque, che anche nel più noto paladino dell'invioabilità della coscienza, Bayle, affiori una precisa concezione del potere politico, che interviene soprattutto nel definire quali debbano essere i limiti da imporre alla tolleranza.

Infine, la difesa delle libertà di opinione ed espressione e la teorizzazione della tolleranza possono comparire separatamente, oppure essere articolate l'una con l'altra: non esiste quindi un unico paradigma alla base dell'una o dell'altra, e nemmeno un solo paradigma che giustifichi la loro unione, ma le strade percorse dai filosofi di età moderna sono molteplici, sebbene emergano degli elementi comuni.

Alcune osservazioni conclusive rispetto a certi aspetti del dibattito contemporaneo sulla tolleranza, nozione che, nonostante le critiche cui facevo riferimento, ha di nuovo attratto l'attenzione dei filosofi politici. Se teniamo presente le teorizzazioni Sei-Settecentesche, bisogna escludere che la tolleranza si possa configurare come una virtù, un'attitudine morale dei singoli nei confronti di chi è diverso da loro che è in qualche modo una preconditione per lo sviluppo di una vera democrazia³⁰. Giustificata a partire dalla inviolabilità della coscienza o dai diritti dei cittadini derivanti dal patto politico originario, la tolleranza è piuttosto la conseguenza di uno Stato ben ordinato, che sappia tenere ben distinta la sfera religiosa da quella politica e giuridica. Indubbiamente uno Stato in cui ci siano singoli individui o, ancor peggio, gruppi organizzati che predicano e mettono in pratica l'intolleranza rischia di diventare instabile e di veder vanificato il motivo stesso per cui esiste, ma il so-

³⁰ Per una panoramica d'insieme si veda *Tolerantion*, a cura di D. Heyd; si veda anche J. Raz, *Autonomy*, pp. 162-169.

vano ha mezzi legittimi per contrastare queste dinamiche, senza per questo poter essere accusato di attuare politiche persecutorie o discriminatorie. Se poi ci concentriamo specificamente su Locke, troviamo un esplicito rifiuto di fondare il legame politico su etiche comprensive: nell'*Essay concerning toleration* le opinioni e le azioni che rientrano nella categoria del buono e del cattivo, ma non danneggiano la società, ossia sulle virtù e i vizi, vengono esplicitamente indicate come un ambito di cui il governo non deve occuparsi, a meno che, come tutte le altre opinioni e azioni, non siano utili alla conservazione della compagine politica³¹.

Nel dibattito contemporaneo le impostazioni liberali, che storicamente si fanno appunto risalire a Locke, vengono accusate di non essere capaci di rispondere alla domanda di riconoscimento da parte delle minoranze presenti nelle nostre società pluraliste: proprio perché fondate su un'idea forte di uguaglianza degli individui e di neutralità dello Stato rispetto alle differenze, che garantirebbero l'assenza di politiche persecutorie o discriminatorie, le teorie liberali finirebbero per negare le diverse identità culturali e per appiattirle su un modello di essere umano, percepito come neutro, ma in realtà corrispondente al gruppo dominante. Di qui la necessità o di abbandonare il modello liberale, o di rileggerlo in profondità. Se però guardiamo ai testi di Locke, possiamo modificare su almeno due punti la vulgata sul padre del liberalismo diffusa nella filosofia politica contemporanea. In primo luogo, certamente è vero che la titolarità dei diritti è individuale, ma non per questo Locke è cieco alle dinamiche che si instaurano tra i gruppi: se i suoi scritti sulla tolleranza sono così attenti a definire i confini tra sovrano e cittadino per quanto riguarda la libertà di religione è perché il sovrano non deve farsi voce e strumento di uno specifico gruppo all'interno della società. Le dinamiche dell'intolleranza o della tolleranza che Locke descrive e prescrive, tuttavia, hanno luogo non solo tra individui, ma tra gruppi e/o tra individui in quanto appartenenti a specifici gruppi. In secondo luogo, molti dei benefici attribuiti alle teorie del riconoscimento sono chiaramente leggibili nelle argomentazioni lockiane. La tolleranza infatti non implica solo l'assenza di persecuzione, ma anche la possibilità di dare uguale dignità alle differenze religiose nello spazio pubblico (e non solo in quello privato!), sia come uguale accesso, per esempio, alle cariche pubbliche, o a eventuali finanziamenti statali, sia come possibilità di manifestazione delle differenze derivanti da diverse credenze religiose o eti-

³¹ J. Locke, *Essay Concerning Toleration*, pp. 280-284.

che comprensive (sempre evitando di danneggiare le persone o le proprietà di altri gruppi o individui, ivi compresi i membri del proprio gruppo)³². In breve: almeno per quanto riguarda la fenomenologia dell'appartenenza religiosa, lo spazio pubblico che Locke descrive non è neutro nel senso di popolato da individui indifferenziati, ma al contrario è attraversato da individui che manifestano in maniera non conflittuale la loro appartenenza a una chiesa. È inoltre previsto il dialogo e quindi il confronto su opinioni, valori e comportamenti sia tra gruppi diversi, sia all'interno dei gruppi. La decisione di entrare a far parte di una chiesa è volontaria, così come quella di abbandonarla. Anche quando l'*exit* non avviene su iniziativa del singolo, ma è decisa dalla comunità cui appartiene, essa deve consistere in un semplice allontanamento di chi non viene più considerato consentaneo con il gruppo, senza comportare danni economici, politici, sociali e forme di discriminazione. Nel frattempo la storia si è anche incaricata di risolvere il problema dell'esclusione dei cattolici e degli atei dalla tolleranza, facendo venir meno i presupposti delle motivazioni politiche avanzate da Locke: il potere temporale dei papi è decisamente ridimensionato e quindi difficilmente si potrebbe accusare un cattolico di essere suddito di due sovrani; il giuramento ha quasi ovunque validità giuridica a prescindere dalla sua sanzione religiosa, e quindi può essere valido anche da parte di chi non crede in Dio. In breve, per concludere con una battuta provocatoria, la lettura dei testi sulla tolleranza composti in età moderna, ci permette, tra Charles Taylor e Jürgen Habermas, di stare dalla parte di Habermas, il quale tuttavia potrebbe tranquillamente inglobare nel suo pantheon filosofico non solo Kant, ma anche Locke³³.

Bibliografia

- P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Torino, 2018.
P. Bayle, *Commentaire philosophique*, in *Œuvres diverses*, vol. II, La Haye, 1737.
R. Forst, *Toleration in Conflict. Past and Present*, Cambridge, 2013.
A. E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge, 2004.
D. Heyd, ed., *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton, 1995.

³² In questo senso, la proposta di intendere la tolleranza come una dinamica del riconoscimento, avanzata da Anna Elisabetta Galeotti, potrebbe trovare elementi di conferma nelle pagine di Locke (Galeotti, *Toleration as Recognition*).

³³ Faccio riferimento alle posizioni prese da Taylor e Habermas nell'ormai classico C. Taylor, K. A. Appiah, J. Habermas, S. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf, *Multiculturalism*.

- D. Hume, *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*, ed. by T. L. Beauchamp, Oxford, 2009.
- B. J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-London, 2007.
- M. Laerke, *Spinoza and the Freedom of Philosophizing*, Oxford, 2021.
- J. Locke, *Two Treatise on Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge, 1988 (terza edizione).
- J. Locke, *An Essay Concerning Toleration and Other Writings of Law and Politics (1667-1683)*, ed. by J. R. Milton – P. Milton, Oxford, 2006.
- J. Locke, *Locke on Toleration*, a cura di R. Vernon e M. Silverthorne, Cambridge, 2010.
- T. Paine, *The Rights of Man*, Part I [1791], in *Political Writings*, ed. by B. Kuklick, Cambridge, 1989.
- J. Raz, *Autonomy, toleration, and the harm principle*, in *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, ed. by S. Mendus, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1988, pp. 155-175.
- B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, ed. by F. Akkerman, J. Lagrée, P.-F. Moreau, in *Oeuvres*, v. III, Paris, 1999.
- C. Taylor, K. A. Appiah, J. Habermas, S. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton (N.J.), 1994.

Ascesi: variazioni sul tema da Nietzsche a Weber

di Edoardo Massimilla

1. L'oggetto specifico di questo saggio è l'uso peculiare, cauto e problematico che le grandi indagini weberiane di sociologia della religione del secondo decennio del Novecento fanno della nozione di "ascesi" quale si configura in *Zur Genealogie der Moral* di Nietzsche (1887). Resta dunque sullo sfondo un tema più generale e molto dibattuto dalla letteratura critica: quello che concerne la portata complessiva dell'incidenza di Nietzsche su Weber¹, pur a partire dal presupposto difficilmente oppugnabile, e in fondo condiviso, che tale incidenza ebbe in ogni caso un proprio rilievo, il quale è plasticamente testimoniato – come sottolinea Wilhelm Hennis – da un episodio accaduto a Monaco nel febbraio del 1920. Facendo ritorno presso la propria abitazione in *Ludwigstrasse* dopo aver preso parte a una discussione con Spengler, Weber avrebbe infatti detto agli studenti che lo accompagnavano a casa: «L'onestà di uno studioso dei nostri giorni, e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni,

¹ Negli ultimi due decenni del secolo scorso il tema del rapporto di Weber con Nietzsche ha assunto, nell'ambito della *Weberforschung*, un'importanza almeno pari a quella del legame di Weber con i suoi "maestri filosofici" del neokantismo del Baden che aveva già da prima attirato l'attenzione degli interpreti. Senza alcuna pretesa di esaustività, è possibile anzitutto menzionare alcuni studi che sono stati antesignani di questo filone di ricerca: E. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*; W. Mommsen, *Max Weber*; F. Ravaglioli, *Da Nietzsche a Weber*. Cfr. poi: H. Baier, *Die Gesellschaft*; G. A. Di Marco, *Marx, Nietzsche, Weber* (che ha al centro della trattazione proprio il tema degli ideali ascetici); W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*; D. J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*; W. Hennis, *Le tracce di Nietzsche*; D. J. K. Peukert, *Gli "ultimi uomini"*; H. Treiber, *Il monastero di Nietzsche*; W. Schluchter, *Zeitgemäße Unzeitgemäße* (che reputa eccessivamente enfaticizzato il legame di Weber con Nietzsche); K. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie*. Della ricca messe di studi anche più recenti mi limito, in questa sede, a richiamarne altri due: G. Stauth, *Nietzsche, Weber, and the affirmative Sociology of Culture* e C. Marty, *Max Weber. Ein Denker der Freiheit*. Stauth ritiene che l'impatto di Nietzsche su Weber travalichi il tema generale della crisi della cultura occidentale moderna, della morte di Dio e del disincantamento del mondo, ma reputa al contempo che Weber si rapporti a Nietzsche non già assorbendo e sviluppando il suo pensiero, ma piuttosto reagendo ad esso. Marty – approfondendo uno spunto già presente in Mommsen (*Max Weber*, pp. 261 ss., nota 125) – ha dimostrato che Weber si appropria criticamente delle tesi di Nietzsche attraverso la decisiva mediazione di Georg Simmel, e lo ha fatto in modo persuasivo, basandosi sulla interpretazione delle note a margine che Weber ha apposto sulla propria copia del libro di Simmel *Schopenhauer und Nietzsche*.

si può misurare dal modo in cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e di Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due, inganna sé stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da Marx e da Nietzsche»².

Prima di affrontare il tema specifico del modo in cui Weber recepisce e si rapporta a ciò che Nietzsche chiama “ideali ascetici” e alla genealogia che egli ne propone, conviene tuttavia premettere alcune considerazioni circa la maniera in cui Weber tipicamente si relaziona agli autori che esercitano una significativa influenza su di lui. In linea di massima, Weber esprime con nettezza il proprio consenso e, per sua esplicita ammissione, “depreda” gli autori in questione a piene mani³. Lo fa però in un modo analogo a quello cui alludeva Thomas Stearns Eliot affermando che «i poeti immaturi imitano», laddove invece «i poeti maturi [ossia capaci di dar vita a creazioni poetiche originali] rubano»⁴. Difatti non già singole argomentazioni, ma interi blocchi argomentativi degli autori suddetti finiscono per essere adoperati negli scritti di Weber in vista di finalità conoscitive che sono molto diverse, e non di rado del tutto divergenti, da quelle sottese alla loro originaria elaborazione⁵.

Se quanto abbiamo detto risulta valido in genere, occorre però mettere ulteriormente a fuoco la peculiare ambivalenza con la quale Weber si rapporta «ai grandi edifici teorici che hanno una pretesa esplicativa universale»⁶ cui possono essere senz'altro ascritti quelli costruiti da Marx e da Nietzsche. a) Per un verso tali edifici teorici, proprio perché si fondano sulla certezza di avere portato allo scoperto la faglia costitutiva stessa del divenire storico, appaiono a Weber inadeguati ad affrontare i problemi culturali particolari e storicamente determinati che sono sempre al centro dei suoi interessi conoscitivi (e che, secondo lui, sono anche gli unici ad avere un effettivo rilievo per la nostra «vita” pratica e personale»⁷, prendendo sul serio l'esigenza di «spiegarsi il modo in cui noi oggi siamo così come siamo diventati»⁸ che s'accompagna a ogni consape-

² W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 167; trad. it. p. 193. L'episodio è raccontato in E. Baumgarten, *Max Weber*, pp. 544 s.

³ Cfr. M. Weber, *Kritische Studien*, p. 476, nota 37 (trad. it. p. 276, nota 96), ma anche Id., *Roscher und Knies. I*, p. 49, nota 12 (trad. it. p. 12, nota 15).

⁴ T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, p. 114.

⁵ Sul tema si veda E. Massimilla, *Tre studi su Weber*.

⁶ H.-P. Müller, *Sulle tracce di Max Weber*, p. 358.

⁷ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, p. 103; trad. it. p. 33.

⁸ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, p. 14.

vole processo di autodeterminazione dell'uomo contemporaneo, nella misura in cui esso non poggia più su un fondamento stabile, ma è orientato a possibili punti di vista ultimi di fronte alla vita che sono, almeno in linea di principio, inconciliabili l'uno con l'altro nell'orizzonte del mondo politeistico e disincantato entro il quale ci troviamo a vivere⁹). Detto altrimenti, il problema di Weber «non è – come afferma a ragione Hans-Peter Müller – quello di spiegare il capitalismo in sé (...), ma il moderno capitalismo industriale occidentale (...). Weber non vuole spiegare la modernità, ma la modernità occidentale nella sua specificità e unicità [vale a dire il *Sonderweg*, pur così incisivo, dell'Occidente e la sua complessa costellazione causale di insorgenza]. In tal senso, sarebbe oggi un appassionato sostenitore della tesi delle “multiple modernities”»¹⁰.

b) Tuttavia, per un altro verso, Weber è ben lungi dal ritenere che i grandi edifici teorici in questione, con le loro pretese esplicative universali, non possano dare prova della loro grandezza fungendo da straordinari incubatori di ipotesi euristiche atte a gettare nuova luce sui problemi particolari e determinati che sono al centro dell'interesse della storia e delle scienze storiche della cultura. Si tratta, piuttosto e per l'appunto, di “metterli alla prova” saggiando di volta in volta sul campo le loro effettive capacità di penetrazione. Da questo punto di vista resta assolutamente rivelativo il passo finale del saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo. «Sebbene l'uomo moderno – Weber scrive già nella prima edizione del 1904-1905 – non sia di solito in grado, nell'insieme, pur con la migliore volontà, di immaginarsi *nella sua reale grandezza* l'importanza che i contenuti della coscienza religiosa hanno avuto per la condotta di vita, per la cultura e per il carattere di un popolo, tuttavia non può naturalmente essere nostra intenzione di sostituire a un'interpretazione causale della cultura e della storia in senso unilateralmente “materialistico” un'altra interpretazione altrettanto unilateralmente “spiritualistica”. *Entrambe sono parimente possibili*, ma con l'una e con l'altra si serve altrettanto poco la verità storica, qualora esse pretendano di costituire non già un lavoro preparatorio, ma una conclusione dell'indagine»¹¹.

Per quanto poi attiene, ancora più specificamente, a Marx e a Nietzsche, l'uno e l'altro improntano il mondo in cui Weber spiritualmente vive, e sono pensatori senza i quali egli non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso

⁹ Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, pp. 103-105; trad. it. pp. 33-35.

¹⁰ H.-P. Müller, *Sulle tracce di Max Weber*, p. 358. Il riferimento di Müller è alle tesi sostenute da Samuel N. Eisenstadt in *Multiple Modernities*.

¹¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II.*, pp. 424-425; trad. it. pp. 186-187.

lavoro, perché entrambi hanno fornito una risposta innovativa e spiazzante alla domanda, su cui anche Weber s'arrovella, circa «il modo in cui le “idee” in generale operano nella storia»¹², posto che, sia per Marx, che per Nietzsche, che per Weber, le idee non sono più hegelianamente concepibili come potenze metafisiche che giungono al proprio compimento per il tramite di un'intrinseca capacità di autorealizzazione nel corso del divenire storico. Spostando l'accento tradizionalmente fatto cadere sul contenuto delle idee e sulla connessione pragmatica tra il contenuto delle idee, le azioni dei loro portatori e i risultati di tali azioni, Marx e Nietzsche, seppure in maniera diversa, interpretano le idee come una mera funzione (“ideologia”, “espressione”, “rispecchiamento”) della situazione di interessi “esterna” o “interna” dei loro portatori. «Per Marx le idee “esprimono” gli interessi: così il Dio inconoscibile dei Puritani esprime l'irrazionalità e l'imperscrutabilità del mercato. Per Nietzsche, il Cristianesimo ascetico “rispecchia” il risentimento degli schiavi, che in tal modo esprimono la loro “rivolta” nella morale»¹³. Weber è, dal canto suo, assolutamente certo dell'importanza di questo nesso tra gli interessi materiali e/o ideali degli attori storici e degli strati sociali da un lato, e le idee dall'altro, per chi voglia oggi giungere a una spiegazione causale convincente dei processi storici. E tuttavia, nella sua *sociology of ideas and interests*, che Hans Heinrich Gerth e Charles Wright Mills considerano significativamente come il lascito teorico più importante dello studioso di Erfurt, le idee non sono sempre e soltanto l'espressione e il rispecchiamento degli interessi dei loro portatori. Per designare in linea generale il rapporto mobile e non univoco che intercorre tra idee e interessi Weber utilizza difatti il termine goethiano di “affinità elettive” [*Wahlverwandtschaften*], a sua volta tratto dal linguaggio della chimica sei-settecentesca. L'intento non è dunque quello di separare, ma di distinguere due dimensioni che sono sempre fra loro connesse e interagenti nel corso reale del divenire storico. Ciò al fine di concedere a ciascuna delle due un certo tasso di autonomia per verificare poi, caso per caso, in che misura sia stata in grado di condizionare causalmente la controparte e in quale misura ne sia stata invece condizionata.

In tale prospettiva è d'uopo richiamare alcune pagine della *Einleitung* a *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915), testo in cui Weber riprende e rielabora temi affrontati anche in *Religiöse Gemeinschaften*, la “sociologia della re-

¹² M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. I., p. 214; trad. it. p. 79. Sul tema cfr. R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia*.

¹³ H. H. Gerth - C. W. Mills, *Max Weber*, p. 125.

ligione” della versione prebellica di *Wirtschaft und Gemeinschaft* la cui stesura risale prevalentemente al 1913. Nella *Einleitung*, a proposito delle proprie indagini sull’etica economica delle religioni mondiali, Weber scrive: «La tesi di questa esposizione non è affatto che il carattere specifico di una religione [esempio per eccellenza di un’“idea” che “opera nella storia”] sia una *semplice* funzione della situazione sociale di quello strato che appare come il suo caratteristico portatore, e che rappresenti soltanto la sua “ideologia” o un rispecchiamento dei suoi interessi materiali o ideali¹⁴. Al contrario, un’interpretazione del genere sarebbe proprio il più radicale fraintendimento del punto di vista di queste argomentazioni¹⁵. E tuttavia, nell’illustrare subito dopo i motivi per le quali proprio di un fraintendimento si tratterebbe, Weber sottolinea di continuo che le due dimensioni in questione sono di certo interconnesse, ma in una maniera estremamente varia e tutt’altro che unidirezionale, la quale non può essere ridotta a una formula esplicativa universale e richiede invece di volta in volta la verifica puntuale delle ipotesi di spiegazione messe sul tappeto. Una lettura attenta del passo che segue, nel quale il ragionamento di Weber sembra procedere di continuo prima in una direzione e subito dopo nella direzione opposta, restituisce, a mio parere, con estrema chiarezza la complessità della situazione effettiva. «Per quanto profonde – egli dice – siano state, nel caso singolo, le influenze sociali, economicamente e politicamente determinate, su un’etica religiosa, questa ha tratto la sua impronta, in primo luogo, da fonti religiose – anzitutto dal contenuto del loro annuncio e della loro promessa. Anche se queste sono state non di rado interpretate già dalla generazione successiva in maniera radicalmente diversa, perché furono adeguate ai bisogni della comunità, ciò è tuttavia avvenuto, di regola, soprattutto in vista dei suoi particolari bisogni *religiosi*. Soltanto secondariamente hanno potuto influire altre sfere di interessi, spesso certo in maniera molto marcata e talvolta decisiva. Ci convinceremo che per ogni religione un mutamento degli strati socialmente decisivi ha avuto di solito un’importanza profonda, ma che d’altra parte, una volta formato, il tipo di una religione ha esercitato un’influenza abbastanza ampia, anche sulla condotta di vita di strati sociali assai eterogenei¹⁶. Una situazione particolarmente intricata, dunque, che in un altro luogo della *Einleitung* Weber cerca di

¹⁴ In un altro luogo del testo Weber esprime ciò che vuole intendere con «interessi materiali o ideali» parlando di «*situazione di interessi* esterna (condizionata socialmente) o interna (condizionata psicologicamente)» (M. Weber, *Einleitung*, p. 103; trad. it. p. 241).

¹⁵ Ivi, pp. 87-88; trad. it. p. 229.

¹⁶ Ivi, p. 88; trad. it. pp. 229-230.

rappresentare più sinteticamente affermando: «Gli interessi (materiali e ideali), non già le idee dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le "immagini del mondo" create per mezzo di "idee" hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l'agire»¹⁷.

2. Sulla base di tali considerazioni d'ordine generale, nella *Einleitung* Weber si confronta da vicino col tentativo di «interpretare in maniera diversa la connessione tra etica religiosa e situazioni di interesse di modo che la prima è apparsa solo come una "funzione" della seconda», ma non già «nel senso del cosiddetto materialismo storico», bensì «in senso puramente psicologico», ponendo cioè al centro il tema degli "interessi ideali" dei principali portatori storici di una determinata forma di religiosità, giacché «un vincolo di classe molto generico, e in certo modo astratto, dell'etica religiosa potrebbe essere derivato dalla teoria del "risentimento", ben nota – egli scrive – fin dal brillante saggio di Friedrich Nietzsche [*Zur Genealogie der Moral*]»¹⁸.

Il tema del risentimento sta al centro della prima dissertazione della *Genealogie* («Buono e malvagio», «buono e cattivo»), dove Nietzsche – avendo specificamente sotto gli occhi il caso dell'Ebraismo, ma anche quello del Cristianesimo, cui egli guarda come alla «via traversa» e solo apparentemente antitetica lungo la quale le «innovazioni ebraiche dell'ideale», e la «sete di vendetta» da cui scaturiscono, riescono ad affermarsi sulle tavole di valore aristocratiche dell'ecumene greco-romano¹⁹ – sostiene la tesi che «nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori: il *ressentiment* di quei tali esseri cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria»²⁰. Difatti, «mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a sé stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un "di fuori", a un "altro", a un "non io": e questo no è la sua azione creatrice. (...) la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fondamentalmente una reazione»²¹. Nella *Genealogie* vi sono però

¹⁷ Ivi, p. 101; trad. it. p. 240.

¹⁸ Ivi, p. 88; trad. it. p. 230.

¹⁹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 268-269; trad. it. pp. 233-234.

²⁰ Ivi, p. 270; trad. it. pp. 235-236.

²¹ Ivi, pp. 270-271; trad. it. p. 236.

legami strettissimi tra il tema del risentimento e il tema dell'ascesi che sta al centro della terza e ultima dissertazione («Che significano gli Ideali Ascetici?»), legami dei quali Weber – come avremo modo di vedere – è assolutamente consapevole.

a) Nietzsche ritiene infatti che la domanda circa il significato dell'ideale ascetico può ricevere una risposta seria solo se viene posta a partire da ciò che esso significa per il suo più autentico rappresentante, il «*prete ascetico*», il quale «ripone in quell'ideale non soltanto la sua fede, bensì anche la sua volontà, la sua potenza, il suo interesse», giacché, in definitiva, «con quell'ideale si erige e cade il suo *diritto* all'esistenza»²². Ebbene, ciò che determina la fisionomia dell'ideale ascetico dal punto di vista dei «preti ascetici», ossia dal punto di vista «privilegiato» a partire dal quale bisogna prenderlo in esame, è secondo Nietzsche quello della «*valutazione*» che essi compiono «della nostra vita»²³. «Quest'ultima – Nietzsche scrive – (unitamente a quanto rientra in essa, “natura”, “mondo”, l'intera sfera del divenire e della caducità) viene messa da costoro in relazione a un'esistenza di specie del tutto diversa, alla quale essa si rapporta in guisa antitetica ed esclusiva, *salvo il caso* che non si rivolga a un certo punto contro sé stessa, *neghi sé stessa*: in questa eventualità, l'eventualità di una vita ascetica, la vita ha il valore di un ponte per quell'altra esistenza. L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si finisce per dover ripercorrere a ritroso fino al punto dove comincia; ovvero come un errore che si confuta, che si *deve* confutare, mediante l'azione»²⁴.

Ora, Nietzsche è convinto che in questa valutazione della nostra vita da parte dei preti ascetici – che egli considera a ben vedere diffusa in tutti i tempi e sotto tutte le latitudini, come mostra chiaramente la supposizione secondo cui, «letta da una lontana costellazione, forse la scrittura maiuscola della nostra esistenza terrestre indurrebbe a concludere che la terra sia la *stella* propriamente *ascetica*»²⁵ – operi «un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e di una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni»²⁶, posto naturalmente l'assunto fondamentale e il pensiero dominante del Nietzsche della *Genealogie* secondo cui «ciò che

²² Ivi, p. 361; trad. it. p. 320.

²³ Ivi, p. 362; trad. it. p. 320.

²⁴ Ivi, p. 362; trad. it. pp. 320-321.

²⁵ Ivi, p. 362; trad. it. p. 321.

²⁶ Ivi, p. 363; trad. it. p. 321.

l'uomo vuole, ciò che vuole ogni piccolissima parte di un organismo vivente è un in più di potenza»²⁷. «Qui – Nietzsche, dunque, scrive – si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza», si manifesta cioè una vita che contraddice sé stessa, che «diventa (...) ognora più sicura di sé e più trionfante», quanto più «*vien meno* il suo proprio presupposto, la fisiologica attitudine vitale»²⁸.

La *Genealogie* scioglie però l'apparente «autocontraddizione» rappresentata dalla «vita ascetica»²⁹, che ha le sembianze d'una «vita *contro* vita», interpretandola come un «fraitendimento psicologico» che si rivela per quello che è solo alla luce di «un esame fisiologico»³⁰. Se lo si guarda finalmente in questa prospettiva, destinata secondo Nietzsche a colmare una «antica *lacuna* della conoscenza umana», si vede bene che «*l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e di salute di una vita degenerante* [quale si presenta spesso e ovunque la vita dell'uomo (e in particolare dell'uomo civilizzato), essendo l'uomo l'animale più coraggioso e più sperimentatore e, proprio per questo, l'animale malato per eccellenza, quello massimamente esposto a ogni sorta di stato morboso], la quale cerca con tutti i mezzi di conservarsi e lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono incessantemente, con nuovi mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali rimasti intatti. L'ideale ascetico è un siffatto mezzo: le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale [in termini weberiani: l'"idea" come funzione e mascheramento ideologico dell'"interesse"] – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella *conservazione* della vita»³¹. La vera natura, fisiologicamente compresa, della apparente autocontraddizione rappresentata dalla vita ascetica è direttamente visibile se si guarda al suo massimo rappresentante, il prete ascetico, e ciò del tutto a prescindere dal senso soggettivo che egli attribuisce al proprio agire. «Il prete ascetico è il desiderio, fatto carne, di un essere-in-altro-modo, di un essere-in-altro-luogo, e invero il grado supremo di questo desiderio, il suo caratteristico ardore e la sua passione: ma appunto la *potenza* del suo desiderare è il ceppo che lo inchioda qui; appunto in tal modo egli diventa lo strumento

²⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, p. 360; trad. it. p. 149.

²⁸ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 363; trad. it. pp. 321-322.

²⁹ Ivi, p. 363; trad. it. p. 321.

³⁰ Ivi, p. 365; trad. it. p. 324.

³¹ Ivi, pp. 365-366; trad. it. p. 324.

costretto a lavorare per creare condizioni più favorevoli per essere-qui ed essere-uomo – appunto con questa *potenza* tiene ancorato all'esistenza l'intero gregge d'ogni genere di falliti, di malcontenti, di malriusciti, di sciagurati, di sofferenti di sé. Mi si comincia a capire: questo prete ascetico, questo apparente nemico della vita, questo *negatore* – appartiene precisamente alle più grandi forze *conservatrici e affermativamente creatrici* della vita ...»³².

Muovendo da questa “più profonda” considerazione delle cose, la natura stessa delle «grandi religioni»³³ appare a Nietzsche come «il tentativo in grandissimo stile di una *lotta contro il senso di scontento*»³⁴, contro il tormento delle moltitudini dei sofferenti perché impotenti, le quali, per sfuggire al «nichilismo suicida»³⁵, ricercano sopra ogni altra cosa «un *ottundimento del dolore per via passionale*» che è «la reale radice fisiologica del *ressentiment*, della vendetta e simili»: ricercano, cioè, «istintivamente una causa del proprio dolore» e, «più esattamente ancora, (...) un autore *responsabile*, sensibile alla sofferenza», vale a dire «un qualsivoglia essere vivente su cui (...) scaricare di fatto o *in effigie* le proprie passioni»³⁶. Solo che il risentimento è una «pericolosa sostanza deflagratrice ed esplosiva»³⁷, il ricorso incauto alla quale potrebbe facilmente distruggere il gregge stesso dei malati volgendo-li gli uni contro gli altri. A scongiurare un simile pericolo entra in scena il prete ascetico, «il *modificatore di direzione del ressentiment*», che egli sa

³² Ivi, p. 366; trad. it. pp. 324-325. L'espressione «mi si comincia a capire» rimanda all'affermazione «*lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen*» mediante la quale, all'inizio e alla fine della terza dissertazione della *Genealogie*, Nietzsche condensa l'esito ultimo del serrato “corpo a corpo” che, già a partire da *Menschliches, Allzumenschliches*, egli aveva ingaggiato col suo «grande maestro Schopenhauer» (ivi, p. 251; trad. it. p. 217), e specificamente con la “divinizzazione” dell'ascesi e dell'asceta propugnata da quest'ultimo. Cfr. ivi, p. 340; trad. it. p. 299: «Nella *circostanza* che l'ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l'uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere *ha bisogno di una meta* – e preferisce volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*. Mi si intende?... Sono stato inteso?... “*Absolutamente no, signore!*” – Cominciamo dunque da capo». Cfr. anche ivi, p. 412; trad. it. p. 367: «Non ci si può assolutamente nascondere *che cosa* propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa, si osi rendercene conto, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una *volontà!*... E per ripetere in conclusione quel che già dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*...». Cfr. inoltre gli aforismi 136-144 di F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, pp. 130-140 (trad. it. pp. 107-117) ed E. Massimilla, «*Un altissimo grado di vanità*».

³³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 378; trad. it. p. 335.

³⁴ Ivi, p. 378; trad. it. p. 336.

³⁵ Ivi, p. 411; trad. it. p. 366.

³⁶ Ivi, pp. 373-374; trad. it. p. 331.

³⁷ Ivi, p. 373; trad. it. p. 331.

maneggiare con destrezza, facendo certamente «esplosione questa sostanza deflagrante», ma solo «in modo tale che non mandi all'aria né il gregge né il suo pastore»³⁸.

b) Lo sguardo di Nietzsche si appunta dunque sui «mezzi»³⁹ che il prete ascetico adopera per «sfruttare (...) i cattivi istinti di tutti i sofferenti ai fini dell'auto-disciplinamento, dell'autocontrollo, dell'auto-superamento»⁴⁰. Tra tali mezzi la *Genealogie* distingue quelli «innocenti» da «quelli "colpevoli"», che sono, dal punto di vista del suo autore, anche i «più interessanti»⁴¹. Tuttavia, Nietzsche chiarisce che il prete ascetico in lotta contro lo scontento opera sempre «*con tranquilla coscienza*», ossia essendo sempre e fino in fondo convinto della «utilità, anzi indispensabilità», dei mezzi che adopera⁴². Per tale motivo essi possono essere definiti «innocenti» o «colpevoli» unicamente se vengono «commisurati a un metro moderno»⁴³, ossia se sono presi in esame non già dal punto di vista della ricerca di un «rimedio» «per via psicologico-morale» alla «depressione profonda» e alla «plumbea estenuazione» dei «fisiologicamente inibiti» (che, dice Nietzsche, «è la mia formula più generale per quanto viene comunemente chiamato "religione"»), bensì dal punto di vista del «sapere fisiologico» della *Genealogie*⁴⁴. Quest'ultimo induce a riflettere con preoccupazione non solo sull'effetto della trasvalutazione dei valori promossa dal prete ascetico sulla buona coscienza dei forti che sono pur sempre i «*malleadori* dell'avvenire»⁴⁵, ma anche sulla circostanza che il prete ascetico, pur sentendosi e facendosi venerare come un «"salvatore"», può solo «a malapena» essere chiamato «un *medico*», giacché le sue terapie psicologico-morali non curano affatto la «causa» della malattia, ma si limitano a lenire «la sofferenza in se stessa» e «lo scontento del sofferente» che ne sono il sintomo⁴⁶, e lo fanno talvolta in modo tale da rendere «il malato» ancora «*più malato*»⁴⁷.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ivi, p. 384; trad. it. p. 341.

⁴⁰ Ivi, p. 375; trad. it. p. 333.

⁴¹ Ivi, pp. 384-385; trad. it. pp. 341-342. Tutti questi mezzi del prete ascetico, quelli «innocenti» e quelli «colpevoli», sono prefigurati negli aforismi 136-144 di *Menschliches, Allzumenschliches I* prima richiamati (cfr. *supra*, nota 32).

⁴² F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 388; trad. it. p. 345.

⁴³ Ivi, p. 384; trad. it. p. 341.

⁴⁴ Ivi, pp. 377-378; trad. it. p. 335.

⁴⁵ Ivi, p. 371; trad. it. p. 329. Il tema della salvaguardia del loro «diritto di esistere» essendo «essi soli (...) in obbligo per l'avvenire dell'umanità», il tema della «priorità della campana dalla piena risonanza su quella dissonante, incrinata» (*ibid.*), percorre come è noto tutta la *Genealogie*.

⁴⁶ Ivi, p. 377; trad. it. p. 334.

⁴⁷ Ivi, p. 391; trad. it. p. 348. Cfr. anche ivi, p. 388; trad. it. p. 345.

Tale è propriamente il caso dei mezzi sacerdotali “colpevoli” che «pongono l'ideale ascetico al servizio di una preordinata aberrazione del sentimento»⁴⁸. Essi portano fino alle estreme conseguenze la mossa decisiva mediante la quale il prete ascetico riesce in linea generale a mutare la direzione del risentimento volgendolo, per così dire, a ritroso e facendolo deflagrare in maniera controllata. Difatti all'«io soffro: qualcuno deve averne la colpa», ossia al modo in cui «pensa ogni pecora malaticcia», il prete ascetico risponde. «Bene così, la mia pecora! Qualcuno deve averne la colpa: ma sei tu stessa questo qualcuno, sei unicamente tu ad avere colpa – *sei unicamente tu ad avere la colpa di te stessa!*»⁴⁹. Questa mossa instaura la «tirannide di nozioni paradossali e paralogistiche come “colpa”, “peccato”, “peccaminosità”»⁵⁰, che apre la strada alla rischiosissima utilizzazione del «senso di colpa»⁵¹ per superare «radicalmente» «l'antica depressione, pesantezza e stanchezza»⁵². «In ogni dove – Nietzsche scrive – il muto tormento, l'estremo terrore, l'agonia del cuore martirizzato, gli spasimi di una felicità ignota, il grido invocante “redenzione”. (...) la vita divenne nuovamente *molto* interessante: desto, eternamente desto, insonne, rovente, carbonizzato, esausto e tuttavia non stanco – così si presentava l'uomo, “il peccatore”, che a questi misteri era stato iniziato. Questo antico grande mago in lotta con lo scontento, il prete ascetico – costui aveva manifestamente vinto, era venuto il *suo* regno: ormai non ci si lamentava più *contro* il dolore, si *era sitibondi* di dolore; “più dolore! più dolore!” andava gridando per secoli il desiderio dei suoi discepoli e iniziati»⁵³.

Come è noto, rispetto a questa «specie “colpevole”» di «terapia sacerdotale»⁵⁴ la posizione di Nietzsche è duplice. Per un verso essa ha tal punto «guastato la salute e il gusto» e un numero infinito d'altre cose ed è stata a tal punto foriera di «effetti funesti»⁵⁵ da fargli ritenere addirittura «pleonastica» «ogni parola di critica»⁵⁶. Ma per un altro verso, proprio in codesta sua aberrante versione l'ideale ascetico manifesta appieno, secondo Nietzsche, «ciò che esso signi-

⁴⁸ Ivi, p. 388; trad. it. p. 344.

⁴⁹ Ivi, p. 375; trad. it. p. 332.

⁵⁰ Ivi, p. 375; trad. it. pp. 332-333.

⁵¹ Ivi, p. 389; trad. it. p. 345. Nel chiarire che, in tal modo, il prete ascetico riplasma e trasfigura il senso di colpa allo «stato grezzo» che rappresenta «un frammento della psicologia animale e nulla più» (*ibid.*), Nietzsche rimanda i suoi lettori alla seconda dissertazione della *Genealogie* («Colpa, cattiva coscienza e simili»).

⁵² Ivi, p. 390; trad. it. p. 346.

⁵³ Ivi, p. 390; trad. it. pp. 346-347.

⁵⁴ Ivi, p. 391; trad. it. p. 347.

⁵⁵ Ivi, p. 395; trad. it. pp. 351-352.

⁵⁶ Ivi, p. 391; trad. it. p. 347.

fica» o (che nella prospettiva di Nietzsche è *lo stesso*) «l'immensità della sua potenza»⁵⁷, giacché «l'uomo, l'animale più coraggioso e più abituato al dolore, in sé *non* nega la sofferenza; la vuole, la ricerca perfino, posto che gli si indichi un *sensu* di essa, un "perché" del soffrire», laddove proprio «l'ideale ascetico [opponendo il suo «volere *il nulla*» al «*non* volere» e salvando in questo modo «*la volontà stessa*» «senza che avesse la minima importanza in che direzione, a che scopo, con che mezzo l'uomo volesse»] offrì alla sofferenza un *sensu*», che «è stato fino ad oggi l'unico *sensu*» in riferimento al quale «si chiuse la porta dinanzi a ogni nichilismo suicida» e «l'enorme vuoto parve colmato»⁵⁸. Da questo punto si diparte anche l'altro grande tema della terza dissertazione della *Genealogie*, con il quale Weber cerca di fare i conti nella conferenza sulla scienza come professione (1917/1919) e nel saggio sul *sensu* della "avalutatività" delle discipline sociologiche ed economiche che la precede, posto che si consideri la lunga gestazione della sua versione definitiva (1913/1917)⁵⁹. Mi riferisco al rifiuto nietzschiano di considerare la sobria «volontà di verità»⁶⁰ della «nostra moderna *scienza* tutta quanta» come l'«ideale opposto» all'ideale ascetico, come il «*contrapposto*» del possente «sistema chiuso di volontà, meta e interpretazione» che l'ideale ascetico contiene in sé⁶¹, e alla teoria nietzschiana secondo la quale la scienza moderna, con il suo sobrio ed onesto ateismo, rappresenta piuttosto la «*forma più recente e più nobile*» dell'ideale ascetico stesso⁶², il suo esito inaspettato ma perfettamente consequenziale. E mi riferisco anche alla convinzione di Nietzsche secondo cui l'emergere, forse imminente, di un ideale opposto a quello ascetico diverrà davvero possibile solo quando la volontà di verità sarà in grado di compiere un ulteriore giro di vite interrogandosi genealogicamente anche su sé stessa e sul suo significato, un passo nel quale l'autore della *Genealogie* ripone con ogni evidenza il *sensu* ultimo del proprio itinerario di pensiero, se è vero, come è vero, che nelle pagine finali dell'opera egli domanda ai suoi «amici *sconosciuti*»: «che *sensu* avrebbe tutto il nostro essere, se non il fatto che questa volontà di verità sarebbe diventata cosciente a sé stessa come problema?»⁶³.

⁵⁷ Ivi, p. 395; trad. it. pp. 351-352.

⁵⁸ Ivi, pp. 411-412; trad. it. pp. 366-367. Cfr. *supra*, nota 32.

⁵⁹ Cfr.: M. Weber, *Beitrag zur Werturteilsdiskussion*; Id., *Der Sinn der „Wertfreiheit“*; Id., *Wissenschaft als Beruf*.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 400; trad. it. p. 356.

⁶¹ Ivi, pp. 395-396; trad. it. p. 352.

⁶² Ivi, pp. 396-397; trad. it. p. 353.

⁶³ Ivi, p. 410; trad. it. p. 366. Ma cfr. anche ivi, p. 410; trad. it. p. 365: «Tutte le cose grandi periscono a opera di sé stesse, per un atto di autosoppressione: così vuole la legge della vita, la legge del *necessario* «autosuperamento»

c) Sono però convinto che, per comprendere analiticamente l'uso problematico che le indagini di sociologia della religione condotte da Weber fanno delle nozioni nietzschiane di "ascesi" e di "ideale ascetico", sia opportuno soffermarsi con attenzione anche sui "mezzi innocenti" che il prete ascetico mette in campo per modificare la direzione del risentimento impiegando così creativamente e in vista della conservazione della vita questa reazione fisiologica distruttiva ed autodistruttiva di coloro che soffrono per la loro impotenza. Si tratta certo, dal punto di vista di Nietzsche, di mezzi meno interessanti e rivelativi di quelli "colpevoli", e tuttavia è proprio alla loro applicazione che possono essere ricondotti gli effetti certo non risolutivi, ma non per questo trascurabili, della lotta "psicologico-morale" del prete ascetico contro il «dominante scontento»⁶⁴ dei malati, effetti che nella *Genealogie* vengono così descritti: «Una sorta di concentrazione e organizzazione dei malati, da un lato (la designazione più popolare di ciò è la parola "Chiesa"), e dall'altro una sorta di provvisoria sistemazione di sicurezza per coloro che sono riusciti più sani, per coloro che sono fucinati in modo più compiuto, lo spalancarsi, quindi, di un *abisso* tra sano e malato – ciò è stato, per lungo tempo, tutto! Ed è stato molto! È stato *moltissimo!*»⁶⁵.

Nietzsche distingue i "mezzi innocenti" del prete ascetico in base a tre tipologie. La prima è quella in cui la *dominierende Unlust* del malato e il pericoloso risentimento che essa suscita come reazione fisiologica vengono combattuti «attraverso mezzi che degradano al suo infimo livello il senso della vita in generale» e che vengono efficacemente descritti come segue: «Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione, fa "sanguine" (non mangiare sale: igiene del fachiro); non amare; non odiare; imperturbabilità; non vendicarsi; non arricchirsi; non lavorare; mendicare; possibilmente nessuna donna o meno donne possibile; sotto il riguardo intellettuale il principio pascaliano "il faut s'abêtir". Risultato, in termini psicologico-morali, "rifiuto di sé", "santificazione"; in termini fisiologici: ipnosi – il tentativo di raggiungere in via d'approssimazione per l'uomo, quello che per alcune specie animali è il *letargo invernale*, per molte piante dei climi torridi il *letargo estivo*,

nell'essenza della vita – ed è sempre il legislatore stesso, infine, a subire il richiamo: "*Patere legem, quam ipse tulisti*". In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro sé* stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione «*che cosa significa ogni volontà di verità?*».

⁶⁴ Ivi, p. 379; trad. it. p. 336.

⁶⁵ Ivi, p. 376; trad. it. p. 333.

un *minimum* di consumo e di ricambio organico, in cui la vita appunto continua a sussistere, senza farsi propriamente ancora oggetto di coscienza»⁶⁶. Certo una via di questo genere non è per tutti, ma solo per uomini che Nietzsche definisce «*sportsmen* della “santità”»⁶⁷, giacché l’«ipnotico smorzamento totale della sensibilità e della capacità di soffrire» cui essa tende «presuppone forze più rare, soprattutto coraggio, disprezzo dell’opinione, “stoicismo intellettuale”»⁶⁸. E tuttavia già la circostanza che di uomini del genere «abbondano tutte le età e quasi tutti i popoli», e che il loro «metodo» possa essere annoverato «tra i più generali dati di fatto etnologici», mostra come risulti errato ritenere che lungo questa via si sia «inutilmente» «spesa una quantità sorprendente di energia umana»⁶⁹. Al contrario è certo che, tanto in Oriente quanto in Occidente, molti di coloro che sono riusciti a percorrerla hanno «trovato una liberazione reale da ciò che con un *training* tanto severo combattevano», giacché «con l’aiuto del loro sistema di mezzi ipnotici si sbarazzarono realmente [vale a dire: fisiologicamente] di quella profonda depressione fisiologica» che li affliggeva⁷⁰. Analogamente lo sforzo di affamare, e al limite azzerare, «la corporeità» e le sue «bramosie» non può essere semplicisticamente letto come un palese sintomo di follia, anche se, naturalmente, si accompagna a «ogni specie di perturbazioni intellettuali» («allucinazioni acustiche e ottiche», «straripamenti ed estasi della sensualità», e così via), di cui i santi e gli asceti che ne sono affetti forniscono un’«interpretazione» la quale, considerata di per sé, è sempre «il più possibile fantasiosamente falsa», ma nella quale, al contempo, risuona sempre la volontà di portare a espressione la loro «convintissima riconoscenza» per «la liberazione stessa», per la «ipnosi totale e quiete finalmente raggiunta»⁷¹. D’altra parte per questi uomini, a dire il «mistero in sé» di tale «“redenzione”», si approssimano soltanto espressioni sublimi come «prendere albergo e rimpatriare nel fondo delle cose», «affrancarsi da ogni illusione», «“sapere”», «“verità”», «“essere”»⁷², ma anche (ed è un punto che Nietzsche sottolinea con forza) «come sbarazzarsi da ogni meta, da ogni desiderio, da ogni fare, come essere al di là anche del bene e del male»⁷³. Su questo ultimo punto religio-

⁶⁶ Ivi, p. 379; trad. it. p. 336.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 382; trad. it. p. 339.

⁶⁹ Ivi, p. 379; trad. it. pp. 336-337.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, p. 380; trad. it. p. 337.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

ni «così radicalmente moralizzate» come il Brahmanesimo, il Buddhismo e il Cristianesimo sorprendentemente concordano dando prova di veridicità e di «realismo»: la «redenzione» di cui qui si parla «non è considerata *atingibile*» mediante alcuna forma di agire finalizzato, nemmeno mediante quella insita nel «miglioramento morale»: «per il sapiente non esistono doveri»⁷⁴. Certo, chi guarda dal punto di vista dei sani e dei forti potrà a stento trattenere un sorriso di scherno di fronte all'«apprezzamento di cui viene fatto oggetto il *profondo sonno* da parte di questi stanchi della vita, divenuti troppo stanchi anche per il sognare», di fronte al fatto che esso venga «inteso già come un internarsi nel Brahman, come una *raggiunta unio mystica* con Dio», e talvolta dipinto con i colori magnifici della «esagerazione orientale»⁷⁵. E tuttavia – ammonisce Nietzsche facendo implicitamente riferimento, a partire dalla sua prospettiva filosofica, alla celebre considerazione con la quale Schopenhauer chiude *Die Welt als Wille und Vorstellung*⁷⁶ – non bisognerebbe mai dimenticare che in tutti questi casi viene «espressa semplicemente una valutazione identica a quella del chiaro, freddo, ellenicamente freddo, ma sofferente Epicuro: l'ipnotico senso del nulla, la quiete del sonno profondissimo, insomma *l'assenza di dolore* – questo può considerarsi per i sofferenti e per i radicalmente scontenti già come bene supremo, come valore dei valori, questo *deve* essere stimato da costoro come positivo, deve essere avvertito come *il* positivo stesso». (Secondo la stessa logica del sentimento, il nulla, in tutte le religioni pessimistiche, è chiamato *Dio*)⁷⁷.

Rispetto allo «smorzamento ipnotico totale della sensibilità e della capacità di soffrire», la seconda tipologia di mezzi innocenti messi in campo dal prete ascetico contro gli «stati depressivi», nonché contro il risentimento pericolosamente diretto verso l'esterno che essi suscitano in maniera immediata, dà origine a «un *training* diverso che è in ogni caso più leggero», e che egli ha potuto utilizzare al meglio quando «aveva a che fare con sofferenti delle classi inferiori, con schiavi da lavoro o carcerati (o con donne: che sono invero, nella maggior parte dei casi, queste due cose insieme, schiavi da lavoro e carcerati)», vale a dire, in definitiva, quando aveva a che fare «col malcontento dello schiavo per la sua sorte», il quale malcontento – Nietzsche precisa – «*non* è stato comunque escogitato dai preti», ma è piuttosto il materiale preesistente che essi plasmano

⁷⁴ Ivi, p. 380; trad. it. pp. 337-338.

⁷⁵ Ivi, p. 381; trad. it. p. 338.

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Die Welt*, pp. 486-487; trad. it. pp. 535-536.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 381-382; trad. it. p. 339.

e rimodellano⁷⁸. Per designare questo secondo tipo di percorso la *Genealogie* parla di «attività macchinale»⁷⁹ e motiva “fenomenologicamente” la sua scelta in un modo che è senz’altro di particolare interesse per la nostra connessione di discorso. «Che con essa – Nietzsche scrive – un’esistenza sofferente si senta alleviata in misura non irrilevante, sta fuori di ogni dubbio: oggi questo fatto viene chiamato, un po’ dionestamente, “la benedizione del lavoro”. L’alleviamento consiste in ciò: che l’interesse del sofferente viene fundamentalmente stornato dalla sofferenza –, che un fare e di nuovo soltanto un fare entra costantemente nella coscienza e resta quindi poco posto in essa per il soffrire: infatti è *angusta*, questa stanza della coscienza umana! L’attività macchinale e quel che compete a essa – come l’assoluta regolarità, la puntuale, irriflessa obbedienza, l’acquisizione una volta per tutte di un determinato modo di vivere, il riempimento del tempo, una certa autorizzazione, anzi una certa costrizione educativa alla “impersonalità”, all’oblio di sé, alla “incuria sui” –: con quanto radicalismo e sottigliezza il prete ascetico ha saputo utilizzare tutto ciò nella lotta contro il dolore!»⁸⁰. Questo anche se, avendo qui il prete ascetico a che fare secondo Nietzsche con “sofferenti delle classi inferiori”, ossia con uomini appartenenti alla vasta schiera della “gente comune”, «poco più d’una piccola arte nel mutare i nomi e nel ribattezzare gli era necessaria per far veder loro, da quel momento in poi, nelle cose detestate un beneficio, una relativa felicità»⁸¹.

Esiste però anche un terzo e «ancor più apprezzato» tipo di «medicamento» innocente che il prete ascetico adopera «contro la depressione» congiungendolo spesso con quello della “attività macchinale”: esso consiste nella «prescrizione di una *piccola gioia*, che può essere facilmente accessibile e divenire regola»⁸². Questa piccola gioia prescritta in guisa di cura prende nella maggior parte dei casi la forma della «gioia del *procurare* gioia (come beneficiare, far doni, alleviare, aiutare, persuadere, consolare, lodare, trattare con distinzione)», vale a dire la forma dell’«amore per il prossimo»⁸³. Ma tale circostanza non deve in alcun modo occultare ciò che effettivamente accade: percorrendo abilmente (ancorché in perfetta buona fede) la via dell’amore per il prossimo, il prete ascetico fa in fin dei conti ricorso a «un’eccitazione dell’istinto più forte e maggiormen-

⁷⁸ Ivi, pp. 382-383; trad. it. pp. 339-340.

⁷⁹ Ivi, p. 382; trad. it. p. 339.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Ivi, pp. 382-383; trad. it. p. 340.

⁸² Ivi, p. 383; trad. it. p. 340.

⁸³ *Ibid.*

te affermatore di vita, anche se dosato con la massima cautela – la *volontà di potenza*»⁸⁴. Non a caso, «la gioia della “più piccola superiorità”, implicita in ogni beneficiare, avvantaggiare, trattare con distinzione, è il più abbondante mezzo di conforto di cui sono soliti servirsi i fisiologicamente inibiti, *posto che siano ben consigliati*: in caso diverso si fanno reciprocamente del male, *obbedendo naturalmente allo stesso istinto fondamentale*»⁸⁵. Una dinamica individuale di questo tipo, supportata da una ben strutturata attività pedagogica, dà peraltro luogo, secondo la *Genealogie*, a un fenomeno macroscopico di grande importanza storica che esercita anche, sull'individuo debole e malato, un'ulteriore azione lenitiva. Si tratta del «risveglio del sentimento di potenza della comunità, in conseguenza del quale il tedio di sé da parte del singolo viene soffocato dal suo piacere per una prosperante comunità»⁸⁶. A proposito della via di cura sacerdotale dell'amore del prossimo – che sfrutta a suo favore «la necessità di natura» in base alla quale «i deboli tendono ad *associarsi*» così come «i forti tendono a *dissociarsi*» e si associano solo di malavoglia per appagare meglio la loro volontà di potenza, ma non compiacendosi mai della loro colleganza (non a caso la storia ci insegna che la tirannide è una possibilità sempre annidata sotto ogni oligarchia) – Nietzsche difatti scrive: «Con una tale evocazione di “volontà di reciprocità”, di educazione del gregge, di “comunità”, di “cenacolo”, codesta volontà di potenza, così stimolata, sia pure in grado minimo, deve d'altro canto prorompere in maniera nuova e molto più completa: *l'educazione del gregge* costituisce un passo e una vittoria sostanziali nella lotta contro la depressione. Nello svilupparsi della comunità si consolida, anche per il singolo, un nuovo interesse che abbastanza spesso lo solleva al di là dell'elemento più personale del suo malcontento, del suo aborrimento di sé (...). Per il desiderio di scuotersi di dosso il sordo scontento e il senso di spossatezza, tutti i malati e malaticci tendono istintivamente a un'organizzazione da armento: il prete ascetico coglie questo istinto e lo promuove; dove esistono armenti, è l'istinto della debolezza ad aver voluto l'armento e l'accortezza del prete ad averlo organizzato»⁸⁷.

3. Mi sembra significativo che, quando nella *Einleitung* agli studi sull'etica economica delle religioni mondiali Weber invita i suoi lettori ad essere cauti nel sopravvalutare l'incidenza del risentimento e dell'impotenza da cui esso si

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* (i due corsivi sono miei).

⁸⁶ Ivi, p. 384; trad. it. p. 341.

⁸⁷ Ivi, pp. 383-384; trad. it. pp. 340-341.

origina sulle effettive configurazioni storiche delle etiche religiose impiegando l'uno e l'altra come una sorta di *passepourtout* esplicativo, egli faccia elettivamente riferimento *al secondo e al terzo tipo* di “medicamenti” innocenti adoperati, a parere di Nietzsche, dal prete ascetico per rimodellare il *ressentiment* del proprio gregge di deboli, malati e fisiologicamente inibiti orientandolo così verso l’“autocontrollo”, “l’auto-disciplinamento” e “l’auto-superamento”. Del primo tipo di mezzi sacerdotali innocenti, quelli imperniati sullo “smorzamento ipnotico totale della sensibilità e della capacità di soffrire”, Weber non fa cenno. «Se la trasfigurazione etica – egli difatti scrive – della misericordia e della fratellanza fosse stata una “rivolta di schiavi” etica di coloro che erano diseredati sia nelle loro disposizioni naturali sia nelle possibilità di vita offerte dalla sorte [la via dell’“amore del prossimo”], e se dunque l’etica del “dovere” fosse stato un prodotto di sentimenti di “vendetta” repressi, perché impotenti, di piccolo-borghesi condannati al lavoro e al guadagno contro la condotta di vita della classe signorile libera da doveri [la via della “benedizione del lavoro”], ciò costituirebbe evidentemente una soluzione molto semplice di tutti i problemi più importanti nella tipologia dell’etica religiosa»⁸⁸. E subito dopo aggiunge: «Ma per quanto felice e feconda sia stata la scoperta del significato psicologico del “risentimento”, altrettanta prudenza si richiede per la valutazione della sua portata etico-sociale»⁸⁹.

La mancanza di ogni riferimento diretto al “*profondo sonno*”, che i radicalmente “stanchi della vita, divenuti troppo stanchi anche per il sognare”, intendono e onorano, in tutti tempi e sotto tutte le latitudini, come “raggiunta *unio mystica* con Dio”, consente di introdurre nel ragionamento qui svolto una considerazione importante della quale occorre tenere debitamente conto. Per tematizzare la cautela weberiana nei confronti dell’interpretazione genealogica della religiosità ascetica proposta da Nietzsche, e della sua pretesa di ricondurre *in toto* le idee di svalutazione della nostra vita che negli “ideali ascetici” trovano di volta in volta espressione agli “interessi psicologici” e, in ultima istanza, “fisiologici” dei suoi portatori storici, bisogna in via preliminare mettere a fuoco che, quando Weber parla di “ascesi” e di “religiosità ascetica”, egli impiega *descrittivamente* queste espressioni in un senso più ristretto e più specifico rispetto a Nietzsche, contrapponendo a tali concetti tipico-ideali quelli, altrettanto tipico-ideali, di “mistica” e di “religiosità mistica”.

⁸⁸ M. Weber, *Einleitung*, pp. 88-89; trad. it. p. 230.

⁸⁹ Ivi, p. 89; trad. it. p. 230.

Ciò accade fin dalla prima edizione del saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, ove Weber utilizza questa contrapposizione tra religiosità mistica e religiosità ascetica allorché pone a confronto il carattere peculiare della pietà luterana e la sua suprema esperienza religiosa con la sensibilità religiosa propria del Calvinismo⁹⁰. Sul tema Weber fa riferimento, senza riserva alcuna, alle analisi, che egli ritiene sottili e al contempo imparziali, del teologo luterano Matthias Schneckenburger (1804-1848), che insegnò teologia didattica e poi teologia sistematica e storia della Chiesa presso l'Università di Berna, e in particolare alla sua opera principale, pubblicata postuma in due volumi nel 1855, *Vergleichende Darstellung des lutheranischen und reformierten Lehrbegriffs*⁹¹. In un'aggiunta del 1920 a questa parte del saggio sull'etica protestante Weber afferma che le profonde differenze tra la ricerca luterana dell'*unio mystica* con il Padre al quale ci si affida con fede penitente e lo sforzo dei seguaci del Calvinismo di acquisire la certezza interiore che dio opera nel mondo per loro tramite sono «differenze che valgono in generale per la classificazione di ogni religiosità pratica. Il virtuoso religioso può assicurarsi del proprio stato di grazia in quanto si sente vaso *oppure* strumento della potenza divina. Nel primo caso la sua vita religiosa è incline a una cultura sentimentale di tipo mistico, nel secondo a un *agire* ascetico. Lutero si avvicina di più al primo tipo, mentre il Calvinismo apparteneva al secondo»⁹². A tale proposito Weber rinvia esplicitamente alla *Einleitung* agli studi sull'etica economica delle religioni mondiali⁹³, ove, paragonando questa volta una religiosità di tipo ascetico quale quella del Calvinismo con una religiosità di tipo mistico quale quella del Buddhismo, egli aveva individuato il contrassegno caratteristico della prima nella «trasposizione della via verso la salvezza dalla “fuga dal mondo” [*Weltflucht*] contemplativa in un'attiva “trasformazione del mondo” [*Weltbearbeitung*]»⁹⁴.

Certo, la religiosità mistica e la religiosità ascetica si differenziano tra loro a partire da una generale *Weltablehnung* (“rifiuto del mondo”) su cui entrambe concordano e che tende per davvero a coincidere con il contenuto

⁹⁰ Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II.*, pp. 276 ss.; trad. it. pp. 101 ss. (la traduzione cui faccio riferimento ha il pregio di segnalare tutte le varianti che intercorrono tra la prima edizione del saggio sull'etica protestante e quella del 1920).

⁹¹ M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung*. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II.*, p. 276; trad. it. p. 101.

⁹² M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 308; trad. it. pp. 102-103.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 308, nota 136; trad. it. p. 102, nota 54.

⁹⁴ M. Weber, *Einleitung*, p. 114; trad. it. p. 249.

essenziale degli “ideali ascetici” così come Nietzsche lo determina dal punto di vista descrittivo⁹⁵. Si tratta della *Weltablehnung* messa a fuoco nella densa *Zwischenbetrachtung* sulle direzioni e i gradi del rifiuto religioso del mondo (edita per la prima volta alla fine del 1915), che, negli studi sull’etica economica delle religioni mondiali, Weber colloca, non a caso, tra la trattazione del Confucianesimo e del Taoismo e quella dell’Induismo e del Buddhismo, essendo egli convinto che la «religiosità indiana (...) rappresent[ri] – in fortissimo contrasto con la Cina – la culla delle forme di etica religiosa che più rifiutano, teoricamente e praticamente, il mondo»⁹⁶. Difatti la contrapposizione tipologica tra l’ascesi e la mistica è sempre sviluppata da Weber a partire dal presupposto che tanto per il mistico quanto per l’asceta il “non-divino” è il mondo quale è dato “naturalmente” all’uomo che vive in esso abbandonandosi alla soddisfazione dei bisogni e delle funzioni del corpo, perseguendo i propri interessi e coltivando una religiosità tiepida e sostanzialmente utilitaristica intrisa di ritualismo e magia. Sia per il mistico che per l’asceta tutto ciò deve tacere affinché il divino che è in noi possa parlare.

Ma secondo Weber, pur muovendo da questo presupposto comune il cui “passato” va rinvenuto nelle pratiche di auto-divinizzazione della magia⁹⁷, la religiosità ascetica si differenzia tipologicamente da quella mistico-contemplativa per un peculiare “condizionamento motorio” che è assente in quest’ultima e che rimanda, in qualche modo, al significato dei termini greci ἄσκησις e ἀσκητής. Essi sono rispettivamente il *nomen actionis* e il *nomen agentis* del verbo ἀσκέω (aoristo: ἀσκήσαι), che nella prosa ionica e attica, da Erodoto a Platone, da Ippocrate a Senofonte, significa, almeno in prima battuta, “praticare” (per lo più una disciplina ginnica), “esercitare” (per lo più un’arte), e, usato in modo assoluto, anche “esercitarsi”, “allenarsi”, “tenersi in esercizio”. Per tale motivo, in Tucidide, in Senofonte, in Ippocrate, ἄσκησις vuol dire “esercizio”, indicando propriamente l’allenamento degli atleti o dei soldati in vista di una prova e anche le regole generali alle quali è sottoposta la loro vita. Per lo stesso motivo nella *Repubblica* (403e - 404a) Platone adopera come sinonimi i termini ἀσκητής e ἀθλητής, in un passo in cui, riflettendo sulla dieta alimentare più idonea ai guerrieri-custodi, Socrate li definisce come gli «atleti (ἀθληταί)» «della gara più importante (τοῦ μεγίστου ἀγῶνος)», domandando-

⁹⁵ Cfr. *supra*, nota 23 e 24.

⁹⁶ M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, p. 479; trad. it. p. 525. Cfr. E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo*.

⁹⁷ Cfr. M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 311 ss.; trad. it. pp. 210 ss.

si di conseguenza se per essi sia indicato o meno «il regime degli atleti (τῶν ἀσκητῶν) di oggi».

Per evidenziare bene la natura attiva, e non contemplativa, d'ogni religiosità ascetica propriamente detta che, secondo Weber, rappresenta il contrassegno distintivo della sua contrapposizione tipico-ideale con la mistica, è possibile fare utilmente riferimento, mediante una citazione estesa, ad alcuni passi del decimo capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* nel quale è affrontato il tema delle diverse vie della redenzione e della loro diversa influenza sulla condotta di vita. «Solo l'agire in una determinata forma – Weber scrive – aiuta l'asceta a raggiungere le qualità cui egli ambisce, le quali (...) sono specifiche di un poter agire per grazia divina. Nella consapevolezza che la forza di agire viene a lui dal possesso della decisiva salvezza religiosa e che per suo tramite serve dio, egli ottiene la sempre rinnovata assicurazione dello stato di grazia. Si sente come il combattente di dio, a prescindere dalle sembianze del nemico e dei mezzi per combatterlo, e la stessa fuga dal mondo [propria di ogni declinazione extramondana dell'ascesi, quale ad esempio quella di cui il monachesimo cattolico medievale rappresenta un importante “portatore storico”] non è psicologicamente una fuga, ma una vittoria sempre rinnovata su sempre nuove tentazioni, con cui egli deve sempre di nuovo lottare attivamente (...). Invece la contemplazione è primariamente la ricerca di una “quiete” nel divino e solo in esso. *Non* agire, nell'estrema conseguenza non pensare, svuotarsi di tutto ciò che ricorda in qualche modo il “mondo”, in ogni caso minimizzare assolutamente ogni operare esterno e interno – questo descrive la via per raggiungere quello stato interiore che viene goduto come possesso del divino, come *unio mystica* con esso: uno specifico *habitus* sentimentale che sembra comunicare un “sapere”»⁹⁸. Certamente, «anche per l'asceta la comprensione sentita e saputa del divino è di importanza centrale. Soltanto che questo sentire è condizionato, per così dire, “a livello motorio”. È presente allorché egli vive nella consapevolezza che l'agire riferito a dio, etico, razionale, gli riesce in quanto strumento di dio. Tale agire etico agonistico, positivo [come nel caso della declinazione intramondana dell'ascesi che ha, secondo Weber, i suoi principali “portatori storici” nel Calvinismo e nelle sette di derivazione battista] o negativo [come nel caso della declinazione extramondana dell'ascesi], è tuttavia per il mistico contemplativo – che non può e non vuole mai essere “strumento” ma solo “vaso” del divino – una costante esteriorizzazione del

⁹⁸ Ivi, p. 324; trad. it. pp. 224-225.

divino in una funzione marginale: il Buddismo antico raccomanda, come pre-condizione del mantenimento dello stato di grazia, il non agire; e in ogni caso raccomanda di evitare ogni agire razionale finalizzato (“agire con uno scopo”) come la forma più pericolosa di secolarizzazione»⁹⁹.

Una religiosità propriamente ascetica nell’accezione di Weber e l’influenza che essa tipicamente esercita sulla condotta di vita del credente presentano dunque, dal punto di vista descrittivo, evidenti punti di contatto con il «*training*» dell’«*attività macchinale*» di cui si parla nella *Genealogie*, nel quale «un fare e di nuovo sempre soltanto un fare entra costantemente nella coscienza» col risultato dell’«acquisizione una volta per tutte di un determinato modo di vivere»¹⁰⁰. Tuttavia, come si ricorderà, Nietzsche ritiene che un *training* ascetico di questo tipo sia strutturalmente conforme a «sofferenti delle classi inferiori»¹⁰¹, a differenza di quello che mira alla cosiddetta «*unio mystica* con Dio»¹⁰², ossia all’«ipnotico smorzamento totale della sensibilità e della capacità di soffrire», il quale «presuppone [comunque] forze più rare»¹⁰³. Al contrario Weber è convinto che anche la religiosità ascetica, nel senso *specifico* che egli attribuisce a questo termine, sia, al pari di quella mistico-contemplativa, una “religiosità virtuosistica”, una via alla redenzione adeguata a una “aristocrazia spirituale”. Ciò, pur nella duplice consapevolezza che la religiosità delle aristocrazie spirituali in genere (sia ascetica che mistico-contemplativa) ha sempre avuto un’importanza decisiva per lo sviluppo della condotta di vita anche delle “masse” configurandosi come la «religiosità pratica propriamente “esemplare”», e che la natura di tale incidenza sulla «*vita*

⁹⁹ Ivi, p. 326; trad. it. p. 227. Conviene qui segnalare, in margine, un mutamento terminologico che si verifica nel passaggio tra *Religiöse Gemeinschaften* e la *Zwischenbetrachtung*. Nel primo testo, allorché tematizza le declinazioni specificamente extramondana della religiosità ascetica e della religiosità mistica (difatti, accanto alla mistica extramondana paradigmaticamente esemplificata dal Buddismo antico, esiste anche una declinazione intramondana della religiosità mistica, cui tende ad esempio il Luteranesimo), Weber parla di «asceti che rifiuta il mondo» [*weltablehnende Askese*] e di «contemplazione che rifugge il mondo» [*weltflüchtige Kontemplation*]. Cfr. ivi, p. 321 (trad. it. p. 221) e p. 325 (trad. it. p. 226). Egli fornisce anche una motivazione ben precisa di questa scelta lessicale. «L’asceta che rifiuta il “mondo” vi intrattiene per lo meno una relazione interiore negativa, presupponendo una *lotta* col “mondo”. Si parla perciò opportunamente per lui di “*rifiuto* del mondo” [*Weltablehnung*], non di “*fuga* dal mondo” [*Weltflucht*], che caratterizza il mistico contemplativo» (ivi, p. 324; trad. it. p. 225). Ma questa scelta lessicale viene a cadere nella *Zwischenbetrachtung* in cui, per un verso, la *Weltablehnung* non contrassegna un atteggiamento peculiare dell’asceti extramondana bensì un tratto generalmente proprio dell’asceti (intramondana ed extramondana) nonché della mistica (extramondana e intramondana) e, per un altro verso, la *Weltflucht* non è propria soltanto della mistica extramondana ma anche dell’asceti extramondana.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, nota 80.

¹⁰¹ Cfr. *supra*, nota 78.

¹⁰² Cfr. *supra*, nota 75.

¹⁰³ Cfr. *supra*, nota 68.

quotidiana» fu di volta in volta assai diversa a seconda del carattere peculiare del bene di salvezza da essa perseguito¹⁰⁴, in piena conformità al dispositivo prima ricordato in base al quale le immagini del mondo create dalle idee degli uomini costruiscono i percorsi lungo i quali il propellente degli interessi “materiali” e “ideali” (“esterni” e “interni”, “sociali” e “psicologici”) degli uomini spinge in avanti il loro agire¹⁰⁵. Guardiamo, in quest’ottica, a un caso in cui tale incidenza si è fatta, secondo Weber, sentire con forza producendo effetti importanti, e in larga parte non voluti, anche su una o più sfere della vita umana associata molto distanti da quella religiosa: non erano certo «schiavi da lavoro o carcerati» (per dirla nel crudo linguaggio di Nietzsche)¹⁰⁶ «quei “santi” sicuri di sé che ritroviamo negli adamantini commercianti puritani dell’epoca eroica del capitalismo e in alcuni suoi esemplari fino ad oggi»¹⁰⁷, la cui instancabile attività professionale era animata dal fuoco interiore di una forte religiosità ascetico-intramondana.

4. Detto ciò, si tratta ora di prendere in esame più da vicino le pagine della *Einleitung* ai saggi sull’etica economica delle religioni mondiali in cui Weber fa i conti con la tesi di Nietzsche secondo la quale «“l’ascesi” in generale»¹⁰⁸ – il termine è posto tra virgolette per avvertirci che esso è adoperato nel senso molto ampio e non weberiano in cui lo adopera Nietzsche – deriverebbe dalle «fonti»¹⁰⁹ del *ressentiment* dei subalterni e degli impotenti (ossia dalla loro prima e scomposta azione-reazione conservatrice al nichilismo suicida che l’impotenza e la sofferenza per l’impotenza suscitano), nonché dal modo in cui il prete ascetico ridireziona e fa deflagrare in maniera controllata il materiale esplosivo del risentimento del proprio gregge. Per un verso anche secondo Weber «è esatto affermare (...) che il risentimento *poté* acquistare importanza – e l’acquistò spesso – come componente (accanto ad altri) del razionalismo religioso degli strati meno favoriti»¹¹⁰. Ma per un altro verso, ponendo in evidenza il ruolo che le idee e le immagini del mondo create per mezzo di idee hanno avuto nel determinare le vie lungo le quali gli interessi sociali e psicologici hanno continuato a spingere avanti l’agire degli uomini,

¹⁰⁴ M. Weber, *Einleitung*, p. 112; trad. it. p. 248.

¹⁰⁵ Cfr. *supra*, nota 17. Ma si veda anche *supra*, nota 14.

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, nota 78.

¹⁰⁷ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II.*, p. 276; trad. it. p. 100.

¹⁰⁸ M. Weber, *Einleitung*, p. 96; trad. it. p. 236.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

Weber è convinto che «ciò avvenne in modo quanto mai diverso, e sovente molto ridotto, secondo la natura della promessa delle singole religioni»¹¹¹.

Più specificamente, Weber ritiene «che vi furono solo pochi esempi – e tra questi soltanto uno del tutto compiuto – di una religiosità che fosse veramente determinata dal risentimento in tratti *essenziali*»¹¹². L'«esempio compiuto» di cui qui si parla è rappresentato dalla religiosità ebraica degli strati popolari a partire dalla cattività babilonese: dalla «sete di vendetta, per l'ebreo devoto inevitabilmente legata al moralismo della Legge», che «attraversa ogni scritto sacro dell'esilio e successivo all'esilio»¹¹³. Naturalmente, Weber è ben lungi dal ritenere che la religiosità ebraica, nella sua ricca e feconda varietà storica, possa essere *toto coelo* ricondotta alle fonti del risentimento. Basti pensare a quanto egli dice circa la riflessione sulla sofferenza individuale del giusto che trova sublime espressione nel libro di Giobbe e che, «nella rinuncia a una soluzione del problema e nell'affidarsi alla sovranità assoluta di dio sulle sue creature», prelude «all'idea puritana della predestinazione»¹¹⁴. E, soprattutto, basti por mente alla straordinaria valenza che Weber attribuisce alla religiosità di Mosè e dei profeti ebraici, la quale – centrando il rapporto col divino su di «un'etica religiosa dell'agire intramondano»¹¹⁵ polarmente contrapposta alla coercizione magica e tendenzialmente divergente anche dal ritualismo sacerdotale – costituisce per lui un «cardine dell'intero sviluppo culturale dell'Occidente e del Medio Oriente»¹¹⁶. È tuttavia innegabile che, in complicati e dinamici intrecci con questi e altri fattori endogeni ed esogeni, la vena del risentimento sia viva e operante nella religiosità del *Pariavolk*, termine con il quale Weber designa il popolo ebraico sia in *Religiöse Gemeinschaften* che nel saggio del 1917-1919 sull'etica economica del Giudaismo antico. Ma anche questa forte incidenza del risentimento sulla religiosità popolare ebraica durante e dopo l'esilio babilonese, che spesso si manifesta in maniera del tutto esplicita¹¹⁷, non è soltanto una funzione della situazione effettiva del popolo oppresso (dei suoi interessi sociali e psicologici, materiali e idea-

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 260; trad. it. p. 153.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 260; trad. it. p. 152. Essa è per Weber espressione di «strati sociali (...) non popolari» (*ibid.*).

¹¹⁵ M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum*, p. 242; trad. it. p. 370.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 244; trad. it. p. 371.

¹¹⁷ Cfr. ad esempio *Salmi*, 58, 11 («Si rallegrerà il giusto nel vedere la vendetta, nel sangue dell'empio di laverà i piedi») e 137, 8-9 («O figlia di Babilonia, destinata allo sterminio, beato chi ti ricambierà il male che ci hai fatto. Beato chi prenderà i tuoi pargoli e li sbatterà contro la pietra»).

li), essendo al contempo vincolata al contenuto peculiare dell'immagine religiosa del mondo dell'Ebraismo, e specificamente alla natura eminentemente politica delle promesse fatte da Jahvè al popolo "eletto" e, proprio per questo motivo, durevolmente "separato" dagli altri popoli. Non a caso, per Weber la situazione muta radicalmente già con «il Cristianesimo antico, per quanto le sue promesse religiose si rivolgano soprattutto ai "poveri" di spirito e di sostanze»¹¹⁸. Ciò con buona pace della tesi espressa da Nietzsche nella prima dissertazione della *Genealogie*, in base alla quale l'«amore nuovo» del Cristianesimo sarebbe germogliato sul «tronco dell'albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico, l'odio più profondo e più sublime, (...) creatore di ideali, trasmutatore di valori», e non già come la negazione autentica di quella sete di vendetta», quanto piuttosto «come la sua corona, come la corona del trionfo», che raccolse e trasfigurò l'eredità del *Rachedurst* ebraico di cui condivideva in pieno le «mete» conducendolo così «verso la vittoria, la preda, la seduzione»¹¹⁹. Questa tesi, dal punto di vista di Weber, non funziona perché non tiene nel debito conto il diverso contenuto della «profezia di Gesù», caratterizzata per un verso dalla recezione della centralità tutta ebraica dei comandamenti etici nella vita religiosa, ma per un altro verso dalla «svalutazione» e dalla «rottura della legalità rituale intenzionalmente mirata alla chiusura verso l'esterno», e dal conseguente «scioglimento del nesso tra la religiosità e la posizione dei fedeli come un popolo paria chiuso sul modello della casta»¹²⁰. In altri termini, la buona novella cristiana, specie nella sua versione paolina¹²¹, è stata secondo Weber in grado di depotenziare e tendenzialmente prosciugare «lo specifico, acuto risentimento del popolo paria»¹²² spezzando le «due indistruttibili catene» cui esso è rimasto inchiodato nel corso della sua millenaria sventura, «quella della segregazione, religiosamente santificata, dal resto del mondo e quella delle promesse immanenti [d'ordine politico] del suo dio»¹²³.

Ma il serrato confronto della *Einleitung* weberiana con le tesi di Nietzsche non si arresta qui. Weber procede oltre e individua, nelle pagine della *Gene-*

¹¹⁸ M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 263; trad. it. p. 156.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 268; trad. it. pp. 233-234.

¹²⁰ M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 263; trad. it. p. 156.

¹²¹ Sulla interpretazione della figura e dell'azione di Paolo la divergenza tra Nietzsche e Weber è massima. Basti pensare che in *Der Antichrist* il primo definisce Paolo «il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio» (F. Nietzsche, *Der Antichrist*, pp. 215-216; trad. it. p. 219).

¹²² M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 263; trad. it. p. 156.

¹²³ Ivi, p. 260; trad. it. p. 153. – Per una trattazione più dettagliata della questione cfr. E. Massimilla, *Attorno alla nozione di «popolo paria»*, cui rimando anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

alogie dedicate al significato degli ideali ascetici, la presenza di un tema connesso, ma non del tutto sovrapponibile, a quello del risentimento. È il tema della valorizzazione della sofferenza nell'ambito delle religioni "ascetiche" nel senso ampio della *Genealogie* (nell'ambito, cioè, di quelle che Weber, in consonanza con il filosofo della religione tedesco Hermann Siebeck e al pari di Ernst Troeltsch, denomina "religioni della redenzione", quali furono per lui, in tutti i casi storicamente rilevanti, le "religioni profetiche")¹²⁴. Weber è convinto che, se questo tema viene distinto dal tema del risentimento – il che però comporta, come vedremo, un caratteristico depotenziamento della "prepotenza ontologica" conferita nella *Genealogie* al pensiero della volontà di potenza –, la congettura nietzschiana circa l'esistenza di uno stretto legame tra la religiosità "ascetica" e gli strati sociali non privilegiati acquista una presa molto maggiore dal punto di vista della ricerca empirica. «Per quanto riguarda la valutazione della *sofferenza* nell'etica religiosa – egli difatti scrive –, questa ha (...) indubbiamente subito un mutamento tipico che, rettamente inteso, dà in un certo senso ragione alla teoria elaborata per primo da Nietzsche»¹²⁵.

Per indagare i caratteri del "mutamento tipico" in questione Weber ritiene utile prendere le mosse dalle modalità ampiamente attestate con cui l'agire religioso comunitario si rapporta in origine alla sofferenza. Esse si manifestano plasticamente nella circostanza che, «durante le feste religiose della comunità», «chi si trovava in uno stato di persistente sofferenza, di lutto, di malattia o di altra sventura» veniva escluso dai «banchetti culturali» e dai «sacrifici», poiché si riteneva che egli fosse «posseduto da un demone o perseguitato dall'ira di un dio che aveva offeso» e che costituisse dunque un pericolo «per la comunità culturale»¹²⁶. Weber evidenzia che, nel trattare «la sofferenza come sintomo dell'essere invisibile a dio e di una colpa segreta, la religione veniva psicologicamente incontro a un bisogno molto diffuso. Il fortunato raramente si accontenta del fatto di possedere la fortuna. Egli prova inoltre il bisogno di averne anche il *diritto*. Egli vuol essere convinto di "meritarsela" *soprattutto nel confronto con gli altri*. Egli vuole dunque anche poter credere che il meno fortunato [rispetto alla ricchezza e alla salute, all'onore e al godimento] ha semplicemente, col mancato possesso della stessa fortuna, ciò che gli spetta.

¹²⁴ Cfr. E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo*, pp. 309-310 in nota. Sul piano delle indagini di Weber circa le religioni mondiali e la loro etica economica, le "religioni della redenzione" coincidono dunque, in definitiva, con le religioni del "rifiuto del mondo" nel senso della *Zwischenbetrachtung*.

¹²⁵ M. Weber, *Einleitung*, p. 89; trad. it. p. 230.

¹²⁶ Ivi, p. 89; trad. it. pp. 230-231.

La fortuna vuole essere “legittima”¹²⁷. Anche il «trionfante sì pronunciato a sé stessi» di ogni «morale aristocratica» del quale parla Nietzsche presenta dunque, secondo Weber, una tendenza importante ed empiricamente ricorrente a volgere lo sguardo verso l'esterno (il «di fuori», l'«altro», il «non io»)¹²⁸, essendo alla ricerca di un «servizio di legittimazione che la religione doveva compiere nell'interesse esteriore e interiore di tutti i dominatori, i possidenti, i vincitori, i sani, in breve dei felici», dando vita a una «teodicea della fortuna» che «è ancorata a bisogni molto forti (“farisaici”) dell'uomo ed è perciò facilmente comprensibile, anche se spesso non viene presa sufficientemente in considerazione nei suoi effetti»¹²⁹. Certo, allorché in *Religiöse Gemeinschaften* affronta il medesimo argomento¹³⁰, Weber riconosce che nel corso del divenire storico non tutti gli strati sociali dominanti hanno avvertito allo stesso modo questo bisogno di legittimazione religiosa della propria fortuna: l'epica omerica e parte dell'epica indiana antica, in cui l'eroe afferma la propria straordinarietà non già grazie agli dèi, ma nonostante gli dèi e contro la loro invidia, esibiscono, da questo punto di vista, un caratteristico contrasto con le cronache burocratiche confuciane o le cronache sacerdotali ebraiche. Ma, per converso, egli nota anche come sia di gran lunga più uniforme la rappresentazione di un nesso tra “sventura” e “ira di demoni o dèi”, il quale esclude gli sventurati dai riti e dai sacrifici delle associazioni politiche.

Muovendo da un simile punto di partenza, Weber pone la questione delle «vie», invero «più complesse» e più difficili da comprendere, che portarono al «rovesciamento» dell'originaria posizione dell'agire religioso comunitario e dunque alla «trasfigurazione religiosa della sofferenza»¹³¹. Quest'ultima è, dalla sua prospettiva, il risultato di una dinamica storica profonda e multifattoriale che è necessario indagare analiticamente per determinare/delimitare l'efficacia euristica della tesi nietzschiana circa la sussistenza di un peculiare legame tra la valorizzazione ascetica della sofferenza e gli interessi esteriori e interiori degli strati sociali non privilegiati, ma anche per cogliere il nucleo di verità effettiva contenuto in ciò che Nietzsche dice, in generale, a proposito del problema “tipicamente umano” del perché del soffrire¹³².

¹²⁷ Ivi, pp. 89-90; trad. it. p. 231. Il secondo corsivo è mio.

¹²⁸ Cfr. *supra*, nota 21.

¹²⁹ M. Weber, *Einleitung*, p. 90; trad. it. p. 231.

¹³⁰ Cfr. M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, pp. 253-254; trad. it. pp. 145-147.

¹³¹ M. Weber, *Einleitung*, p. 90; trad. it. p. 231.

¹³² Cfr. *supra*, note 57 e 58.

Esiste, secondo Weber, un primo fattore da prendere in considerazione, che è vivo e operante già nell'ambito dell'agire religioso comunitario nella sua «originaria consistenza»¹³³, ossia allorché esso si presenta senz'altro come coercizione magico-carismatica dei demoni e delle potenze numinose al fine dell'ottenimento di beni di questo mondo tramite la messa in campo di mezzi straordinari, ossia, letteralmente “non ordinari”, perché non direttamente alla portata dell'uomo ordinario e della sua vita quotidiana. Si tratta dell'«esperienza che il carisma di condizioni estatiche, visionarie, isteriche», al cui conseguimento mirava «l'ascesi magica», «veniva suscitato, o almeno favorito, da numerosi tipi di mortificazione e di astinenza, sia dal nutrimento normale che dal sonno e dal rapporto sessuale»¹³⁴. Da tale esperienza discende il «prestigio [religioso] di queste mortificazioni», il quale è connesso a filo doppio alla «credenza che determinati tipi di sofferenza e di condizioni anormali, provocate dalla mortificazione, fossero la via per conseguire forze sovrumane, cioè magiche»¹³⁵.

Su questa aurorale valorizzazione religiosa della sofferenza di carattere eminentemente strumentale si innesta poi, sempre nell'orizzonte “mondano” dell'agire magico-religioso nella sua originaria consistenza, «un fattore indipendente», vale a dire «lo sviluppo dei culti di “redenzione”», i quali – ed è questo il punto decisivo – «assunsero una posizione di principio nuova rispetto alla sofferenza individuale», di cui «il culto comunitario originario, anzitutto quello dei gruppi politici», si disinteressava, giacché «il dio della tribù, il dio locale, il dio della città, il dio della nazione si preoccupava soltanto di interessi che concernevano la comunità: la pioggia e il sole, la preda della caccia, la vittoria sui nemici»¹³⁶. Per tale motivo, «al fine di scongiurare o eliminare mali che toccavano il singolo – soprattutto le malattie –, questi non si rivolgeva al culto della comunità, ma si rivolgeva, come individuo, allo stregone, il più antico “curatore d'anime” individuale»¹³⁷. Attorno al prestigio di singoli maghi, e poi attorno a dinastie ereditarie di maghi dotate di regole ben precise e di una ben precisa gerarchia, si raccolsero dunque, a poco a poco, comunità indipendenti dai gruppi etnici e politici e composte di fedeli bisognosi di redenzione dai mali (in prima battuta molto concreti) che individualmente li affliggevano. «Con ciò era sorta una istituzione religiosa comunitaria per

¹³³ M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, p. 121; trad. it. p. 3.

¹³⁴ M. Weber, *Einleitung*, p. 90; trad. it. p. 231.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Ivi, pp. 90-91; trad. it. pp. 231-232.

¹³⁷ Ivi, p. 91; trad. it. p. 232.

la “sofferenza” individuale in quanto tale e per la “redenzione” da essa. L’annuncio e la promessa si rivolgevano, naturalmente, alle masse di coloro che *avevano bisogno* della redenzione. Queste, e i loro interessi, vennero al centro dell’esercizio professionale della “cura delle anime”, la quale sorse propriamente solo in questo modo. Stabilire per che cosa fosse meritata la sofferenza, la confessione dei “peccati” (cioè anzitutto delle infrazioni delle norme rituali), il consiglio relativo al comportamento mediante il quale eliminare il dolore – tutte queste diventarono ora le prestazioni tipiche dei maghi e dei sacerdoti. In tal modo i loro interessi materiali e ideali poterono effettivamente essere posti sempre più al servizio di motivi specificamente *plebei*¹³⁸. Proprio qui si colloca, secondo Weber, il primo nucleo dello stretto legame, messo giustamente in rilievo da Nietzsche, tra le aristocrazie sacerdotali e il gregge dei sofferenti che esse riescono a tenere «ancorato all’esistenza»¹³⁹. Ciò comporta però, fin da subito, la messa in mora della “dominanza” attribuita da Nietzsche alla identificazione della vita con la volontà di potenza che interpreta la sofferenza come scontento per l’impotenza e identifica nel risentimento la primigenia e scomposta reazione “fisiologica” degli impotenti al loro stato, reazione che il genio del prete ascetico rimodella e ridireziona.

Il lento e non irreversibile allontanamento dalla logica propria dell’agire magico segna una tappa ulteriore di questo processo di valorizzazione religiosa della sofferenza. Essa si verifica quando, «sotto la spinta di bisogni tipici e sempre ricorrenti, si sviluppò una religiosità del “salvatore”» che «aveva come premessa il mito di un “redentore”, e quindi una concezione del mondo (almeno relativamente) *razionale* [questo termine, che ha nelle opere di Weber una molteplicità di significati, è qui utilizzato per indicare una concezione unitaria del senso del mondo tendenzialmente divergente dal paradigma proprio di una razionalità magica], il cui oggetto più importante divenne ancora la sofferenza»¹⁴⁰, la quale comincia ora a essere sottoposta a quel peculiare processo di dazione di senso di cui la *Genealogie* di Nietzsche, seppure nell’orizzonte della sua impegnativa opzione ontologica di fondo, aveva sottolineato la rilevanza decisiva. La formazione di una religiosità del salvatore potette solitamente fare perno sulla «primitiva mitologia della natura», legata alla ciclicità dei moti celesti e a quella delle stagioni, che costituisce il sostrato «dei

¹³⁸ Ivi, pp. 91-92; trad. it. p. 232.

¹³⁹ Cfr. *supra*, nota 32.

¹⁴⁰ M. Weber, *Einleitung*, p. 92; trad. it. p. 232.

miti del dio che soffre, muore e risorge, e che ora garantiva anche agli uomini in stato di bisogno il ritorno di una felicità terrena o la sicurezza di una felicità ultraterrena»¹⁴¹, oppure poggiare sul culto popolare tributato a una figura eroica di cui erano solitamente noti l'infanzia, gli amori e le lotte. Ad esempio – Weber scrive – «presso un popolo politicamente oppresso come gli Israeliti, il nome di salvatore (*mašīah*) fu dapprima proprio degli eroi che avevano recato la salvezza politica (come Gedeone o Iefte), e su questa base determinò poi le promesse “messianiche”»¹⁴². Ma subito dopo egli evidenzia come quello degli Israeliti sia ben lungi dall'essere un esempio tipico. «In questo popolo, e in esso soltanto con tale coerenza – in condizioni particolarissime – la sofferenza della *comunità* popolare, non già quella del singolo, diventò oggetto di speranze religiose di redenzione»¹⁴³, con la conseguente incidenza (di cui abbiamo parlato prima) che il risentimento potette acquisire nella determinazione della religiosità popolare a partire dall'esilio babilonese. «La norma – scrive Weber – era [invece] questa: il salvatore aveva un carattere individuale e universale a un tempo; era pronto a garantire la salvezza al *singolo* e a *ogni* singolo che a lui si rivolgesse»¹⁴⁴.

Naturalmente, anche i contenuti delle «promesse delle religioni di redenzione» e i mezzi da mettere in campo per il loro compimento subiscono nel tempo una modificazione tipico-ideale: se sulle prime essi sono centrati sul processo di purificazione rituale in grado di conseguire «vantaggi nell'aldiquà e nell'aldilà» (si pensi ai misteri eleusini), il costituirsi di relazioni sociali sempre più complesse e bisognose di poter fare affidamento sulla “parola data”, e la crescente importanza attribuita per questa ragione al «diritto» e agli «dèi specifici che ne erano i tutori», conferisce già di per sé una nuova centralità alla promessa di «punire l'ingiustizia e di premiare il giusto», nonché alle prescrizioni d'ordine prettamente etico che ne derivano¹⁴⁵. Quando poi un simile sviluppo è illuminato dalla fiamma di una religiosità profetica (che incentra del tutto il rapporto col divino su di una condotta di vita intimamente unitaria conforme alla dottrina o al messaggio di cui il profeta è portatore in ragione del suo carisma personale)¹⁴⁶, «sempre, naturalmente, «compare il “peccato”,

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Ivi, p. 92; trad. it. p. 233.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Ivi, p. 93; trad. it. p. 233.

¹⁴⁶ Cfr. E. Massimilla, *Max Weber e il carisma profetico*.

e non già più soltanto come infrazione magica, ma innanzitutto come mancanza di fede nel profeta e nei suoi comandamenti [o, in differenti contesti, nel suo esempio], diventando così la causa di sventure d'ogni genere»¹⁴⁷.

Ora, il problema di Weber è di mettere a fuoco, anche a questo livello, l'«affinità elettiva» di fatto esistente tra le idee portanti delle religioni profetiche di redenzione (con la loro peculiare interpretazione /valorizzazione religiosa della sofferenza) e gli interessi materiali e ideali degli strati sociali subalterni, senza però trasformare le prime in una pura e semplice «funzione» e/o «rielaborazione» dei secondi. Muovendosi in tale orizzonte, Weber mette da un lato in chiaro che «il profeta non era affatto, di regola, né un discendente né un rappresentante di classi oppresse» e che il «contenuto della sua dottrina non proveniva affatto in prevalenza dalle rappresentazioni di quelle classi»¹⁴⁸. D'altro lato, però, egli sottolinea anche che «di solito [e qui risiede, dal suo punto di vista, il nucleo di verità effettiva della teoria elaborata da Nietzsche sulla genealogia e il significato degli ideali ascetici] non erano i fortunati, i possidenti, i dominatori che normalmente *avevano bisogno* di un redentore e di un profeta, ma erano piuttosto gli oppressi o almeno gli individui minacciati dal bisogno. Una religiosità del salvatore annunciata *profeticamente* ebbe perciò di preferenza, nella grande maggioranza dei casi, la sua sede permanente negli strati sociali meno favoriti, per i quali essa o sostituì totalmente la magia oppure almeno la integrò razionalmente»¹⁴⁹. Non a caso, «laddove le promesse del profeta o quelle dello stesso salvatore non venivano abbastanza incontro ai bisogni di individui socialmente meno favoriti, da essa si sviluppò, con grande regolarità, una religiosità secondaria di redenzione delle masse, al di sotto della dottrina ufficiale»¹⁵⁰: ne sono un esempio paradigmatico i processi di reincantamento magico cui è andata incontro l'aristocratica «dottrina dell'auto-redenzione» del Buddismo antico, ma anche la sua metamorfosi in una «dottrina del redentore» (il misericordioso *bodhisattva*) che, pur avendo raggiunto l'illuminazione, rinuncia provvisoriamente al *nirvana* e continua a reincarnarsi spinto dalla compassione per gli uomini e dalla volontà di aiutarli.

Sulla scorta di uno sviluppo di questo tipo, «alla concezione razionale del mondo, che era preformata nel mito del salvatore, toccò di solito il compito di creare una teodicea razionale della sventura», la quale, però, in grazia

¹⁴⁷ *Einleitung*, p. 93; trad. it. p. 233.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 93, trad. it. pp. 233-234.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 93; trad. it. p. 234.

della sua relativa autonomia, «conferì non di rado alla sofferenza in quanto tale un valore positivo che in origine era ad essa completamente estraneo»¹⁵¹. Dal punto di vista della prassi religiosa, all'«auto-mortificazione» inizialmente ricercata e adoperata come strumento per acuire la capacità di coercizione magica delle forze numinose, e poi trasformata in una pratica connessa alle «prescrizioni culturali d'astinenza» conformemente all'aumento della potenza degli dèi che era ormai impossibile “coartare” ma che occorreva piuttosto “servire” con riti e sacrifici affinché le proprie preghiere fossero esaudite, «si aggiunge [col crescere delle pretese etiche nei confronti degli dèi e dunque anche delle pretese etiche degli dèi nei confronti degli uomini] la mortificazione a scopo di penitenza, come mezzo per placare con il pentimento l'ira degli dèi e per allontanare, attraverso l'auto-punizione, le punizioni meritate»¹⁵². Da ultimo «l'auto-mortificazione e, infine, anche il fatto della privazione involontaria, di per sé preso», cominciarono ad apparire «come più graditi a dio che non il disinvolto godimento dei beni terreni, il quale rendeva coloro che ne godevano meno accessibili all'influenza del profeta e del sacerdote»¹⁵³. Ma Weber evidenzia decisamente che «la potenza di questi elementi particolari subì in certe circostanze un forte incremento allorché, con la crescente razionalizzazione della concezione del mondo [che subisce un primo e importante disincantamento quando comincia ad essere inteso come un cosmo unitario ed eticamente dotato di senso], aumentò il bisogno di dare un senso “etico” alla distribuzione dei beni di fortuna tra gli uomini»¹⁵⁴. E ciò anche se, anzi per certi versi proprio perché, «con la crescente razionalizzazione della concezione etico-religiosa e con l'eliminazione delle rappresentazioni magiche primitive, la teodicea urtò contro difficoltà sempre maggiori. Troppo frequente – Weber difatti scrive – era la sofferenza individualmente “immeritata”; e fin troppo spesso non erano i “migliori”, ma i “peggiori”, coloro ai quali toccava il meglio – e ciò non già secondo una “morale da schiavi”¹⁵⁵, ma anche misurando con i criteri propri dello strato signorile»¹⁵⁶ (laddove è evidente che questa ultima precisazione rappresenta una critica esplicita al tentativo nietzschiano di negare l'azione relativamente autonoma, e certificabile dal

¹⁵¹ Ivi, pp. 93-94; trad. it. p. 234.

¹⁵² Ivi, p. 94; trad. it. p. 234.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 270-271 e p. 274; trad. it. p. 236 e p. 239.

¹⁵⁶ M. Weber, *Einleitung*, pp. 94-95; trad. it. pp. 234-235.

punto di vista empirico, delle “idee metafisiche” in questione e della logica interna del loro sviluppo, riducendo, in ultima istanza, le une e l’altro a una semplice funzione degli “interessi” del gregge dei subalterni, i cui pastori e i cui sacerdoti riuscirono a capovolgere «l’equazione di valore aristocratica» secondo la quale «buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi»¹⁵⁷. L’ingiusta sofferenza del giusto viene perciò giustificata facendo riferimento ai peccati commessi in un’esistenza precedente, alle colpe dei padri che ricadono sui figli o alla corruzione insita in ogni essere creaturale in quanto tale, e offrendo come contrappeso la speranza in «una vita futura migliore, sia nel mondo, per il singolo (metempsicosi) o per i posteri (regno messianico), sia nell’aldilà (paradiso)»¹⁵⁸. «L’insopprimibile bisogno della teodicea», sorto dalla «rappresentazione metafisica» di un mondo che inizia ad essere concepito come un cosmo unitario ed eticamente dotato di senso, mette dunque, a sua volta, nuovamente e potentemente in moto i processi immaginativi della metafisica per fornire «risposte razionalmente soddisfacenti al problema dell’incongruenza tra il destino e il merito»¹⁵⁹. Risposte che sono senza dubbio molto varie, ma che possono secondo Weber essere utilmente indagate, accertando la loro vicinanza o la loro distanza da tre tipi ideali di risposta costruiti a partire dalle tre «soluzioni (...) più razionalmente coerenti» della questione («la dottrina indiana del *karma*, il dualismo di Zarathustra e il decreto di predestinazione del *deus absconditus* [del Calvinismo]»), le quali, naturalmente, nel corso del divenire storico «si sono presentate in forma pura solo del tutto eccezionalmente»¹⁶⁰.

Sicché in definitiva Weber è convinto, in consonanza con Nietzsche, che «il bisogno razionale di una teodicea della sofferenza (...) ha esercitato una straordinaria influenza» sulla storia umana improntando di sé grandi *Weltreligionen* come l’Induismo e lo Zoroastrismo, il Giudaismo e il Cristianesimo¹⁶¹. E

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 267; trad. it. pp. 232-233.

¹⁵⁸ M. Weber, *Einleitung*, p. 95; trad. it. p. 235.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.* Sulla questione cfr. M. Weber, *Zwischenbetrachtung*, § 5 («Le tre forme razionali di teodicea»), pp. 520-522 (trad. it. pp. 558-560) e specie Id., *Religiöse Gemeinschaften*, capitolo ottavo («I problemi della teodicea»), pp. 290-301 (trad. it. pp. 185-202).

¹⁶¹ M. Weber, *Einleitung*, p. 95; trad. it. p. 235. Come attestato della perdurante incidenza di questo bisogno, Weber fa riferimento alle molte risposte negative fornite dagli operai intervistati nel 1906 dal sociologo berlinese d’origine ebraica Adolf Levenstein alla domanda concernente la loro fede in Dio e la loro eventuale appartenenza ad una comunità ecclesiale. Per giustificare la propria miscredenza, solo una (corposa) minoranza degli operai in questione si richiamava ai risultati conoscitivi delle scienze della natura, laddove «la maggioranza rinviava invece alla “ingiustizia” dell’ordine di questo mondo», riponendo al contempo la propria fede in «in un compenso

tuttavia, a differenza di Nietzsche, egli ritiene, per un verso, che «il bisogno del compenso per l'insufficienza del destino nell'aldiquà non assum[a] sempre, e neppure di regola, come caratteristica determinante il tono del "risentimento"» e, per un altro verso, che l'idea variamente declinata di una perequazione in grado di fornire una risposta a tale bisogno «non [sia] stata sempre il prodotto di strati oppressi», una semplice funzione dei loro specifici interessi¹⁶².

Ciò non toglie che Weber si chieda da cosa derivi «la sfiducia verso la ricchezza e verso la potenza, presente normalmente nelle religioni di redenzione vere e proprie», riconoscendo il «fondamento naturale» di tale sfiducia «nell'esperienza – compiuta dai salvatori, dai profeti e dai sacerdoti – che in genere gli strati favoriti e "sazi" già in questo mondo sentono in maniera esigua il bisogno di una redenzione, non importa di quale specie, e che perciò sono meno "devoti" nel senso di quelle religioni»¹⁶³. Ma, al contempo, egli si dice convinto che «anche lo sviluppo di un'etica religiosa razionale proprio sul terreno degli strati socialmente meno valutati ebbe le sue radici positive [e non soltanto "oppositive", come riteneva Nietzsche] nella situazione interna di questi strati»¹⁶⁴. «Gli strati che detengono saldamente l'onore e la potenza sociale – Weber scrive – formano di solito la loro leggenda di ceto orientandola nel senso di una particolare qualità ad essi inerente, che è per lo più quella del sangue: il loro *essere* (vero o presunto) è ciò che alimenta il loro sentimento di dignità»¹⁶⁵. Proprio questo è il fondamento interno della loro "affinità elettiva" con forme di religiosità che non forniscono una risposta a un bisogno di "redenzione", ma eventualmente a un bisogno di "legittimazione": un legame positivo rispetto al quale, almeno secondo Nietzsche, il loro «concetto negativo di "ignobile", "volgare", "cattivo" è soltanto una pallida postuma immagine antagonista, in rapporto al suo concetto fondamentale, tutto pervaso di vita e di passione, di "noi nobili, noi belli, noi buoni, noi felici"!»¹⁶⁶. Weber nota però, in disaccordo con Nietzsche, che qualcosa di simile, qualcosa di pervaso di

rivoluzionario intra-mondano» (*ibid.*). Cfr. A. Levenstein, *Die Arbeiterfrage*, pp. 326-353. Wolfgang Schluchter ha giustamente messo in luce come sia palese l'influenza di Weber sulla formulazione delle domande proposte da Levenstein e sulla sua strategia di valutazione delle risposte. Cfr. W. Schluchter, *Editorischer Bericht*, p. 382, nota 7.

¹⁶² M. Weber, *Einleitung*, p.96; trad. it. pp. 235-236.

¹⁶³ Ivi, p. 96; trad. it. p. 236.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Ivi, pp. 96-97; trad. it. p. 236.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 271; trad. it. p. 236. Abbiamo visto come Weber ritenga invece che il "si pronunciato a sé stessi" di ogni "morale aristocratica" di cui parla Nietzsche non sia affatto scevro da una significativa tendenza a volgere anch'esso lo sguardo verso l'esterno dando vita a una "teodicea della fortuna". Cfr. *supra*, note 127, 128 e 129.

vita e di passione in quanto tale e non solo in ragione del risentito rapportarsi al suo contrario, esiste anche per gli strati subalterni. «Strati sociali oppressi o valutati negativamente (o, almeno, non positivamente) dal punto di vista del ceto – egli dice – sono invece assai propensi ad alimentare il proprio senso di dignità con la fede in una specie di “missione” ad essi affidata: il loro “*dover essere*” o la loro “*prestazione*” (in vista di una funzione) garantiscono o costituiscono il loro valore particolare, il quale è in tal modo trasposto in qualcosa che sta al di là di essi, in un “compito” assegnato loro da dio»¹⁶⁷. V'è dunque un fondamento interno e affermativo che determina l’“affinità elettiva” della religiosità ascetica della redenzione e della sua “teodicea della sofferenza” con gli interessi (materiali e/o ideali) degli strati sociali non privilegiati a una “re-munerazione” futura comunque intesa. Rispetto a questa caratteristica “positiva” l’immagine negativa del “sazio” e del “ricco epulone” è anch’essa qualcosa di secondario, una “postuma immagine antagonistica”. «Già in questo contenuto in quanto tale – Weber difatti continua – risiedeva una fonte della potenza ideale delle profezie *etiche* anzitutto presso i ceti socialmente meno favoriti, senza che fosse [di regola] necessaria la leva del risentimento. Bastava pienamente l’interesse razionale in sé per un compenso materiale e ideale»¹⁶⁸.

A questo punto è possibile comprendere bene il modo in cui nella *Einleitung* Weber conclude il proprio confronto con la tesi di Nietzsche secondo la quale la valorizzazione religiosa dell’“ascesi” in generale deriverebbe dalle fonti del risentimento degli strati sociali subalterni e impotenti¹⁶⁹. Non si tratta, egli dice, di mettere in dubbio che in tutta una serie di circostanze «la propaganda dei profeti, e quella concomitante dei sacerdoti, si siano servite, intenzionalmente o no, anche del risentimento delle masse»¹⁷⁰. Si tratta però di chiarire «che anche questo non è un fenomeno universale», e «soprattutto» che, «a quanto ne sappiamo, questa *potenza essenzialmente negativa* non fu mai, in nessun luogo, la fonte di quelle concezioni essenzialmente metafisiche che conferirono a ciascuna religione [“ascetica”] della redenzione il suo carattere specifico»¹⁷¹. Travalicando il tema stesso del risentimento, è inoltre necessario ribadire più in generale che il «tipo di promessa religiosa» veicolato dalle concezioni metafisiche in questione, pur avendo una “affinità elettiva”

¹⁶⁷ M. Weber, *Einleitung*, p. 97; trad. it. p. 236.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, note 108 e 109.

¹⁷⁰ M. Weber, *Einleitung*, p. 97; trad. it. p. 236.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 97; trad. it. pp. 236-237 (corsivo mio).

con gli interessi materiali e ideali di remunerazione degli strati sociali non privilegiati, «non fu mai necessariamente – e neppure in modo prevalente – il semplice portavoce di un interesse di classe di tipo esterno o interno», la qual cosa è peraltro comprovata dalla circostanza che «le masse lasciate a sé stesse, dove non vi fu una *profezia* con promesse determinate a trascinarle in un movimento religioso di carattere etico, rimasero (...) prigioniere della pesante primitività della magia», quale risposta primaria e sempre disponibile al loro originario bisogno di “redenzione” dalla sofferenza individuale¹⁷². Certo, al pari di ogni grande fenomeno della vita umana associata, anche «il carattere specifico dei grandi sistemi etico-religiosi»¹⁷³ può e deve essere indagato non solo come un fenomeno che esercita la propria incidenza sul piano sociale ed economico, ma anche come un fenomeno economicamente e socialmente condizionato¹⁷⁴. Tuttavia, anche per procedere in questa direzione, occorre secondo Weber rifuggire dalle semplificazioni filosofico-storiche di ogni genere e nutrire, invece, la consapevolezza storiografica che tale carattere specifico «fu determinato da condizioni sociali di gran lunga più individuali del mero contrasto tra strati dominanti e strati dominati»¹⁷⁵.

Bibliografia

- H. Baier, *Die Gesellschaft — ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der décadence*, in «Nietzsche-Studien», 10-11, 1981/1982, pp. 6-33.
- E. Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen, 1964.
- G. A. Di Marco, *Marx, Nietzsche, Weber. Gli ideali ascetici tra critica, genealogia, comprensione*, Napoli, 1984.
- S. N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, New York, 2002.
- T. S. Eliot, *The Sacred Wood*, London, 1920,
- E. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives Européennes de Sociologie», 5, 1964, pp. 190-238.
- H. H. Gerth - C. Wright Mills, *Max Weber. L'uomo e l'opera* (1946), trad. it. a cura di P. L. Di Giorgi, in *Ibid.*, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, Milano, 1993, pp. 59-142.
- R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia. Il problema della “autonomia” delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Napoli, 2013.

¹⁷² *Ivi*, p. 97; trad. it. p. 237.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Cfr. M. Weber, *Die „Objektivität“*, pp. 162-163; trad. it. pp. 162-163.

¹⁷⁵ M. Weber, *Einleitung*, p. 97; trad. it. p. 237.

- W. Hennis, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber*, in *Per leggere Max Weber*, a cura di H. Treiber, Padova, 1993, pp. 250-278.
- W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, 1987; trad. it. *Il problema Max Weber*, a cura di E. Grillo, Roma - Bari, 1991.
- A. Levenstein, *Die Arbeiterfrage*, München, 1912.
- K. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, 1996.
- K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx* (1932), trad. it. a cura di A. Künkler Giavotto, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma - Bari, 1994, pp. 1-121.
- C. Marty, *Max Weber. Ein Denker der Freiheit (Wirtschaft, Gesellschaft und Lebensführung)*, Weinheim (Basel), 2019.
- E. Massimilla, *Attorno alla nozione di «popolo paria» in Religiose Gemeinschaften di Max Weber*, in *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia e scienze storiche della cultura*, a cura di E. Massimilla e G. Morrone, Napoli, 2020, pp. 127-164.
- E. Massimilla, *Il rifiuto del mondo dell'ascesi e della mistica e la loro differente tensione con gli ordinamenti politici nella Zwischenbetrachtung di Max Weber*, in «Archivio di filosofia», XCI (2023), 1, numero monografico sul tema "Filosofia e religione civile: un problema storico", pp. 307-325.
- E. Massimilla, *Max Weber e il carisma profetico: il capitolo quarto di Religiose Gemeinschaften*, in *Profezia e politica all'alba dei tempi moderni*, a cura di G. M. Barbuto e F. Seller, Napoli, 2023, pp. 9-29.
- E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Napoli, 2010.
- E. Massimilla, «Un altissimo grado di vanità» come elemento costitutivo dell'umiltà radicale del santo e dell'asceta. L'aforisma 137 di "Menschliches, Allzumenschliches I" e il san Filippo Neri dell'"Italienische Reise" di Goethe, in *Segni. Studi in ricordo di Riccardo De Biase*, a cura di G. Giannini, P. Marangolo e M. Papa, Roma, 2023, pp. 307-321.
- W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974.
- H.-P. Müller, *Sulle tracce di Max Weber* (2020), trad. it. a cura di A. Cavalli, I. Camozzi e M. Palma, Milano, 2022.
- F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (1888/1895), in *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Band 6 der Kritischen Studienausgabe in 15 Bände auf Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli und M. Montinari (d'ora in poi: KSA), München, 1988, pp. 163-254; trad. it. *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di F. Masini, in *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*, vol. VI, tomo III delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1970, pp. 165-262.
- F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878), in *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, Band 2 der KSA, München, 1988, pp. 9-366; trad. it. *Umano, troppo umano, I*, a cura di S. Giametta, in *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, vol. IV, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Milano, 1965, pp. 1-306.
- F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, Band 13 der KSA, München, 1999; trad. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, a cura di S. Giametta, vol. VIII, tomo III delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Milano, 1986.

- F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), in *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Band 5 der KSA, München, 1999, pp. 245-412; trad. it. *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, in *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, vol. VI, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Milano, 1972, pp. 211-367.
- D. J. K. Peukert., *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine weberiana della storia*, in *Per leggere Max Weber*, cit., pp. 328-353.
- D. J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen, 1989.
- Platone, *La Repubblica*, trad. it. a cura di M. Vegetti, testo greco a fronte, Milano, 2007.
- F. Ravaglioli, *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*, Roma, 1997.
- W. Schluchter, *Editorischer Bericht zu „Zur Methodik sozialpsychologischer Enqueten und ihrer Bedeutung“*, in *Max Weber Gesamtausgabe* (d'ora in poi: MWG), 1/11: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908–1912*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit S. Frommer, Tübingen, 1995, pp. 381-387.
- W. Schluchter, *Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber*, in «Revue internationale de philosophie», 192, 1995, pp. 107-126; trad. it. *L'attualità degli inattuali: da Nietzsche a Weber attraverso Simmel*, in «Intersezioni», 1, 1997, pp. 45-63.
- M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des luteranischen und reformierten Lehrbegriffs*, aus dem handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und hrsg. durch E. Güder, 2 Theile, Stuttgart, 1855.
- A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Leipzig, 1859³; trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Roma - Bari, 1982.
- G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Berlin, 1907; trad. it. *Schopenhauer und Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Firenze, 1995.
- G. Stauth, *Nietzsche, Weber, and the affirmative Sociology of Culture* in «European Journal of Sociology», 33, 2, 1992, pp. 219-247.
- H. Treiber, *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori*, in *Per leggere Max Weber*, cit., pp. 279-327.
- M. Weber, *Beitrag zur Werturteildiskussion im Ausschluß des Vereins für Sozialpolitik* (1913, titolo dell'editore), in MWG, I/12: *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, Tübingen, 2018, pp. 336-382; trad. it. contenuta in *Il senso della "avalutatività" nelle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, 2001, pp. 541-598.
- M. Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in MWG, I/12, cit., pp. 445-512; trad. it. *Il senso della "avalutatività" nelle scienze sociologiche ed economiche*, cit., pp. 541-598.
- M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in MWG, I/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900–1907*, hrsg. von G. Wagner in Zusammenarbeit mit C. Härpfer, T. Kaden, K. Müller und A. Zahn, Tübingen, 2018, pp. 142-234; trad. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208.
- M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), in MWG, I/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, hrsg. von W. Schluchter in Zusam-

- menarbeit mit U. Bube. Tübingen, 2016, pp. 123-492; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino, 2002, pp. 19-187.
- M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. I. Das Problem* (1904), in MWG, I/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube. Tübingen, 2014, pp. 123-215; trad. it. contenuta in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. I. Il problema*, in Id., *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 23-80.
- M. Weber, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus* (1905), in MWG, I/9, cit., pp. 242-425; trad. it. contenuta in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. II. L'etica professionale del Protestantismo ascetico*, in Id., *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 81-187.
- M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum* (1917-1919), in MWG, I/21,1-2: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920*, hrsg. von E. Otto unter Mitwirkung von J. Offermann, Tübingen, 2005, pp. 210-757; trad. it. *Il Giudaismo Antico*, in Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., coordinata da P. Rossi, Milano, 1982, vol. II, pp. 363-737, p. 370.
- M. Weber, *Einleitung* (1915), in MWG, I/19: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, hrsg. von H. Schmidt-Glintzer in Zusammenhang mit P. Kolonko, Tübingen, 1989, pp. 83-127; trad. it. *Introduzione*, in Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., cit., vol. I, pp. 227-261.
- M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906), in MWG, I/7, cit., pp. 384-480; trad. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 209-278.
- M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, MWG, I/22: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 2, hrsg. von H. G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm, Tübingen, 2001; trad. it. *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, 2006.
- M. Weber, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie. (Erster Artikel). I. Roschers „historische Methode“* (1903), in MWG, I/7, cit., pp. 41-101; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [primo articolo]. *Il “metodo storico” di Roscher*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 7-43.
- M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919), in MWG, I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, hrsg. von W. J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, 1992, pp. 71-111; trad. it. *La scienza come professione*, a cura di P. Rossi, in Id. *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, 2001, pp. 1-40.
- M. Weber, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* (1915), in MWG, I/19, cit., pp. 479-522; trad. it. *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., cit., vol. I, pp. 525-560.

Genealogia. Risarcire i debiti: note a partire
dalla seconda dissertazione della *Genealogia della morale*

di Tiziana Andina

1. *Promessa come “memoria della volontà”*

Allevare un animale, cui sia *consentito fare delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l’uomo?... Il fatto che questo problema sia risolto fino a un alto grado dovrà apparire tanto più sorprendente a colui che sa pienamente apprezzare la forza agente in senso contrario, quella del *dimenticare*. [...] Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l’educazione, una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l’oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa¹.

Il secondo libro della *Genealogia della morale*, come è noto, è dedicato all’esame di un aspetto distintivo dell’animale umano, ovvero la sua capacità di formulare e di rispettare promesse. La tesi che Nietzsche presenta e discute in queste pagine è insieme sovversiva e radicale e può essere riassunta in questo modo: l’animale umano è un animale sociale nel momento esatto in cui diventa capace di promettere. Può infatti promettere soltanto colui il quale si è sottoposto a una educazione piuttosto dura, che impegna il singolo individuo come le generazioni. Tale processo ha reso la nostra specie calcolabile, ovvero affidabile e prevedibile. Questa è, in buona sostanza, la risposta nietzschiana al problema dell’origine della società che il filosofo tedesco risolve, come del resto fanno altri², nel passaggio dallo smisurato alla misura, da ciò che è informe e fuori controllo – l’esercizio assoluto della potenza – a ciò che risulta limitato e incanalato. Sicché la promessa è per Nietzsche la condizione di possibilità dell’esistenza di qualunque società. Data la centralità nell’impianto sociale proviamo dunque a considerarla più da vicino nei termini in cui

¹ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 255.

² G. Vico, *Scienza nuova*.

Nietzsche la descrive. Che cosa vuol dire promettere? O, anche, cosa accade, cosa facciamo accadere, quando promettiamo qualcosa a qualcuno?

La promessa, il più classico degli oggetti sociali³, ha caratteristiche peculiari: si tratta, infatti, di una sorta di azione sospesa che viene attualizzata nel corso del tempo, generalmente un certo tempo dopo la sua formulazione. Perciò, Nietzsche definisce la promessa come “una memoria della volontà”⁴:

cosicché tra l'originario “io voglio”, “io farò” e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e persino di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. Ma che cosa non presuppone tutto ciò! Quanto deve aver prima imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo, quanto deve prima aver imparato a separare l'accadimento necessario da quello casuale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso – quanto, a questo fine, deve prima esser divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per poter alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa una promessa!⁵.

La spiegazione di tutto ciò è in qualche modo semplice: la memoria è dunque quella volontà che trattiene dall'oblio ciò che è avvenuto offrendo così materia all'esercizio della volontà. D'altra parte, la volontà è la facoltà che è in grado di sospendere l'azione in attesa del momento più appropriato per riattivarla, anche nel caso in cui il soggetto, colui il quale esercita la volontà, abbia cambiato le proprie determinazioni. Evidentemente Nietzsche considera l'esercizio della volontà come una forma peculiare di volontà di potenza: evidentemente è possibile volere anche oltre l'affermazione della propria salute, a volte contro di essa.

Se, dunque, la dimenticanza è protezione volta a rafforzare la salute di una forma di vita, la memoria della volontà, ovvero la promessa, è un dispositivo utile ad ampliare l'orizzonte temporale a disposizione della specie umana che, in questo modo, può effettivamente protendersi nel futuro.

Un essere umano capace di promettere è capace di socialità e dunque risulta stabilizzato: ovvero calcolabile e prevedibile, qualcuno su cui la società tutta può fare affidamento. Ciò significa che, in generale, questo processo consente di introdurre comportamenti e dinamiche orientate alla fiducia: una volta,

³ M. Gilbert, *On Social Facts*; Id., *Living Together*, Id., *Joint Commitment*; J. Austin, *How to do things with words*; J. Searle, *The Construction of Social Reality*; Id., *Making the Social World*.

⁴ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 256.

⁵ *Ibidem*.

infatti, che l'essere stabilizzato e la capacità di auto-rappresentarsi vengono introiettate a mo' di seconda natura e si fanno istinto, emerge distintamente la coscienza come portatrice di responsabilità. Nei passi in cui Nietzsche scrive di coscienza (o di cattiva coscienza) ciò che ha in mente, in verità, è non soltanto quella parte della struttura della personalità che mostra consapevolezza del mondo esterno e della identità personale, ma – abbastanza peculiarmente – egli fa coincidere la coscienza con la capacità di “*poter dire sì* anche a sé stessi”. Il punto delicato, allora, è proprio in questo passaggio: a chi deve dire sì, l'animale capace di differire l'esercizio della propria volontà? A chi o, meglio, a quale aspetto della soggettività dice sì, l'animale addestrato a vivere in funzione della rappresentazione del proprio sé? Il filosofo tedesco, in qualche modo, oscilla – come non manca di fare anche in altri casi – nel giudizio di questa capacità: se da un lato l'esercizio della potenza che porta alla emersione della coscienza è mirabile, degno dei caratteri più forti e delle energie migliori, dall'altro, è pur vero che questo esercizio di continua modellizzazione del sé porta a dare forma a una seconda natura che sostituisce la prima, quella – per così dire – naturale, sino a farla regredire nettamente. Ciò che ne risulta è, in buona sostanza, un essere umano che assume tratti di grande razionalità e, in qualche modo, di prevedibilità; tratti che, come sappiamo, Nietzsche non amava granché poiché risultano imposti artificialmente su di un *habitus* naturale.

L'animale che promette dice dunque sì alla rappresentazione della sua identità: essa ha acquistato una forma stabilizzata ed è diventata un *telos* a cui egli mira tanto più costantemente quanto più sa agire attraverso la propria volontà. Diventare capaci di promessa significa, tra le altre cose, diventare capaci di stabilità di comportamento e di giudizio, farsi prevedibili, limitare o almeno canalizzare, le possibilità di cambiamento del proprio sé.

Se questo è vero, diventano meglio comprensibili alcuni passaggi. In primo luogo, diventa abbastanza chiaro perché Nietzsche pone una attenzione così particolare, anche in questa circostanza, all'energetica. Va infatti tenuto presente che la prima natura, quella immediatamente istintuale, per quanto regredita, ancora esiste e per questo ha bisogno di trovare una direzione di soddisfacimento. È questa componente energetica che viene trasformata e trattenuta nella seconda natura, assunta dall'animale stabilizzato e che dunque, seguendo la logica della energetica nietzschiana, è trattenuta nel suo naturale processo di scaricamento verso l'esterno. Nietzsche osserva spesso che molto di ciò che non trova una strada per scaricarsi esternamente, è destinato a scaricarsi all'interno, nella forma di istinto autodistruttivo. Questo gli fa anche dire che se è vero

che la capacità di promettere apre la possibilità della vita sociale, è anche vero che gli animali capaci di promessa assumono attitudini, tra le quali l'attitudine al risentimento, che possono diventare particolarmente distruttive.

In secondo luogo, diventa anche comprensibile perché, in questo contesto, il rapporto "creditore-debitore" assume una centralità del tutto peculiare. Se, come ritiene Nietzsche, la vita sociale emerge in primo luogo come forma associativa e contrattuale, ovvero come forma di mutuo vantaggio sociale teso a limitare l'esercizio illimitato della potenza, allora il rapporto di scambio mercantile diventa effettivamente centrale. La peculiarità dell'azione individuale è legata all'esercizio della potenza, mentre la collettività agisce piuttosto per limitarla, per contenerla e per formarla. In un contesto che ha di mira il passaggio dall'illimitato al limite, le promesse sono quei tipi di oggetti che vengono portati in essere dietro l'esplicita finalità di direzionare e limitare l'oggetto su cui si esercita la volontà: un certo numero di richieste vengono fatte dietro l'impegno alla restituzione, il che limita di per sé l'illimitatezza del desiderio il cui soddisfacimento deve essere seguito da una forma di compensazione. Perciò, nei casi nei quali la compensazione viene meno, la società è legittimata ad attivare specifici meccanismi tesi a ripristinare la situazione di partenza.

Quanto peggio stava l'umanità "riguardo alla sua memoria", tanto più terrifico era l'aspetto dei suoi usi, la durezza delle leggi penali in particolare dà una misura di quale sia stata la sua fatica nel raggiungere la vittoria contro l'oblio e nel mantenere *presenti* a questi schiavi istantanei degli affetti e delle brame un paio di primitive esigenze della convivenza sociale⁶.

2. *La protensione verso il passato*

Il presente per Nietzsche è un punto decisivo: per esercitare la potenza in modo efficace, che significa, sostanzialmente, attraverso modalità che comportino l'utilità alla sopravvivenza, l'animale umano deve rimanere fisso al tempo presente. Questo significa che per Nietzsche la dimensione temporale più "naturale" per la specie umana è, appunto, il presente, mentre qualunque altro tipo di propensione è in qualche modo artificiale, ovvero, in termini nietzschiani, equivale alla imposizione di una seconda natura. Tale seconda natura ha anch'essa ovviamente uno scopo che è funzionale a quella operazione di preparazione dell'umanità alla vita sociale. In altre parole, sarebbe

⁶ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 256.

impossibile vivere in una dimensione sociale limitata al presente poiché le relazioni richiedono, all'opposto, continuità: la continuità con il passato, implica una presa di responsabilità verso ciò che è stato e che ci ha preceduto. Questo riconoscimento di responsabilità è imprescindibile alla costruzione di dinamiche relazionali nelle quali la giustizia, nei termini di attribuzione di ciò che appartiene specificatamente a ciascuno, gioca un ruolo fondamentale per il mantenimento degli equilibri sociali.

A questo riguardo, Nietzsche sottolinea soprattutto due elementi: in primo luogo che la relazione debitore-creditore comporta aspetti importanti di materialità, soprattutto nelle circostanze nelle quali la restituzione riguarda beni materiali. In secondo luogo, egli ritiene anche che le versioni più antiche di questa relazione prevedessero anche una forma di risarcimento propriamente psicologica. Nei casi in cui il debitore non era in grado di risarcire in solido il proprio debito era infatti considerata una forma risarcitoria accettabile quella che prevedeva il libero esercizio della potenza del creditore. In altre parole, nel caso del risarcimento del debito, diventava possibile per il creditore ciò che al di fuori della relazione debitoria non era possibile per via dei vincoli che l'animale sociale aveva imposto a se stesso, ovvero esercitare liberamente la propria potenza provocando sofferenza.

Poiché queste dinamiche erano nella sostanza profondamente innaturali è stato necessario introdurre tutti quei meccanismi di sostegno e rinforzo della normatività che Nietzsche descrive ampiamente nel secondo libro della *Genealogia*. È esattamente questa spiegazione che Nietzsche offre quando parla di debito non risarcibile e lo fa in relazione agli antenati. I debiti non si estinguono fino a che non vengono risarciti; tuttavia, se coloro verso cui li abbiamo contratti non esistono più (o non esistono ancora) diventa impossibile restituire ciò che dobbiamo o che dovremmo rendere al legittimo proprietario. Questa impossibilità è destinata a lasciare una traccia indelebile che viene riassorbita nella dimensione del senso di colpa e riassunta nei termini della inestinguibilità del debito. Chi non c'è più, proprio in virtù della sua assenza o, se preferiamo, della sua presenza spettrale, esige da coloro i quali esistono ora, qualcosa che non può essere in alcun modo estinto poiché chi dovrebbe riceverlo è assente. In questo senso, la protensione verso il passato genera dei legami che Nietzsche considera estremamente onerosi e, in definitiva, spesso non salutari. Il che ci fa capire — elemento che del resto emerge anche chiaramente nella seconda *Considerazione Inattuale* — per quali ragioni egli ritenesse la protensione verso il passato come una esposizione alla malattia intesa come diminuzione di energia vitale.

3. *La protensione verso il futuro*

Gli antenati, dunque, costituiscono una presenza spettrale a cui sentiamo di dovere molto, tra le altre cose il fatto di essere qui e di essere vivi. Verso di loro, perciò, il debito non solo è oneroso, ma è anche inestinguibile dal momento che la loro assenza impedisce di dichiararlo o di riconoscerlo come estinto. Se questo è il dispositivo psicologico che Nietzsche descrive relativamente al rapporto tra le generazioni presenti e gli avi, possiamo ragionevolmente ritenere che il rapporto con le generazioni future o, addirittura, con i non ancora nati, è dello stesso segno, ovvero risponde alle stesse dinamiche? Il filosofo tedesco sembra interessato ai posteri come si può essere interessati a coloro i quali giudicheranno noi e il nostro operato; a questo aggiunge evidentemente la sensibilità psicologica: ciascun rapporto sospeso porta con sé la cifra della inestinguibilità. Il punto è dunque questo: che ne è ai suoi occhi di un eventuale debito verso il futuro? In altre parole, il dispositivo individuato da Nietzsche e basato sulla stretta relazione tra memoria, volontà, dolore e colpa vale anche per le azioni rivolte al futuro? E, ancora, vale per i rapporti con i futuri, prossimi o remoti che siano?

In particolare, può esistere, e se esiste, che significato ha una cosa come un presunto debito verso il futuro? Nelle *Considerazioni inattuali*, Nietzsche esamina con molta attenzione la questione del “debito” verso il passato: è innanzitutto quel particolare debito a generare colpa e cattiva coscienza, nell’ambito di una forma di vita caratterizzata dal rapporto debitore-creditore. In più, osserva un dato interessante: la dinamica debitore-creditore si fonda sulla promessa, ovvero sulla abilità sviluppata dalla specie umana di rispettare le promesse, di esercitare la memoria della volontà. Tuttavia, il tempo, a questo riguardo, gioca una funzione importante. È naturale, ovvero utile e funzionale al senso e alle dinamiche complessive dell’esistenza, promettere qualcosa a qualcuno con cui condividiamo o abbiamo condiviso, tempo ed esperienze, ma sembra più problematico considerare questo come un dispositivo valido anche per le relazioni contraddistinte dalla mancanza di reciprocità. In altre parole, se non ho mai conosciuto la mia bis-nonna sembra abbastanza strano sostenere che le possa avere promesso qualcosa e che dunque esista un debito che io debba risarcire, ancora più strano apparirebbe se mi sentissi in colpa per una promessa che non le ho mai fatto. Eppure, Nietzsche sostiene proprio questo quando parla dell’irriducibilità del debito verso gli antichi: non si tratta infatti di un debito caratterizzato in senso materiale, o non solo; si tratta piuttosto di uno stato dell’anima che ha a che fare con l’idea che avere avuto

in dono la vita sia qualcosa di irrisarcibile e che in ragione di ciò le richieste che vengono o sono venute da coloro i quali ci hanno dato la vita resteranno inestinguibili.

Il fatto che Nietzsche non si sia impegnato a verificare se la sua intuizione abbia ragione di essere estesa al futuro dipende probabilmente da mere circostanze storiche. Nell'epoca in cui vive e scrive, il futuro poteva apparire particolarmente incerto in ragione di povertà, carestie, malattie, analfabetismo ed altre calamità di questo tipo; piaghe terribili alle quali però l'umanità poteva pensare di porre rimedio con il progresso, morale, culturale, scientifico e tecnologico. L'epoca post-moderna è segnata da una serie di drammatiche criticità che le società occidentali avvertono come strutturali: si tratta di quanto ha espresso, per esempio, Hans Jonas in *Principio responsabilità* allorché osserva come la disponibilità per la nostra specie di una serie di strumenti potentissimi sotto il profilo tecnologico metta a rischio la possibilità stessa della conservazione della vita, almeno di quella umana. Questo tipo di urgenza non era qualcosa che la modernità abbia mai avvertito in modo tanto radicale e nemmeno Nietzsche, che pure si affaccia su un tempo nuovo, aveva del tutto sentito arrivare.

La crisi climatica non è che l'esempio più eclatante di questa condizione; essa mette a rischio l'equilibrio di ecosistemi e la stessa possibilità di vita della specie umana, e del resto l'urgenza principale che ha indotto Jonas alla formulazione del suo principio di precauzione non riguardava tanto o solo l'ambiente, quanto piuttosto la possibilità di modificare profondamente il vivente intervenendo sulla genetica e modificandola⁷. Oggi sappiamo che l'ambiente e l'aria sono beni comuni, sono cioè beni che devono poter essere accessibili all'umanità tutta, poiché costituiscono condizioni necessarie alla vita; tuttavia, sappiamo anche che gran parte delle risorse utilizzate per soddisfare i bisogni degli individui presenti non saranno più disponibili per quelli futuri, a meno di non trovare i modi per ripristinarle. Abbiamo anche visto come sia gli antenati sia le generazioni future, in particolare i non nati, sono entità fantasmatiche; tuttavia, è evidente come non ci relazioniamo allo stesso modo con queste due entità e proprio qui sta il punto interessante. I futuri non sono nulla né sono mai stati, per questo, a differenza di quanto avviene con coloro i quali hanno avuto a che fare con noi o con la nostra storia, *sentiamo* di non dover loro nulla. In questo senso, perciò la relazione

⁷ F. Corvino – T. Andina, *Global Climate Justice*.

con il futuro elude il rapporto debitore creditore: anche nel caso si sottragga qualcosa al futuro, ovvero a coloro i quali nasceranno, essi non sono lì a poter esigere quel credito.

Il debito verso gli antenati è irrisarcibile perché si tratta di entità fantasmatiche che non potranno mai riconoscerne l'estinzione: in altre parole, devono essere i figli ad emanciparsi dai padri e dalle madri, senza aspettare di essere sciolti per sempre da questi legami. I non nati, a differenza degli antenati, non sono mai stati; dunque, in un senso, non sentiamo di dover loro qualcosa poiché per noi non hanno mai fatto nulla. Questo, almeno all'apparenza.

Se i futuri non hanno mai fatto nulla per noi, la forma di rapporto individuata da Nietzsche, ovvero il rapporto creditore-debitore, non è il legame che vale in questa specifica modalità di relazione. Tuttavia, crediamo che la risoluzione di questo problema debba partire dall'assunzione opposta, ovvero dal riconoscimento che i futuri fanno *costantemente* qualcosa per noi: a questi, in effetti, dobbiamo la stessa possibilità di vita che dobbiamo agli antenati, solamente che i secondi costituiscono il fondamento sul quale è poggiato il "mondo" di cui facciamo parte, i primi l'orizzonte di senso verso cui tendiamo. È perché nutriamo una ragionevole certezza del fatto che le generazioni future nasceranno che contraiamo debiti che potranno essere ripagati da altri oltre che da noi, che lavoriamo al progresso della scienza in modo da trovare una cura per le malattie, oppure che regoliamo i nostri sforzi per abbassare il livello di CO_2 nella atmosfera. In altre parole, il fatto che le generazioni future, secondo una ragionevole certezza esisteranno, apre precisamente quel futuro che ci dà modo di agire anche a nostro vantaggio (contrarre un debito), o di godere di una prospettiva ampia per progettare la nostra vita (quella individuale e quella della comunità a cui apparteniamo). In questo senso, le generazioni future rendono possibile la nostra protensione nel tempo in modo tale che tanto più sono future tanto più questa protensione è accentuata e il nostro orizzonte diventa ampio.

I presenti godono senza dubbio delle possibilità che dipendono dalla possibilità di avere un futuro e d'altra parte, qualora portassero in essere vincoli inaggirabili, potrebbero porre i futuri in condizioni di grandi difficoltà. Questo accade perché il presente gode di un indubitabile vantaggio sul futuro, simile a quello goduto dalla realtà sulla possibilità. E però – è sempre utile ricordarlo – la realtà senza la possibilità finisce per essere schiacciata sulla necessità.

4. *Azioni transgenerazionali, ovvero azioni che consentono protensione verso il futuro*

Ricapitoliamo dunque il punto. Il modello di azione a cui Nietzsche si riferisce quando parla dell'animale capace di promettere è chiaro: si tratta di una azione differita, che può essere spiegata come capacità di agire e, allo stesso tempo, di sospendere l'azione, per riprenderla nel momento più opportuno sulla base della memoria della volontà. Nell'ambito di questa classe particolare di azioni, che definiamo comunemente promesse, ciò che può variare considerevolmente è il tipo di protensione verso il futuro richiesta dall'azione: potrebbe, infatti, trattarsi di una protensione più o meno lunga. Questo fatto permette l'elaborazione di diversi scenari possibili. Il primo, quello che Nietzsche ha in mente, è di breve termine: possiamo promettere che se ci viene dato qualcosa di cui abbiamo bisogno ora, lo restituiremo appena potremo, attivando quel modello di azione che egli classifica come modello "creditore-debitore" e che, come sappiamo, abbisogna di memoria, volontà e di un sistema normativo esterno al soggetto affinché venga effettivamente adottato su larga scala.

Che la promessa debba regolare una temporalità di breve, al limite, di medio termine era del resto convinzione anche di Hobbes che esplicitamente, nel *De Cive*, sostiene l'impossibilità di una promessa che venga trasferita sul futuro: "Le parole con cui si manifesta la volontà di rinunciare a un diritto o di trasferirlo, se non vi sono altri mezzi che la parola, devono riferirsi al presente o al passato. Se sono al futuro non avviene alcun trasferimento. Infatti, chi dice, per esempio, al futuro: "domani darò" dimostra apertamente di non avere ancora dato nulla. Per tutt'oggi, dunque, il diritto resta fermo, e resterà tale anche domani, se frattempo il promittente non avrà dato quello che deve dare"⁸.

La realtà sociale così come la conosciamo ha tuttavia fatto emergere azioni la cui complessità è tale da rendere necessaria una temporalità più ampia di quella a cui pensavano tanto Hobbes quanto Nietzsche: azioni estese nel tempo e di carattere cooperativo, che vengono attuate da soggetti presenti e assenti e che spesso si rivelano a vantaggio dei presenti. In casi come questo abbiamo allora a che fare con un modello agentivo nel quale la struttura diacronica diventa un elemento fondamentale. Definiremo queste azioni "transgenerazionali"⁹. Sicché, le azioni transgenerazionali sono quelle azioni

⁸ Th. Hobbes, *De cive*, II, § 6.

⁹ Per una spiegazione più dettagliata mi permetto di rimandare a T. Andina, *Transgenerazionalità*.

che per essere esercitate richiedono la collaborazione di diversi soggetti che agiscono in modo coordinato e in momenti temporali non coincidenti. Si tratta di azioni per le quali è necessaria una forma di collaborazione che presenta almeno due caratteristiche salienti: è asimmetrica e implica che i soggetti che collaborano all'azione si trovino in condizioni euristiche differenti.

In questo quadro, alcuni soggetti, ovvero coloro i quali iniziano l'azione, assumono sia l'intenzione di agire sia la responsabilità dell'azione, mentre altri coopereranno allo svolgimento della stessa perché condividono le ragioni che hanno mosso all'azione o perché sono o si sentono, in qualche modo, obbligati. Nel caso di questo secondo gruppo di soggetti, l'intenzionalità che indirizza l'azione riveste un peso effettivamente secondario poiché la necessità di cooperare risulta fortemente determinata da condizioni esterne. Il che significa che, in genere, esistono ragioni esterne forti o almeno robuste che spingono ad agire, quale che sia la volontà dei soggetti coinvolti.

Secondo ciò che ha opportunamente osservato Arendt in *The Human Condition*, la possibilità delle azioni transgenerazionali, e della loro effettiva proiezione nel futuro, risulta di fatto garantita dalla nascita: è proprio perché (e fino a che) la nascita è possibile che le generazioni presenti possono fare ciò che fanno sia in termini di vantaggi per l'immediato, sia in termini di un futuro possibile¹⁰.

In altre parole, noi dobbiamo alle generazioni future una parte delle possibilità che strutturano il presente. Si tratta in buona sostanza, di una forma particolare del rapporto "debitore-creditore" che è informato secondo una logica diacronica, piuttosto che sincronica: infatti promettiamo che i nostri debiti verranno rimessi non da noi, ma da chi non esiste ancora. Questo significa, anzitutto, che non saranno coloro i quali hanno contratto le promesse a dover esercitare la memoria per differire l'azione; saranno altri, a cui abbiamo trasferito le nostre promesse, a doverlo fare, circostanza che sarebbe suonata particolarmente ironica anche alle orecchie di Nietzsche.

Il fatto che le azioni transgenerazionali siano promesse che differiscono non solo l'azione, ma anche l'attore della promessa consegnando di fatto la responsabilità dell'azione, parzialmente o in toto, ad altri, fa una grande differenza. Una delle caratteristiche definitorie dell'atto del promettere o, se si preferisce, dell'oggetto promessa, consiste, in effetti, nella presa in carico del contenuto della promessa da parte del promittente. Egli, infatti, determina la

¹⁰ J. Thomposon, *Intergenerational Justice*; A. De Shalit, *Why Posterity Matters*.

sua volontà verso un contenuto specifico e verso una specifica serie di azioni atte a realizzare quel contenuto.

La forma standard della promessa, come si ricorderà, è stata efficacemente individuata e descritta da Adolf Reinach nei *I fondamenti a priori del diritto civile* (1913)¹¹. In questo lavoro, Reinach ripropone di fatto il modello nietzschiano. Secondo il filosofo tedesco obbligazioni e pretese costituiscono il correlato ontologico dell'azione del promettere, qualora l'atto del promettere sia eseguito in modo efficace. In altre parole, qualora io decida di portare in essere l'oggetto promessa promettendo, per esempio, a un mio studente di discutere insieme l'indomani di giustizia intergenerazionale, con questo atto porto contestualmente in essere la sua pretesa a che io effettivamente mi ritrovi con lui a discutere e il mio obbligo a farlo. Dunque, lo schema è il seguente: se io ti prometto p , e se tale promessa è eseguita in modo corretto, allora quest'atto porta all'esistenza due entità individuali, ovvero la pretesa di p , e, d'altro canto, la mia obbligazione a p .

D'altro canto, la promessa, nel contesto delle azioni transgenerazionali, sembra mostrare una struttura differente: in questo caso il contenuto dell'impegno, per la realizzazione del quale sono richieste azioni specifiche, viene assunto da alcuni soggetti per essere poi, in tutto o in parte, finalizzato da soggetti differenti. L'esempio classico è quello del debito pubblico: diversamente da quanto accade nel caso del debito privato che, nella maggior parte delle circostanze, rimane legato alla persona che lo ha sottoscritto, il debito pubblico è per lo più legato al corpo politico, ovvero allo Stato e alle istituzioni che lo hanno contratto nel corso del tempo. Lo schema classico descritto da Nietzsche sotto il profilo genealogico, e da Reinach sotto il profilo ontologico e logico, diventa allora il seguente: se io ti prometto p , e se tale promessa è eseguita in modo corretto, allora quest'atto porta all'esistenza due entità individuali ovvero la pretesa di p e, d'altro canto, l'obbligazione dell'intero corpo politico, ovvero di coloro i quali verranno dopo di me, a p . La forma di promessa utilizzata nell'ambito delle azioni transgenerazionali mostra la caratteristica peculiare di trasferire a un futuro non prossimo la realizzazione di parte del contenuto della promessa. In altre parole, il debito verrà parzialmente ripagato in un tempo in cui coloro i quali l'hanno contratto, probabilmente, non saranno più nella posizione di saldarlo. La relazione tra il promittente e il suo debito è allora di un tipo specifico: si tratta di un debito la cui estin-

¹¹ A. Reinach, *Die Apriorischen Grundlagen Des Bürgerlichen Rechtes*.

zione dipende, almeno in parte, da persone diverse da coloro i quali l'hanno contratto. Un caso, per intenderci, nel quale non è la volontà che impegna sé stessa a compiere una azione differita — come spiega Nietzsche nel secondo libro della *Genealogia* e ancor più finemente Reinach nei suoi lavori di ontologia sociale — ma un soggetto che delega ad altri soggetti di compiere qualcosa che questi non hanno esplicitamente scelto. In questo contesto, la domanda diventa perciò la seguente: delegare individui futuri, ovvero impegnare la loro volontà a compiere qualcosa che non è stato promesso da loro, è un tipo di atto sociale che possa essere rubricato sotto il concetto di promessa? E, soprattutto, è un tipo di atto sociale che può essere fondato e giustificato?

Per rispondere a questa domanda è utile ricorrere all'argomento nietzschiano che concerne la capacità di dimenticare e di ricordare. Proviamo a riassumerlo. Come sappiamo Nietzsche riteneva che tra le due capacità menzionate quella più utile, almeno allorché ci riferiamo alla sopravvivenza individuale, sia la dimenticanza. Saper dimenticare, poter dimenticare, è utile per liberare corpo e mente dalle tossine accumulate nell'esperienza; d'altro canto, un potenziamento della memoria ha nel tempo conseguito l'effetto opposto proprio perché la memoria fissa il contenuto dell'esperienza impedendo al corpo e alla mente di liberarsi da ciò che è tossico e di lasciare spazio al nuovo. Ora, è triviale ricordare che la memoria è utilissima al progresso della specie umana poiché consente un accumulo virtuoso di quanto abbiamo imparato e compreso, evitandoci così di ricominciare, a ogni generazione, daccapo. Il punto per Nietzsche è però diverso: la sua intuizione riguarda il fatto che per conservare una salute buona, sia necessario liberarsi dai fattori che appesantiscono l'esperienza e dunque l'esistenza, rimanendo legati a una dimensione temporale di breve termine. L'avvento della socialità diffusa e istituzionalizzata ha d'altra parte consigliato di potenziare la seconda capacità, la memoria, a scapito della prima, poiché senza supporti che a vario tipo funzionano come delle mnemotecniche non è possibile tessere relazioni di scambio profittevoli. Sicché, come la capacità di dimenticare è stata indebolita perché, dal punto di vista adattativo, la memoria si è dimostrata più vantaggiosa, così è possibile ipotizzare che la nostra specie tenti di risolvere problemi analoghi che ancora riguardano la sopravvivenza biologica o sociale, elaborando artifici tecnologici oppure ampliando la gamma degli oggetti sociali a sua disposizione, per esempio attraverso l'introduzione di nuovi tipi di promesse.

In buona sostanza, come è stato necessario sviluppare un dispositivo che ha reso l'essere umano capace di promettere, così sembra parimenti necessario ideare un dispositivo che gli consenta di estendere la propria volontà

per un tempo più prolungato rispetto a quello che normalmente è richiesto nell'ambito delle relazioni sincroniche, potenziando la disposizione umana, che agli occhi di Nietzsche è piuttosto tardiva, alla responsabilità.

Vale la pena di sottolineare un punto: descrivendo la capacità dell'anima umano di promettere, ovvero di assumere questa sorta di seconda natura che lo stabilizza e lo rende affidabile e, tutto sommato, prevedibile, Nietzsche menziona in numerosi passaggi l'educazione, che nel suo linguaggio diventa "allevamento". L'animale viene allevato e diventa umano, cioè capace di promessa, attraverso l'impiego di strategie e di strumenti invasivi come, appunto, quelli offerti dall'educazione: per mezzo di essa i giovani umani imparano a prendere le distanze dai loro bisogni, a orientarli e a differirli in funzione di uno scopo. Quando a tutto ciò viene affiancato un sistema normativo riconosciuto collettivamente ed efficiente l'obiettivo, che consiste nel rendere l'umano capace di prevedibilità, è raggiunto con grande incisività. In questo senso l'educazione è, insieme, azione transgenerazionale e strumento della transgenerazionalità, dunque, in definitiva, uno degli strumenti più potenti di cui l'essere umano disponga per esercitarsi a differire l'azione.

Come sappiamo, Nietzsche nutriva dubbi relativamente al fatto che questa sorta di "educazione a prendersi carico" delle promesse che facciamo sia in ogni circostanza un buon atteggiamento. Le sue critiche riguardano per lo più il "peso" della promessa: rimanere fedeli agli impegni che si sono assunti più rivelarsi estremamente oneroso in termini di vitalità e di dispendio energetico. Non solo. Esiste, come abbiamo già anticipato, una forma di debito che rischia di essere irrisarcibile e che dunque, in questa forma, non può che intossicare, in senso letterale, chi ne è caricato. Si tratta del debito che abbiamo verso chi ci ha dato la vita, il debito verso gli antenati. Questa idea è ripresa in altra forma nelle *Considerazioni inattuali* dove emerge ed è sviluppata sul piano storico¹²: il peso della storia, che è il peso di un lascito di idee, di pratiche e di cultura, in buona sostanza, un lascito che s'incarna in una visione del mondo impegna ciascuno e tutti alla sua accettazione ed eventualmente alla trasformazione. In altre parole, entrare in una società significa entrare in un "mondo" e fare i conti con i valori di riferimento di quel mondo che ci vengono consegnati, almeno in parte, da quegli stessi che ci hanno dato la vita. Nietzsche che, come è noto, valuta sopra ogni cosa la capacità individuale di darsi uno stile, mentre perciò da un lato coglie i vantaggi dell'entrare a fare parte di una condizione

¹² F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*.

sociale strutturata, dall'altro avverte con eguale sospetto i limiti alla libertà individuale che in misura eguale e contraria derivano da questa scelta di socialità. In altre parole, diventare animali sociali coincide con il percorso che porta alla formazione della coscienza e alla assunzione di progressivi gradi di responsabilità.

il rapporto di diritto privato tra il debitore e il suo creditore, di cui già a lungo si è discusso, è stato ancora una volta interpretato [...] all'interno di un rapporto in cui esso risulta per noi moderni forse del tutto incomprensibile: del rapporto, cioè, intercorrente tra i *contemporanei* e i loro *progenitori*. Nell'ambito dell'originaria comunità di stirpi – parliamo dei primordi – la generazione vivente riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti di quella più antica, fondatrice della stirpe [...]. Domina qui la persuasione che la specie unicamente *sussiste* grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati – e che questi devono essere *ripagati* loro con sacrifici e opere: si riconosce, quindi, un *debito* che continua a crescere costantemente per il fatto che questi avi, perpetuando la loro esistenza come spiriti possenti non cessano di assicurare alla specie nuovi vantaggi e prestiti da parte della loro forza¹³.

In queste pagine Nietzsche sottolinea la relazione psicologicamente e materialmente debitoria verso il passato e i nostri progenitori, a cui dobbiamo, per analogia od opposizione, quello che siamo. Ciò che le azioni transgenerazionali mostrano è che una relazione analoga esiste anche verso il futuro. Riteniamo che questo sia vero per almeno due ragioni: in primo luogo perché le generazioni future conferiscono profondità e protensione alla nostra temporalità. Questo significa che ci permettono di elaborare una dimensione psicologica nella quale possiamo disporre di una teleologia, possiamo cioè direzionare il nostro agire e protenderci per orientare, insieme alle nostre azioni, quelle di coloro i quali verranno dopo di noi. È perché esisterà qualcuno dopo di noi che ci serviamo di testamenti, di archivi e di biblioteche ed è perché potrà servire anche a chi vivrà dopo di noi che intere comunità di scienziati lavorano per decenni per individuare la cura di malattie terribili. È perché ci sarà un futuro dopo di loro che artisti, filosofi, poeti, donne e uomini che fanno politica, ma anche, madri e padri, s'impegnano a coltivare la memoria che passeranno gli uni ai figli e gli altri ai posteri. Tutto ciò costituisce una componente decisiva del modo umano di abitare il mondo e sarebbe molto difficile vivere se non potessimo accedere concretamente al futuro contribuendo ad orientarlo. Questa disposizione è ciò che di fatto mantiene viva la speranza. È quanto in effetti nota Spinoza: “Quando consideriamo una cosa futura come buona e possibile, la mente acquista questo stato d'animo che

¹³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. pp. 288-289.

chiamiamo speranza e che non è altra cosa che una specie di gioia alla quale è mescolata un po' di tristezza"¹⁴. Se non avessimo speranza di cose buone e possibili cadrebbero molte delle ragioni all'azione. Il solo fatto, dunque, che potrà esistere una umanità futura ci fornisce un ideale regolativo che rende possibile l'azione e contribuisce a connotarla positivamente sotto il profilo emozionale. È importante sottolineare che l'idea di umanità futura riempie il futuro rendendolo concreto e, dunque, gli conferisce un significato che per noi ha carattere motivazionale.

Esiste, poi, un'altra ragione che motiva il vincolo che ci lega alla umanità futura: essa con il suo carattere di possibilità ci permette, in effetti, di realizzare concretamente quella parte dei nostri interessi che ha una certa e concreta proiezione nel futuro. Nutriamo perciò un interesse concreto verso il futuro: esso è fondamentale per il nostro benessere psicologico e per la concretizzazione di alcuni dei nostri interessi pratici, soprattutto nei casi – e sono molti – nei quali questi interessi emergono da pratiche cooperative protratte nel tempo.

Torniamo all'esempio del debito pubblico sottoscritto da una comunità in un certo momento storico e in vista di uno scopo. Poiché il debito, in particolare quello contratto con creditori esterni allo Stato, in genere richiede un certo tempo per essere ripagato, è verosimile che esso sia in parte, magari minima, rifuso da coloro i quali lo hanno sottoscritto e in parte da quella umanità futura che condivide l'appartenenza a un certo territorio politico, ma in un tempo diverso. Come dicevamo, la promessa di ripagare il debito porta in essere l'obbligo (a ripagarlo) e la pretesa a essere ripagati. La relazione creditore debitore è dunque contrassegnata dall'obbligatorietà; in altre parole, potremmo recidere l'obbligo soltanto a costi molto alti, Nietzsche direbbe a costi tali da comprendere la possibilità di mettere a rischio la vita. A un rischio simile, qualora nelle nostre azioni si preveda la collaborazione necessaria delle future generazioni, come è il caso delle azioni transgenerazionali, esponiamo anche i non nati, poiché pretesa e obbligo rimangono validi, in cambio del beneficio (per esempio monetario) che abbiamo ricevuto. Nel caso delle azioni transgenerazionali, perciò, possiamo ragionevolmente sostenere che pretesa e obbligo rimangono in essere fin tanto che esiste il corpo politico che agisce in continuità con quelle azioni e fino a che esiste il mondo nel quale si attua; ovvero, sino a che esiste quella capitalizzazione culturale e materiale che consente a ciascun individuo di entrare in un contesto sociale e politico nel

¹⁴ B. Spinoza, *Breve trattato*, II, cap. 9 § 3.

quale elabora la propria identità. Il mondo in questo senso precede e succede agli individui. Rispetto alla promessa tradizionale, allora, la promessa che deriva dalle azioni transgenerazionali prevede alcune significative differenze: la prima riguarda il promittente che nel corso del tempo cambia; il che significa che dobbiamo prevedere un cambiamento del soggetto, o dei soggetti, a cui tocca esercitare la volontà differendo le azioni. La seconda è una possibile variazione del promissario che può ricevere la pretesa che è venuta in essere con la promessa transgenerazionale.

Tuttavia, alcuni elementi rimangono costanti. Ciò che permane costante, ad esempio, sono obbligo e pretesa da un lato, così come la struttura del mondo in cui esse valgono, dall'altro. Inoltre, nella promessa transgenerazionale la responsabilità degli agenti che formulano la promessa diventa particolarmente rilevante poiché non può che prendersi carico delle condizioni, materiali, culturali e valoriali, del mondo che permetterà la vita degli individui futuri, coloro i quali entreranno nella cooperazione transgenerazionale. È dunque la nostra necessità di protensione nel futuro che richiede, necessariamente, di assumere responsabilità transgenerazionale verso il mondo e gli individui futuri.

Bibliografia

- J. Austin, *How To Do Things With Words. The William James Lectures*, Oxford, 1962.
T. Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma, 2020.
F. Corvino – T. Andina, *Global Climate Justice: Theory and Practice*, E-International Relations, 2023.
M. Gilbert, *On Social Facts*, London-New York, 1989.
M. Gilbert, *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, 1996.
M. Gilbert, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford, 2015.
Th. Hobbes, *De cive*, Oxford, 1983 (1^a ed. 1642).
F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Milano, 1972 (11^a ed. 1873-1876).
F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, 1984 (1^a ed. 1887).
A. Reinach, *Die Apriorischen Grundlagen Des Bürgerlichen*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 1, 1913, pp. 685-847.
J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, 1995.
J. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford, 2010.
B. Spinoza, *Breve trattato*, Milano, 2014 (1^a ed. 1661).
J. Thompson, *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*, London- New York, 2009.
G. Vico, *La scienza nuova*, Napoli, 2004 (1^a ed. 1744).

Il libero arbitrio è veramente un'illusione?

di Mario De Caro

A proposito del libero arbitrio, il famoso psicologo Paul Bloom ha scritto che «secondo la maggior parte degli scienziati e dei filosofi, si tratta di un'illusione¹». In effetti, la lista di quanti hanno espresso questa opinione è lunga e piuttosto impressionante per l'autorevolezza di chi vi compare. Tra gli scienziati che oggi negano il libero arbitrio figurano infatti Chris Frith, Steven Pinker, Wolf Singer, Michael Gazzaniga, Stephen Hawking, Jerry Coyne, Richard Dawkins, John-Dylan Haynes, Patrick Haggard, Lawrence Krauss, Robert Sapolsky, Joshua Greene e Jonathan Cohen. Tra i filosofi si possono menzionare Thomas Metzinger, Derk Pereboom, Galen Strawson, Saul Smilansky, Gregg Caruso, Paul Churchland e Patricia Churchland. Di fronte a cotanta schiera, può in effetti venire la tentazione di alzare le mani e concedere che, sì, per quanto radicata, l'idea del libero arbitrio è ingiustificata, probabilmente falsa e magari anche contraddittoria. Però, prima di gettare la spugna, forse vale la pena di valutare le argomentazioni che sostengono la tesi dell'illusorietà del libero arbitrio non sia nulla più di un'illusione.

In primo luogo, sullo sfondo della campagna contro il libero arbitrio degli autorevoli pensatori sopra citati c'è spesso l'assunzione, alquanto controversa ma considerata ovvia, secondo cui sarebbe oramai chiaro che questo tema è in realtà di competenza degli scienziati. Anzi, questa tesi si applica a tutte le grandi questioni attorno cui per secoli, anzi per millenni, i filosofi si sono inutilmente affannati. Così, per esempio, ha scritto Dawkins: «le domande più profonde e universali riguardo all'esistenza e al significato della vita sono questioni scientifiche che dovrebbero essere trattate in modo appropriato nelle classi di scienze»².

¹ P. Bloom, *Free Will Does Not Exist. So What.*

² R. Dawkins, *The Independent*, September 1993, citato da D. Macarthur, *Quinean Naturalism in Question*, p. 5.

La filosofia, insomma, non avrebbe (o non avrebbe più) oggetti di studio specifici, visto che quelli assegnatogli dalla tradizione sarebbero ormai appannaggio delle scienze. In una prospettiva altrettanto radicale, Stephen Hawking ha sostenuto, in un libro dal molto ambizioso titolo di *Grand Design* (scritto insieme a Leonard Mlodinow), che ormai la filosofia è morta, perché i filosofi non hanno saputo tenersi al pari con i progressi della scienza, in particolare della fisica³. Infine il celebre fisico Freeman Dyson ha vergato un necrologio della filosofia quasi irridente:

Rispetto ai giganti del passato, [i filosofi] sono un triste gruppo di nani. Pensano pensieri profondi e tengono conferenze erudite rivolte a un pubblico accademico, ma quasi nessuno nel mondo esterno li ascolta. Sono storicamente insignificanti. Verso la fine del XIX secolo, i filosofi sono scomparsi dalla vita pubblica. Come lo *Snark* della poesia di Lewis Carroll, sono scomparsi improvvisamente e silenziosamente. Per quanto riguarda il grande pubblico, i filosofi sono diventati invisibili⁴.

L'idea sottostante a tutti questi proclami, dunque, è che le domande della filosofia (almeno quelle che hanno senso) sono ormai di pertinenza della scienza, mentre la filosofia medesima è ormai diventata una mera reliquia del passato. Anche rispetto alla questione del libero arbitrio questa posizione si sta ormai facendo strada. Per esempio, nel suo *Determined. A Science of Life without Free Will*, recente e fortunatissimo best-seller del biologo Robert Sapolsky, si può leggere: “Questo libro... tratta tanto della scienza che mostra perché non esiste il libero arbitrio quanto della scienza che indaga come dovremmo vivere una volta che avremo accettato questo fatto”⁵. Insomma, la questione del libero arbitrio è di pertinenza della scienza, che ne ha dimostrato l'illusorietà: punto e basta.

Ma è veramente così? È proprio vero, insomma, che le questioni che la tradizione culturale occidentale ha considerato di pertinenza della filosofia, e quella del libero arbitrio in particolare, possono e debbono essere riconosciute come questioni esclusivamente scientifiche? E quant'è fondata la tesi secondo cui l'illusorietà del libero arbitrio sarebbe stata scientificamente dimostrata?

In un'acuta recensione del libro di Hawking e Mlodinow sopra citato, Tim Crane ha mostrato, con feroce acribia, che la pretesa degli scienziati di affrontare le questioni filosofiche in piena autonomia è fallimentare. A proposito di *Grand Design*, Crane scrive che

³ S. Hawking – L. Mlodinow, *The Grand Design*.

⁴ F. Dyson, *What Can you Really know? An Existential Detective Story*, p. 19.

⁵ R. Sapolsky, *Determined: A Science of Life Without Free Will*.

contiene un gran numero di argomentazioni in favore di una determinata metafisica (ossia una teoria della realtà) e di una determinata filosofia della scienza. [Una delle tesi del libro è] che la filosofia è morta perché “non si è tenuta al passo con i moderni sviluppi della scienza”, particolarmente della fisica. Sfortunatamente, però, buona parte delle argomentazioni filosofiche sviluppate in questo libro sono di qualità molto bassa e mostrano una sorprendente mancanza di riflessione rispetto alla complessità di ciò che viene affermato⁶.

Venendo poi nello specifico della questione del libero arbitrio, John Martin Fischer ha risposto acutamente alla pretesa di Sapolsky di trattare tale questione – insieme con tutte le altre questioni che ne conseguono per le nostre vite – come se fosse materia di esclusiva pertinenza della scienza:

In realtà queste non sembrano questioni scientifiche. La scienza, ovviamente, è rilevante; ma questo non fa del libero arbitrio una questione scientifica. Si noti che la schiavitù è senza dubbio moralmente sbagliata. I fatti empirici sulla schiavitù sono rilevanti, ma questo non rende la questione della giustificabilità morale della schiavitù una questione scientifica. Il modo in cui dovremmo regolare i nostri atteggiamenti e comportamenti alla luce della credenza nel determinismo, se dovessimo accettare tale credenza, non è affatto una questione scientifica⁷.

Un aspetto, in particolare, va sottolineato. Una discussione seria sul problema del libero arbitrio (ma lo stesso vale anche per tutte le altre grandi questioni filosofiche, dal problema della coscienza a quello mente-corpo, dal problema dell'identità personale a quello del senso della vita) non può nemmeno iniziare senza una preliminare analisi concettuale che offra una definizione corretta o almeno un adeguato inquadramento dei concetti e delle opzioni teoriche implicate. E, data l'astrattezza e la complessità del problema del libero arbitrio e il suo intrinseco riferimento a categorie normative, sarebbe ingenuo pensare che in questo senso basti offrire, come spesso accade in scienza, una definizione operativa dei concetti implicati. Definire o almeno inquadrare adeguatamente il concetto di libero arbitrio, e quelli collegati, è in realtà parte del problema generale ed è impresa dal carattere eminentemente filosofico – il che non vuol dire che non possa essere affrontata anche da non-filosofi, scienziati inclusi. Quel che conta è che il tipo di lavoro richiesto non è di carattere scientifico ma concettuale.

Oggi, invece, è convinzione comune che quando il problema del libero arbitrio viene discusso in sede scientifica, esso venga presentato come se, grazie a questa o quella acquisizione empirica, la questione fosse stata praticamente risolta. Secondo una argomentazione spesso ripetuta, per esempio, l'illusorie-

⁶ T. Crane, *Philosophy, Science and the Value of Understanding*.

⁷ J. M. Fischer, recensione a R. Sapolsky, *Determined: A Science of Life Without Free Will*.

tà del libero arbitrio si dimostrerebbe considerando il fatto che, negli ambiti rilevanti per l'agire umano, la scienza ha dimostrato la correttezza del determinismo (ossia della tesi che tutti gli eventi, azioni umane incluse, sono determinati da cause sufficienti, secondo le leggi di natura). In questa luce, la tesi deterministica viene declinata, a seconda dei casi, facendo riferimento alla fisica macroscopica (relatività generale), alla genetica, alle neuroscienze o anche alla psicologia sociale: e ciò proverebbe, *ipso facto*, che il libero arbitrio è nulla più di un'illusione.

Vediamo qualche esempio di questo atteggiamento. Lawrence Krauss, per esempio, si esprime così: «Come fisico, io non penso che il libero arbitrio sia reale... C'è un livello in cui l'universo è deterministico⁸». E Sam Harris scrive:

Il libero arbitrio è un'illusione. Semplicemente, non siamo noi a generare la nostra volontà. La nostra volontà non è frutto della nostra volontà. I pensieri e le intenzioni emergono da cause di fondo di cui noi non siamo consapevoli e sulle quali non esercitiamo alcun controllo cosciente. Noi non abbiamo la libertà che pensiamo di avere⁹.

Analogamente, per Michael Gazzaniga l'idea del libero arbitrio è analoga, per solidità, alla teoria della Terra piatta, anche se è molto più diffusa. Alla fine, comunque, secondo Gazzaniga riusciremo ad abbandonare quest'idea ormai screditata, accettando il fatto che noi non siamo altro che un tipo speciale di macchina – una macchina deterministica, appunto¹⁰. Robert Sapolsky, da biologo, pone la questione nei termini della sua disciplina. A suo dire, noi siamo biologicamente determinati in tutto ciò che facciamo:

Gli studi dimostrano che se si è seduti in una stanza con un odore terribile, le persone diventano socialmente più conservatrici. In parte ciò ha a che fare con la genetica: Qual è la composizione dei loro recettori olfattivi? Con l'infanzia: Quale condizionamento hanno avuto nei confronti di particolari odori? Tutto ciò influisce sul risultato¹¹.

(Un approccio olfattivo al libero arbitrio, verrebbe da dire). Paul Bloom, infine, aggiunge un tassello a questo genere di argomentazione. Noi probabilmente siamo interamente determinati in tutti i nostri comportamenti, dunque il libero arbitrio è impossibile; ma se anche a livello macroscopico ci fosse qualche effetto rilevante dell'indeterminismo quantistico, ciò non aiuterebbe affatto la causa del libero arbitrio:

⁸ Cit. in S. Seckel, *Enlightenment and reason make the world a better place*.

⁹ S. Harris, *Free Will*, p. 5.

¹⁰ M. Gazzaniga, *Who's in Charge: Free Will and the Science of the Brain*.

¹¹ R. Sapolsky, intervistato da H. Reese, *New York Times*.

Le nostre azioni sono letteralmente predestinate: determinate dalle leggi della fisica, dallo stato dell'universo, molto prima della nostra nascita, e, forse, da eventi casuali a livello quantistico. Noi non abbiamo scelto nulla di tutto ciò: dunque il libero arbitrio non esiste¹².

Questo genere di argomentazione è assai meno solido di quello che potrebbe sembrare. Iniziamo dal riferimento all'indeterminismo che si ritrova nella citazione di Bloom appena riportata. Il suo obiettivo sono le teorie che radicano il libero arbitrio nel puro indeterminismo. In questa linea critica si colloca anche Patricia Churchland (che torna anche sull'analogia con la teoria della Terra piatta, evidentemente un hit tra i critici del libero arbitrio):

Una rigida tradizione filosofica sostiene che nessuna scelta è libera se non è priva di cause, cioè se la "volontà" non viene esercitata indipendentemente da tutte le influenze causali, in un vuoto causale. Una filosofia dedicata alla scelta non causata è tanto irrealistica quanto una filosofia dedicata alla Terra piatta.

L'idea, insomma, è che dal mero indeterminismo non possa discendere la libertà. Tuttavia, questa osservazione è ben presente nella tradizione filosofica da lungo tempo. Già Hume, per esempio, argomentava che l'unica cosa che può discendere dall'indeterminazione è il caso – e il caso è l'opposto della libertà. Il punto fondamentale, però, è che oggi nessun serio difensore del libero arbitrio sostiene una tesi del genere. Ci sono, è vero, autori che ritengono che l'indeterminismo sia condizione necessaria del libero arbitrio (sono i cosiddetti "libertari"); ma nessuno ritiene che esso ne sia anche condizione sufficiente. Alcuni (come Robert Kane¹³ e Mark Balaguer¹⁴) ritengono che la nozione cruciale in gioco per il libero arbitrio non sia quella di puro indeterminismo ma quella di causazione probabilistica; altri (come Carl Ginet¹⁵), riprendendo un'intuizione di Wittgenstein, insistono sul fatto che il libero arbitrio vada interpretato come la capacità di *fare* da parte degli agenti razionali piuttosto che come una capacità causale; altri ancora (come Tim O'Connor¹⁶) elaborano complesse teorie di *agent causation* che, riprendendo la celebre teoria di Thomas Reid, attribuiscono agli esseri umani una capacità causale diversa dalla normale causalità tra eventi: ossia la capacità di dare inizio intenzionalmente a nuove catene causali essendo causalmente *inclinati* dal proprio passato ma senza esserne determi-

¹² *Ibid.*

¹³ R. Kane, *The Significance of Free Will*.

¹⁴ M. Balaguer, *Free will as an open scientific problem*.

¹⁵ C. Ginet, *On Action*.

¹⁶ T. O'Connor, *Persons and causes: the metaphysics of free will*; Id., *Agent-causal power*, pp. 189-214; E. J. Lowe, *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*.

nati. Insomma, come si dice, l'argomentazione di Bloom e Churchland attacca uno *strawman*, dato che oggi nessuno difende la teoria che loro criticano.

Secondo punto. Sullo sfondo di tutte le teorie scientifiche che criticano il libero arbitrio c'è l'assunzione che, se si dimostra il libero arbitrio, in realtà la questione è risolta perché il libero arbitrio è *ovviamente* incompatibile con il determinismo¹⁷. Per dare forza a questa tesi, Sapolsky – che come abbiamo visto prima, si esprime contro la possibilità che il libero arbitrio sia incompatibile con l'indeterminismo – scrive che l'unica possibilità per il libero arbitrio sarebbe che nel cervello ci fossero attivazione neurali non causate ma in grado di causare comportamenti:

[Per stabilire il libero arbitrio], mostratemi un neurone che causi senza essere causato... Mostratemi un neurone (o un cervello) in cui generazione di un comportamento sia indipendente dalla somma del suo passato biologico e, ai fini di questo libro, avrete dimostrato il libero arbitrio¹⁸.

Naturalmente, come detto prima, per Bloom la possibilità di radicare il libero sull'indeterminismo è una chimera. Ma ovviamente, per lui e per tutti gli altri che argomentano contro il libero arbitrio dal punto di vista scientifico, non si dà nemmeno la possibilità di radicare il libero arbitrio sul determinismo – perché anche ciò è in realtà ovviamente impossibile. Tuttavia, l'assunzione che l'incompatibilità tra libero arbitrio e determinismo sia ovvia è sbagliata. Forse il libero arbitrio è incompatibile con il determinismo, ma questa tesi nel caso va solidamente argomentata¹⁹. Di più: la gran parte della tradizione filosofica degli ultimi secoli si è pronunciata in senso contrario,

¹⁷ In questo contesto, si inseriscono le tesi di quanti si rifanno agli esperimenti ispirati da Benjamin Libet (come quello, molto discusso, presentato in C. S. Soon – M. Brass – H. J. Heinze – J. D. Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, pp. 543-545) per asserire l'illusorietà del libero arbitrio. Altri autori scettici sul libero arbitrio si rifanno ad esperimenti, condotti soprattutto nell'ambito della psicologia sociale, che proverebbero l'incapacità causale della mente cosciente (cfr. D. Wegner, *The illusion of conscious will*; L. Hall – Th. Strandberg – Ph. Pärnamets – A. Lind – B. Tärning – P. Johansson, *How the Polls Can Be Both Spot on and Dead Wrong: Using Choice Blindness to Shift Political Attitudes and Voter Intentions*. Critiche di queste interpretazioni sono offerte in M. De Caro, *Is Emergentism Refuted by the Neurosciences?*, pp. 190-211;

¹⁸ R. Sapolsky, *Determined*, p. 15; S. Bonicalzi – M. De Caro, *How the Libet Tradition Can Contribute to Understanding Human Action Rather Free Will*, pp. 199-226.

¹⁹ Molto discusso, in tal senso, è il cosiddetto "Consequence argument" (P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, pp. 126-152), secondo il quale, per poter compiere liberamente una determinata azione, un agente deve controllare quell'azione; tuttavia, a questo fine, l'agente dovrebbe controllare almeno uno dei due fattori che, se il determinismo è vero, rendono necessaria quell'azione, cioè gli eventi del passato remoto e le leggi della natura. Ma entrambi i fattori sono al di fuori del controllo dell'agente, poiché il passato è inalterabile e le leggi della natura sono ineluttabili; quindi, se è vero il determinismo, nessuno può controllare le azioni che compie. Pertanto, il libero arbitrio è impossibile e il compatibilismo è falso.

sostenendo che il libero arbitrio è compatibile con il determinismo – e, anzi, secondo molti addirittura lo richiede. Questa tradizione si chiama compatibilismo ed ha avuto tra i suoi difensori (giusto per nominarne qualcuno) Hobbes, Locke, Leibniz, Hume, Mill, Strawson, Davidson e Dennett²⁰.

Insomma: gli scienziati che dichiarano morta la filosofia, semplicemente filosofano in proprio senza avere strumenti adeguati a farlo (e questo accade spesso anche quando si discute di libero arbitrio); e questo è un errore pari a quello dei filosofi – e certo non ne mancano – che pretendono di discutere di temi scientifici senza avere la minima idea di cosa stiano parlando.

Quanto detto non prova che non esistano argomenti promettenti a cui ci si può appellare per contestare la realtà del libero arbitrio²¹. Questi argomenti, tuttavia, sono controversi e dunque non sono dirimenti, come sempre accade, peraltro, con gli argomenti genuinamente filosofici. Riassumendo: che il libero arbitrio sia un'illusione è una tesi intrinsecamente filosofica – e, dunque, inevitabilmente filosofica, per discutere la quale si può anche far ricorso a dati scientifici, senza però pretendere che la scienza possa offrirci la parola definitiva sulla questione.

Bibliografia

- M. Balaguer, *Free will as an open scientific problem*, Cambridge (MA), 2010.
P. Bloom, *Free Will Does Not Exist. So What?*, in «The Chronicle of Higher Education», 2012, <https://www.chronicle.com/article/free-will-does-not-exist-so-what/>.
S. Bonicalzi – M. De Caro, *How the Libet Tradition Can Contribute to Understanding Human Action Rather Free Will*, in *Powers, Time, and Free Will*, *Synthese Library*, ed. by Ch. Austin – A. Marmodoro, A. Roselli, London, 2022, pp. 199-226.
G. Caruso *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*, Lanham (MD), 2015.
T. Crane, *Philosophy, Science and the Value of Understanding*, in «The Future of the Humanities in Higher Education: What is the Point of Philosophy?», 2015 http://www.timcrane.com/uploads/2/5/2/4/25243881/philosophy_science_and_understanding.
M. De Caro, *Libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari, 2004.

²⁰ Cfr. M. De Caro, *Libero arbitrio. Una introduzione*, cap. 2; M. De Caro – M. Mori – E. Spinelli, *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, passim.

²¹ I filosofi che difendono il cosiddetto “illusionismo”, secondo cui il libero arbitrio è concettualmente impossibile, sviluppano sofisticate analisi per provare l'incompatibilità del libero arbitrio sia con il determinismo sia con l'indeterminismo (e, si noti, tra determinismo e indeterminismo, *tertium non datur*). Tra questi filosofi si possono ricordare almeno S. Smilansky, *Free Will and Illusion*; G. Strawson, *The Bounds of Freedom*, pp. 441-460; D. Pereboom, *Living without Free Will*; G. Caruso *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*.

- M. De Caro, *Is Emergentism Refuted by the Neurosciences?*, in *Emergence in Science and Philosophy*, ed. by A. Corradini – T. O'Connor, London, 2010, pp. 190-211.
- M. De Caro – M. Mori – E. Spinelli, a cura di, *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, 2014.
- F. Dyson, What Can You Really Know?, in «New York Review of Books», 8, 2012, recensione a T. Holt, *Why Does the World Exist ? An Existential Detective Story*.
- J. M. Fischer, recensione a R. Sapolsky, *Determined: A Science of Life Without Free Will*, in «Philosophical Reviews», 2023, <https://ndpr.nd.edu/reviews/determined-a-science-of-life-without-free-will/>.
- M. Gazzaniga, *Who's in Charge: Free Will and the Science of the Brain*, New York, 2016.
- C. Ginet, *On Action*, Cambridge, 1990.
- L. Hall – Th. Strandberg – Ph. Pärnamets – A. Lind – B. Tärning – P. Johansson, *How the Polls Can Be Both Spot on and Dead Wrong: Using Choice Blindness to Shift Political Attitudes and Voter Intentions*, in «Plos One», 8.4, 2013, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0060554>.
- S. Harris, *Free Will*, New York, 2012.
- S. Hawking – L. Mlodinow, *The Grand Design*, New York, 2010.
- P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, New York, 1983.
- R. Kane, *The Significance of Free Will*, New York 1996.
- E. J. Lowe, *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford, 2008.
- D. Macarthur, *Quinean Naturalism in Question*, in «Philo» 11.1, 2008, p. 5-18.
- T. O'Connor, *Persons and causes: the metaphysics of free will*, New York, 2000.
- T. O'Connor, *Agent-causal power*, in *Dispositions and causes*, ed. by T. Handfield, New York, 2009.
- D. Pereboom, *Living without Free Will*, Cambridge, 2017.
- R. Sapolsky, *Determined: A Science of Life Without Free Will*, Notre Dame, 2023.
- R. Sapolsky, intervistato da H. Reese, *New York Times*, 16 ottobre 2023, <https://www.nytimes.com/2023/10/16/science/free-will-sapolsky.html>
- S. Seckel, *Enlightenment and reason make the world a better place*, <https://news.asu.edu/20151020-solutions-enlightenment-and-reason-make-world-better-place>.
- S. Smilansky, *Free Will and Illusion*, Oxford, 2000.
- G. Strawson, *The Bounds of Freedom*, in *The Oxford Handbook of free will*, ed. by R. Kane, Oxford - New York, 2011, pp. 441-460.
- C. S. Soon – M. Brass – H. J. Heinze – J. D. Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, in «Nature Neuroscience», 11, 2008, pp. 543-545.
- D. Wegner, *The illusion of conscious will*, Cambridge (MA), 2002.

Parte B
Saggi delle Sessioni Parallele

Da natura a cultura. Il concetto di *ethos* negli scritti biologici ed etico-politici di Aristotele

di Myriam Lazzaro

1. Premessa

Tra i tanti meriti da attribuire ad Aristotele vi è sicuramente la particolare attenzione che egli prestò, in ogni ambito delle sue ricerche, alla scelta lessicale. L'uso di un termine nella speculazione aristotelica è sempre il risultato di una riflessione approfondita e ponderata, scaturita dalla necessità del filosofo di teorizzare tutta la serie di concetti – molti dei quali da lui stesso ideati – che compongono il suo vasto impianto filosofico. Dalla logica alla biologia, dall'etica alla metafisica, non esiste forse un'opera aristotelica in cui non si ritrovino delle definizioni formulate *ab origine* dallo Stagirita. Ma l'eredità di Aristotele è importante anche per indagare l'evoluzione storica di molti termini esistenti nella tradizione filosofica ad essa antecedente. È questo il caso della parola *ēthos* – che si intende trattare proprio in questo lavoro –, le cui prime attestazioni risalgono ai poemi omerici ed esiodei¹, ma che attraversa, sotto diverse sfaccettature, tutta la storia della filosofia fino ai giorni nostri. Nello specifico, il presente contributo intende analizzare i punti salienti del pensiero e delle opere aristoteliche in cui si compie il passaggio dal concetto di *ēthos* (ἦθος), inteso come «carattere» e presente soprattutto negli scritti biologici, a quello di *ethos* (ἔθος) come «abitudine», che permea, invece, la riflessione etica di Aristotele, fino a sfociare nella dimensione politica. Pur possedendo una comune radice etimologica e una stessa articolazione linguistica, questi due termini hanno sempre mantenuto, nella lingua e nella tradizione greca, una diversità semantica. L'affinità dei loro significati emerge proprio con l'elabo-

¹ Il primo significato attribuito alla parola *ēthos* è quello di «luogo abituale», «ritrovo», «dimora», soprattutto in Omero, con riferimento agli animali. In Esiodo ed Erodoto compaiono anche i significati di «consuetudine», «uso», «costume», «maniera».

razione della teoria etica di Aristotele, soprattutto attraverso la formulazione della definizione di ἐθικὴ θεωρία nella quale i due concetti di *ethos* confluiscono al fine di contribuire alla fondazione dell'oggetto della nuova scienza etica.

2. *L'ethos animale negli scritti biologici*

Dal trattato aristotelico *Historia Animalium*² si apprende che uomini e animali condividono lo stesso ventaglio di *tratti caratteriali*, anche se le tracce di questi caratteri «compaiono più nette nell'uomo poiché l'indole di quest'ultimo è più complessa [...]»³. Questa complessità attribuita da Aristotele al genere umano è dunque responsabile del diverso modo in cui questi elementi caratteriali si manifestano nella specie umana e in quelle degli animali non umani: gli uomini, infatti, pur appartenendo alla stessa specie, "superiore" però alle altre, si distinguono l'uno dall'altro per molteplici sfaccettature fisiche e caratteriali⁴; lo stesso non accade invece con gli esemplari del mondo animale, i quali, dal momento che possiedono una natura più semplice, presentano, in maniera distinta per ogni specie, una stessa struttura fisica e un eguale *habitus* caratteriale. Non si differenziano, quindi, dai membri della loro specie di appartenenza ma sono da quelli delle altre: «non è mai esistito infatti nessun animale che avesse l'aspetto di un animale e il temperamento di un altro, ma al contrario sempre il corpo e l'animo del medesimo, sicché ne consegue inevitabilmente che a un determinato corpo sia connesso un determinato temperamento»⁵.

Già dalla lettura del primo libro della *Historia* emerge chiaramente quanto fosse radicata nel filosofo la convinzione che esista una relazione di causalità tra conformazione fisica⁶, indole caratteriale e stile comportamentale nelle diverse specie animali:

² Le traduzioni dei libri I-VII della *Historia animalium* sono tratte da D. Lanza – M. Vegetti, in *Aristotele, Opere biologiche*; quelle dei libri VIII e IX sono di A.L. Carbone, in *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali*.

³ Cfr. il passo corrispondente in Aristotele, *Hist. an.* IX 1 608b 4-7: «Una traccia di questi caratteri (ἵχνη τῶν ἡθῶν) si trova per così dire in tutti <gli animali>, ma è molto più evidente in quelli che hanno più carattere (ἦθος) e soprattutto nell'uomo, che ha una natura compiuta: pertanto questi abiti vi appaiono con maggiore chiarezza».

⁴ Queste differenze consentono al filosofo di creare un'ulteriore scala gerarchica circoscritta agli uomini. Questa seconda classificazione si fonda su «quattro discriminanti: il *logos*, la libertà, il comando, la virtù» e pone al vertice della piramide l'uomo greco, adulto, maschio, libero. Cfr. R.L. Cardullo, *Tra bestie e dèi*, p. 49.

⁵ Ps. Aristotele, *Fisiognomica*, 805a 12-15.

⁶ Lo stretto legame che, negli scritti biologici, unisce la dimensione fisica a quella caratteriale ha spinto verso una lettura fisiognomica di queste opere, in particolare della *Historia*. Questa interpretazione, avvalorata dalla

Gli animali presentano poi, per quanto riguarda il *carattere* (ἦθος), le seguenti differenze. Alcuni sono miti, tranquilli e remissivi, come il bue, altri collerici, ribelli e indomabili, come il cinghiale, altri ancora intelligenti e timidi, come il cervo e la lepre, altri vili e infidi, come i serpenti, altri generosi, coraggiosi e nobili, come il leone, altri di razza, selvatici e infidi, come il lupo (nobile infatti è chi viene da buona stirpe, di razza chi non ha degenerato dalla propria natura) [...]. Si tratteranno in seguito, con maggior precisione, le questioni relative al *carattere* (τά ἦθη) e al modo di vita di ciascun genere⁷.

Questi passi fungono da premessa all'approfondimento del discorso sull'*ēthos* animale, trattato nei libri finali dell'opera, precisamente VIII e IX. Dopo aver stabilito, all'interno del primo, le differenze comportamentali sulla base di due criteri primari, l'*habitat* (τόπος) in cui vivono le singole specie e le attività (πράξεις) da esse svolte, si passa, nel libro IX, alla descrizione dei comportamenti propriamente legati al carattere:

I caratteri (τά δ'ἦθη) degli animali più sconosciuti e meno longevi sono per noi meno evidenti alla sensazione, ma quelli <degli animali> più longevi sono piuttosto evidenti. [...] In tutti i generi in cui c'è la femmina e il maschio, la natura ha stabilito in modo simile, all'incirca, quale sia il carattere (τό ἦθος) delle femmine rispetto a quello dei maschi. Questo è evidente soprattutto nel caso degli uomini e degli altri vivipari quadrupedi di una certa grandezza: il carattere (τό ἦθος) delle femmine, infatti, è più docile e si ammansisce più velocemente, è più incline ad essere manipolato e più atto ad apprendere [...]⁸.

Coerentemente con il suo peculiare principio metodologico – secondo il quale ogni tipo di studio condotto deve procedere sempre da ciò che è più noto per noi verso ciò che è più noto in sé⁹ –, lo Stagirita ha ritenuto necessario portare avanti la sua indagine etologica partendo sempre dal confronto con l'uomo, l'essere vivente più noto per noi:

Anche nella maggior parte degli altri animali si trova una traccia dei modi dell'anima, che però negli uomini presentano differenze più evidenti [...] Certuni, infatti, differiscono rispetto all'uomo secondo *più e meno*, e così anche l'uomo rispetto a molti animali (certuni di tali modi, infatti, appartengono di più all'uomo, certuni agli altri animali); altri differiscono secondo l'analogo [...]. Soltanto l'uomo, fra gli animali, ha la capacità di deliberare. Molti animali partecipano della memoria e della capacità di apprendere, ma nessun altro tranne l'uomo è in grado di effettuare il richiamo alla memoria¹⁰.

presunta paternità aristotelica del trattato intitolato proprio *Physiognomica*, troverebbe un suo fondamento nel metodo adottato dallo Stagirita per condurre le sue osservazioni sugli animali, che corrisponde in gran parte a uno dei tre stabiliti nella pratica fisiognomica.

⁷ Aristotele, *Hist. an.* I 488b 12-28. Corsivo mio.

⁸ Aristotele, *Hist. an.* IX 608a 11-27.

⁹ Cfr. Aristotele, *Phys.* I 1 184a 16-26; Aristotele, *Eth. Nic.* I 4 1095b 2-4.

¹⁰ Aristotele, *Hist. an.* VIII 588a 19-29, I 488b 24-26. Cfr. anche Aristotele, *De part. an.* 644b 1 ss.

Non solo i tratti fisici, ma anche le facoltà psichiche, secondo il filosofo, inciderebbero sul carattere degli animali, determinando quella differenza fondamentale tra l'essere umano, che è dotato di capacità intellettiva, e le specie animali non umane, nelle quali le funzioni si limitano a quella vegetativa e sensitiva¹¹. La constatazione che alle «affezioni dell'anima» si accompagnano sempre visibili manifestazioni corporee, e che questo avvenga anche nelle specie animali, è affermato nel primo capitolo del *De anima*¹²:

Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura, giacché l'anima è come il principio degli animali. Noi ci prefiggiamo di considerare e conoscere la sua natura ed essenza, e successivamente tutte le caratteristiche che le competono. Di queste, alcune sembrano affezioni proprie dell'anima, mentre altre pare che in virtù sua appartengano agli animali. [...] Infatti quelli che oggi discutono e fanno ricerche sull'anima sembrano prendere in considerazione la sola anima umana. Si deve invece far attenzione a che non sfugga se ci sia un'unica definizione di anima, com'è unica la definizione di animale, o se sia diversa per ciascuna anima. [...] Per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni, risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo. [...] Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo [...]. Infatti non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione¹³.

Attraverso la disamina delle teorie sulla $\psi\upsilon\chi\eta$ formulate dai pensatori che lo hanno preceduto, Aristotele riesce a superare due “errori” fondamentali tramandati dalla tradizione culturale e filosofica antecedente: aver concepito anima e corpo come due entità separate e prive di una relazionalità necessaria e reciproca, e aver attribuito il possesso dell'anima solo agli esseri umani, i quali, invece, condividono con le altre specie viventi una continuità delle funzioni psichiche.

3. Ethos ed *ēthike* nella riflessione etica

Questa continuità viene superata nel momento in cui l'uomo, abbandonato lo stato originario di ferinità, inizia a vivere in comunità con altri individui. Dalle prime e più semplici aggregazioni sociali, la famiglia e il villaggio, si

¹¹ Cfr. R.L. Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, pp. 76-7: «Rispetto alla funzione, o anima, vegetativa, che dà la vita e le capacità per conservarla e riprodurla, la funzione o anima sensitiva appare più complessa, perché permette agli animali che la possiedono, compreso l'uomo, di avere percezioni sensoriali, immaginazione, memoria, desideri e movimento locale»; mentre «l'intelletto (noûs) e il pensare (noein) costituiscono le funzioni specifiche dell'anima intellettiva, ossia le peculiarità della natura umana».

¹² Le traduzioni del *De anima* sono di G. Movia, in *Aristotele, L'anima*.

¹³ Aristotele, *De anim.* I 1 402a 4 ss.

giunge così alla fondazione della città-stato, la πόλις¹⁴, la quale, per la sua stessa sopravvivenza, deve dotarsi di un sistema normativo e legislativo che guidi e orienti il comportamento dei singoli per il buon funzionamento dello Stato¹⁵. La riflessione politica, dunque, non può essere disgiunta da quella etica. Il legame che unisce le due scienze pratiche aristoteliche è dato inoltre dalla stessa aspirazione verso lo scopo comune: la ricerca del sommo bene, che per il filosofo si identifica con la felicità. Il concetto aristotelico di εὐδαιμονία non coincide né con quello stabilito dagli uomini comuni, né con quello teorizzato dai suoi predecessori¹⁶, ma corrisponde al fine ultimo dell'esistenza umana, che si compie solo quando si realizza perfettamente la funzione specifica dell'essere umano: «l'attività dell'anima secondo virtù»¹⁷. Il possesso e l'esercizio della virtù rappresenta una peculiarità esclusiva del genere umano, poiché solo nell'uomo, insieme alla parte irrazionale dell'anima, agisce anche quella razionale. Quest'ultima, sostiene Aristotele, «è duplice», infatti vi partecipa anche la parte desiderativa, «che la ascolta e le obbedisce». Questa distinzione tra le due parti dell'anima razionale consente all'uomo di sviluppare altrettante forme di virtù: «infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali mentre altre morali»¹⁸. Le prime, dette dianoetiche, derivano dall'esercizio della parte razionale dell'anima, sia pratica che teoretica, e si sviluppano attraverso l'insegnamento, per cui necessitano di «esperienza e di tempo»; le virtù morali sono virtù del *carattere* e si acquisiscono attraverso l'abitudine, da cui traggono anche il nome, «con una piccola modificazione del termine abitudine»¹⁹. Il concetto di carattere (ἦθος), dunque, fortemente legato negli scritti biologici alla sfera istintuale – quindi determinato, soprattutto nelle specie animali, da una logica necessaria –, nella riflessione etica diventa un elemento esclusivamente umano, potenzialmente presente, ma non necessariamente realizzabile da un individuo. Alla causalità naturalmente insita in ogni specie vivente, si sostituisce, nel mondo della πράξις umana, la scelta, la possibilità di decidere come essere e come vivere, di perseguire e compiere o meno la propria natura di uomo:

¹⁴ Cfr. Aristotele, *Pol.* I 1 1252a 1-7.

¹⁵ Cfr. A. Fermani, *Aristotele, Le tre etiche*, p. 941: «Il bene del singolo corrisponde al bene della città, ma questo secondo è più perfetto».

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* I 2 1094b 4-10; I 4 1095a 15 ss. Le traduzioni tratte dall'*Etica Nicomachea* sono di A. Fermani, in *Aristotele, Le tre etiche*.

¹⁷ Aristotele, *Eth. Nic.* I 7 1098a 16-17.

¹⁸ Aristotele, *Eth. Nic.* I 13 1102b 28-31, 1103a 4-5.

¹⁹ Aristotele, *Eth. Nic.* II, 1 1103a 15-18.

[...] nessuna delle virtù morali nasce in noi per natura; infatti nessun ente naturale può abituarsi ad essere diverso da quello che è [...]. Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura ma, da una parte, è nella nostra natura accoglierle, dall'altra le portiamo alla realizzazione per mezzo dell'abitudine²⁰.

Ma la sola volontà umana, precisa Aristotele, non è sufficiente a modificare le abitudini, e quindi il carattere di un individuo; la gente comune, infatti, tende a cambiare solo dinanzi a certe condizioni, come la paura e la forza²¹. È questo il punto in cui l'etica raggiunge il suo limite e trova sostegno in quella «scienza architettonica» che è la politica: «dal momento che la politica si serve delle altre scienze [...] il suo fine comprenderà in sé quello di tutte le altre, cosicché questo verrà a costituire il bene umano»; nessun uomo, infatti, potrà mai raggiungere il bene supremo, la felicità, trascorrendo una vita in solitudine, «dal momento che, per natura, l'essere umano è un animale politico»²². Se, dunque, l'uomo può compiere la sua vera natura solo nella socialità della πόλις, è dovere del vero politico creare e garantire quelle condizioni che consentano ai πολῖται di realizzarla: è proprio in vista di essa «che egli, infatti, vuole rendere i cittadini virtuosi e rispettosi delle leggi»²³. È così che la natura cede il posto alla cultura, e l'ἦθος umano, da *carattere* individuale, assume la forma di un ἔθος collettivo, non più elemento di distinzione per le specie animali, ma di discriminazione e segno di superiorità culturale rispetto ad altri popoli, non greci, con cui le πόλεις greche dovettero fare i conti.

Bibliografia

- Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Milano-Firenze, 2018.
- A.L. Carbone, *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. Historia animalium VIII (VII)-IX (VIII)*, Palermo, 2008.
- R.L. Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma, 2007.
- R.L. Cardullo, *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, in *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita*. Atti del convegno (Milano, 9-11 novembre 2016), a cura di R. Radice – M. Zanatta – P. De Simone, Milano, 2018, pp. 47-73.
- A. Fermani, *Aristotele, Le tre etiche*, Milano, 2018.
- D. Lanza – M. Vegetti, *Aristotele, Opere biologiche*, Torino, 1971.

²⁰ Aristotele, *Eth. Nic.* II 1 1103a 24-26.

²¹ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* X 9 1179b 11 ss.

²² Aristotele, *Eth. Nic.* I 2 1094a 27-b 7, 1097b 11.

²³ Aristotele, *Eth. Nic.* I 13 1102a 7-10.

G. Movia, *Aristotele, L'anima*, Napoli, 1991.

Pseudo-Aristotele, *Fisiognomica*, introduzione, traduzione e note di G. Raina, Milano, 1993.

M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino, 1988.

M.M. Sassi, *Fisiognomica*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, Tomo II: *L'Ellenismo*, a cura di G. Cambiano *et al.*, Roma, 1993, pp. 431-448.

M.M. Sassi, *I trattati di Aristotele "sugli animali": nascita di una disciplina*, in, *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, atti della X "Settimana di formazione" del Centro GrAL, (Pisa 18-20 novembre 2015), a cura di M.M. Sassi *et.al.*, Pisa, 2017, pp. 15-34.

Superiorità assiologica, teologica e meta-ontologica.
L'evoluzione del concetto di (idea del) bene
in alcune fasi del Platonismo

di Enrico Volpe

1. *L'idea del bene nella Repubblica di Platone: coordinate fondamentali*

Nel VI libro della *Repubblica* viene formulata una delle più celebri teorie metafisiche di Platone, vale a dire l'esposizione, con toni enfatici e talvolta finanche misteriosi, della natura dell'idea del bene (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Non c'è dubbio che proprio la descrizione del ruolo e della funzione del bene rappresenti l'elemento metafisico del dialogo che più di tutti ha avuto un impatto sul Platonismo antico, dando vita a un vero e proprio *mare magnum* di interpretazioni¹.

Nel dialogo Socrate illustra ai suoi interlocutori quale sia l'oggetto del sapere che il filosofo-re deve conoscere affinché possa essere effettivamente adatto a governare la città. Risulta così evidente dalla cosiddetta "terza ondata" come ciò verso cui i governanti della città devono rivolgersi venga identificato con una dimensione onto-epistemica perfetta che coincide con le idee. Tuttavia, nell'ambito della contemplazione delle forme intelligibili, Socrate introduce un ulteriore aspetto della conoscenza, che si identifica con un sapere di rango in un certo senso addirittura superiore rispetto a quello delle idee "standard", che definisce come il μέγιστον μάθημα (504e3), ossia il sapere più grande di tutti.

Socrate si mostra fin da subito reticente a svelare in che cosa consista la natura del bene, adottando quello che potremmo definire un atteggiamento meramente allusivo a tale dimensione di trascendenza. L'insistenza dei due interlocutori spinge tuttavia Socrate a tratteggiare una certa delineazione del bene, che si esprime però prettamente mediante riferimenti indiretti e metafore. In un primo momento (fino a 506d), le caratteristiche del bene vengono illustrate secondo il senso di una causalità pratica e teleologica: una cosa è "buona"

¹ L. P. Gerson, *From the Plato's Good to Platonic God*, pp. 93-112.

in quanto adatta a un determinato scopo. Come nota Ferrari, la bontà (ossia l'eccellenza) di un determinato concetto è molto simile a quello di *aretē*, il che implica che una cosa è buona nella misura in cui esprime appieno la propria virtù, ossia la sua natura e le sue funzioni. In tale ottica il bene assume il ruolo di causa in quanto rende una determinata azione utile e vantaggiosa e – per tale motivo – desiderabile, ma non in senso utilitaristico, bensì in virtù della sua connessione al bene².

Dopo questa riflessione, Socrate sposta l'oggetto della questione sul piano ontologico-metafisico, alludendo al fatto che non può descrivere in maniera esplicita la natura del bene, ma può invece dire qualcosa per quel che riguarda il suo rampollo, cioè il sole, che ne costituisce una sorta di *alter ego* nel mondo sensibile. Questo è il preludio alla celebre analogia solare, mediante la quale il bene viene effettivamente descritto come una realtà in posizione di superiorità causale rispetto all'essere e alla verità, che sono le caratteristiche principali delle idee platoniche. Come il sole domina la realtà sensibile e rende possibile la vista mediante la luce, allo stesso modo il bene domina l'ambito dell'intelligibile permettendo alle idee di sussistere.

Se ci si attiene al testo, nonostante il bene si presenti in qualche modo superiore alle idee, esso non è tuttavia estraneo alla dimensione eidetica e non ne trascende il piano ontologico. Si dice, infatti che il bene è, per l'appunto un'idea, e che esso è la parte più splendente dell'essere, implicando una sua piena appartenenza alla dimensione intelligibile, denotata anche dalla sua condizione di *mathēma*, ovvero di oggetto effettivo di conoscenza³. Tuttavia, la coglibilità dialettica del bene da parte del filosofo trova una sua ulteriore conferma nel celebre mito della caverna in cui lo schiavo, una volta liberatosi e giunto fuori dalla caverna, arriva alla fine a contemplare – seppur a fatica – il sole.

La superiorità della natura del bene viene tuttavia espressa in maniera problematica mediante la celeberrima affermazione che il bene è *epekeina tes ousias presbeia kai dynamis* (509b4), ossia al di là dell'essenza per prestigio e potenza. Questa espressione ha generato un dibattito formidabile tra gli interpreti, a cominciare dagli esponenti della cosiddetta "Scuola di Tubinga-Milano", i quali vedono in questo passo una delle testimonianze principali di Platone mediante la quale egli farebbe riferimento a un principio meta-

² Cfr. F. Ferrari, *Il governo dei filosofi*, pp. 22-24.

³ Cfr. M. Vegetti, *Megiston mathema*, pp. 254-286, in part. p. 275.

eidetico di cui egli si sarebbe occupato approfonditamente in forma orale nelle cosiddette “dottrine non scritte”⁴.

Sulla base delle informazioni fornite da Socrate nel dialogo è a mio avviso opportuno proporre alcune riflessioni. La natura del bene non viene in alcun modo definita da Platone in maniera esplicita, ma ciò, a mio avviso, non costituisce un indizio a favore di una classificazione del bene su di un piano meta-ontologico. La stessa espressione *epekeina tes ousias* non è sufficiente a mio avviso a giustificare una trascendenza del bene rispetto all’essere, ma solo nei confronti delle determinazioni delle singole idee. La superiorità della natura del bene è circoscritta – per così dire – all’ambito intelligibile nella misura in cui esso si pone come fondamento stesso delle idee, senza tuttavia trascendere ontologicamente, e si determina come coglibile dialetticamente dal filosofo.

2. *Il bene come intelletto secondo Numenio: dall’ontologia alla teologia*

Nel contesto del Medioplatonismo si fa strada una concezione del pensiero platonico fortemente incentrata sull’esegesi del *Timeo* e che, in molte circostanze, tende a leggere la filosofia di Platone come un sistema metafisico. Uno degli interpreti più originali di questa fase è certamente il neopitagorico Numenio, attivo nel II secolo d.C.

Come premessa all’intero ragionamento va detto che il sistema di Numenio presenta una struttura gerarchica di matrice teologica. Numenio definisce il primo principio “bene in sé” (fr. 16 des Places) e “essere in sé” (fr. 13; 17), ma anche “idea del bene” (fr. 20) e “ciò che è vivente” (fr. 21). Nell’ottica di Numenio, il primo principio corrisponde quindi al bene della *Repubblica* e, al tempo stesso, con l’essere nella sua forma più autentica, identificato col vivente intelligibile del *Timeo*.⁵ Qual è, tuttavia, la differenza tra il primo dio di Numenio e la platonica idea del bene?

In primo luogo, è completamente assente la componente politico-pratica, ragion per cui il bene viene a perdere ogni tipo di connotazione normativa,

⁴ Cfr. H. J. Krämer, *‘Epekeina tes ousias’*, pp. 1-30; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 361, identificano il bene con l’uno delle dottrine non scritte. Per un approfondimento su ulteriori posizioni in merito alla natura del bene cfr. M. Vegetti, *To agathon. Buono a che cosa?*

⁵ In un recente contributo, Michalewski ha posto l’accento sulla differenza tra la concezione numeniana del primo principio e le differenze con l’Uno plotiniano (e neoplatonico). Cfr. A. Michalewski, *Le premier de Numénius et l’Un de Plotin*, pp. 29-48.

mentre invece resta fortemente presente l'elemento metafisico. In Numenio il bene non solo è un'entità originaria in senso assiologico, ma anche in senso prettamente ontologico. Inoltre, una sua caratteristica è anche quella di essere un intelletto, per la precisione il primo intelletto (fr. 17: "prōtos nous"). Il bene per Numenio, essendo l'aspetto più originario e autentico dell'essere, può quindi legittimamente considerarsi il primo principio del reale e, secondo alcuni interpreti, connotarsi come una sorta di livello in cui la realtà intelligibile risulta così originariamente unificata da non essere determinata nella pluralità delle idee⁶. Inoltre, Numenio inserisce il bene all'interno di un sistema metafisico in cui il primo principio è anche il primo dio, secondo un'accezione gerarchico-teologica che è estranea, in questi termini, a Platone.

A differenza di Platone, inoltre, il bene possiede quindi la sua priorità assiologica e ontologica nei confronti delle idee ma, allo stesso tempo, presenta i caratteri dinamici dell'essere introdotti dal *pantelos on* del *Sofista*, rendendo il bene più simile a una dimensione unificata delle idee. Il bene per Numenio, quindi, oscilla tra una priorità in senso ontologico e assiologico, che lo rende un'idea superiore non solo dal punto di vista dell'*ousia* ma anche dell'essere stesso; tuttavia, al tempo stesso, il bene non ha ancora quella dimensione di iper-trascendenza che si avrà solo a partire dal Neoplatonismo plotiniano.

3. Plotino: il Bene al di là di essere e pensiero

La nozione plotiniana di principio primo è ispirata principalmente dal *Parmenide* e dalla *Repubblica*. È noto, infatti, come Plotino faccia derivare la nozione di Uno-Bene dall'esegesi del *Parmenide* e, in particolare, dalla prima ipotesi della celebre *gymnasia* (137c-142a). Nel dialogo platonico il tentativo di Parmenide di definire la natura dell'uno, in assenza di ogni tipo di predicazione, si conclude in un'insolubile aporia: non è possibile dire alcunché dell'uno se di esso non si può nemmeno dire che esso sia⁷. L'attribuzione dell'essere all'uno, spiega l'anziano Eleate, ne andrebbe a compromettere l'originaria unicità e semplicità.

Plotino radicalizza questa posizione rendendola il fulcro del suo sistema metafisico: l'allusione contenuta nel *Parmenide* all'uno non sarebbe altro che

⁶ Cfr. M. Frede, *Numenius*, p. 1056.

⁷ Cfr. Pl. *Parm.* 137c-142a.

l'ammissione, da parte di Platone, del fatto che esiste un principio talmente trascendente, del quale non è possibile dire alcunché in quanto qualsiasi tipo di tentativo di definizione o di predicazione si provasse a dare di esso finirebbe inevitabilmente per ridimensionarlo – per così dire – dal punto di vista ontologico. Ciò che tuttavia nel *Parmenide* è l'uno⁸, Plotino lo ritrova nella *Repubblica* mediante il concetto di idea del bene.

La seconda ipostasi del sistema plotiniano è invece caratterizzata dal *Nous*, dall'Intelletto, la cui natura è quella non di essere uno, come il primo principio, ma uno-molti (έν-πολλά)⁹. Plotino finisce con l'identificare con l'ipostasi del *Nous* l'intero mondo delle idee platonico, connotandolo come un intelletto attivo che però contiene in sé stesso tutti gli intelligibili, secondo uno stravolgimento della dottrina parmenidea dell'identità di essere e pensiero¹⁰. Qual è quindi la posizione del primo principio nei confronti dell'ipostasi dell'Intelletto? Se nell'ottica plotiniana l'essere si trova al livello della seconda ipostasi è dunque evidente che il primo principio debba trovarsi non al di là dell'essenza (come dice Platone), ma al di là dell'essere e del pensiero¹¹. L'Uno-Bene che, come abbiamo visto, in Platone (ma anche in Numenio e nel Medioplatonismo in generale) non è estraneo al mondo intelligibile, in Plotino viene concepito come principio di tutte le cose (*arche ton panton*) e come *epekeina tou ontos*, ossia al di là dell'essere. Con Plotino, quindi, il bene viene definitivamente connotato come principio iper-trascendente la cui natura non è quella di essere determinato ontologicamente, bensì di trascendere le idee e l'Intelletto e di connotarsi come principio primo al di là di essere e pensiero, cioè al di sopra del mondo intelligibile. Ciò che la mia breve esposizione ha cercato di mostrare è come il concetto di idea del bene, a partire dalla *Repubblica* di Platone, muti il suo significato nella storia del Platonismo assumendo un carattere via via sempre più improntato sulla trascendenza del primo principio.

Se in Platone il bene si connota come un'idea, sebbene la migliore di tutte, che fonda la realtà in senso sia pratico che metafisico, in Numenio il bene finisce con l'avere una connotazione onto-teologica ed essere il vertice di un sistema gerarchico di cui però il bene ha ancora una forte determinazione

⁸ Cfr. M. Vorwerk, *Plotinus and the Parmenides*.

⁹ Cfr. *Enn.* V.1 [10], 8, 26.

¹⁰ Su questo aspetto rimando alla monografia di M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici*, pp. 1-76. Si veda anche il recente contributo di A. Motta, *La akribeia di Parmenide secondo Plotino*, pp. 169-182.

¹¹ Cfr. *Enn.* V.1 [10], 8, 7; V.1 [10], 10, 2.

ontologica. Infine, Plotino identifica l'idea del bene della *Repubblica* con l'Uno del *Parmenide* giungendo alla conclusione che il principio non appartiene al mondo eidetico ma lo trascende *in toto*; in questo modo egli pone le basi dell'intera metafisica neoplatonica che culminerà nelle aporie della trascendenza del primo principio nel Neoplatonismo del V e del VI secolo d.C.

Bibliografia

- M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria, 2010.
- M. Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, in «*Vigiliae Christianae*» 29, 4, 1975, pp. 241-270.
- M. Baltes, *Is the Idea of Good in Plato's 'Republic' beyond Being?*, in *Studies on Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, ed. by M. Joyal, London & New York, 1997, pp. 3-24.
- E. des Places, *Numénius. Texte établi et traduit par E. des Places*, Paris, 1973.
- F. Ferrari, *Il governo dei filosofi*, Venezia, 2014.
- M. Frede, *Numenius*, in «ANRW», Band II 36.2, 1987, pp. 1034-1075.
- L. P. Gerson, *For Plato's Good to Platonic Good*, in «*The International Journal of the Platonic Tradition*», 2, 2008, pp. 93-112.
- H. J. Krämer, 'Epekeina tes ousias'. *Zu Platon, Politeia 509b*, in «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 51, 1969, pp. 1-30.
- A. Michalewski, *Le premier de Numénius et l'Un de Plotin*, in «*Archives de Philosophie*» 75.1, 2012, pp. 29-48.
- A. Motta, *La akribeia di Parmenide secondo Plotino*, in *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, a cura di E. Volpe, Baden Baden, 2022, pp. 169-182.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle 'dottrine non scritte'*, Milano, 2010²².
- M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzioni*, in *La Repubblica*, voll. VI-VII. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, 2003, pp. 254-286.
- M. Vegetti, *To Agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella Repubblica*, in *Il Potere della verità. Saggi Platonic*, Roma, 2018, pp. 113-133 (orig. 2012).
- M. Vorwerk, *Plotinus and the Parmenides: Problems of Interpretation*, in *Plato's Parmenides and its Heritage. Vol. II: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, ed. by J. D. Turner and K. Corrigan, Leiden, 2010, pp. 23-33.

Misericordia vel humanitas:
la metamorfosi della giustizia secondo Lattanzio

di Fabio Fernicola

Prima di Agostino, nessun Padre della Chiesa pose la giustizia al centro delle sue riflessioni con tanta enfasi quanto Lattanzio. Definita virtù somma e principio guida della prassi comunitaria, alla giustizia egli dedicò l'intero V libro (*De iustitia*) e gran parte del VI (*De vero cultu*) delle *Divinae institutiones*, opera composta agli inizi del IV secolo d.C. e finalizzata alla difesa e all'illustrazione del cristianesimo, funestato dalla Grande Persecuzione¹.

L'apologista riconosceva che Cicerone, indiscusso sapiente e suo interlocutore privilegiato², aveva intuito una legge universale di origine celeste quale paradigma della giustizia³; ma ciò che mancava a costui, e alla compagine pagana, era la conoscenza rivelata di Dio, grazie alla quale l'uomo si stabiliva nell'immutabile giustizia divina⁴. In tal guisa, Lattanzio riconduce la giustizia alla «Dei unici pia et religiosa cultura»⁵, e dunque pone l'equivalenza tra *iustitia* e *cultus Dei*⁶. Del resto aveva già affermato a chiare lettere nel III libro: «Expedita est igitur hominis ratio, si sapiat: cuius propria est humanitas. Sed ipsa humanitas quid est nisi iustitia? Quid iustitia nisi pietas? Pietas autem nihil aliud quam Dei parentis agnitio»⁷.

L'analisi fin qui condotta è servita a mostrare come la giustizia assuma un duplice aspetto per l'apologista, di «pietas erga Deum» e di «humanitas erga homines», facce della stessa medaglia dal momento che le relazioni orizzon-

¹ Lact. *Inst.* 5, 5, 1; 6, 2, 14. Sulla giustizia in Lattanzio, cfr. V. Loi, *Il concetto di «iustitia»*; V. Buchheit, *Die Definition*; C. Ingremeau, *Lactance et la justice*; J. E. G. Zetzel, *The attack on justice*. Sulla persecuzione diocleziana, cfr. M. S. Shin, *The Great Persecution*.

² Lact. *Inst.* 1, 15, 16. Su Lattanzio e Cicerone, cfr. G. Kendeff, *Lactantius as Christian Cicero*.

³ Lact. *Inst.* 6, 8, 6.

⁴ *Ibid.*, 6, 9, 8-11.

⁵ *Ibid.*, 5, 7, 2.

⁶ *Ibid.*, 7, 5, 22.

⁷ *Ibid.*, 3, 9, 19.

tali fra gli uomini sono in funzione della relazione verticale dell'uomo con Dio. Difatti la stessa giustizia che esige dall'uomo il culto di Dio, esige anche *miser cordia* o *humanitas* verso il prossimo, poiché ogni uomo è effigie di Dio che l'ha creato⁸: «Primum iustitiae officium est coniungi cum Deo, secundum cum homine. Sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur»⁹.

Come è noto, l'*humanitas* è una conquista originale del pensiero romano, un ideale di generica e benevola inclinazione verso il genere umano dalle sfumature cangianti¹⁰. Quando è manifestazione di mitezza, affabilità e interesse per la sorte altrui, è un merito individuale frutto di studio enciclopedico inteso come *paideia* greca, che disciplina i rapporti tra i cittadini delle classi elevate, legati da un'affinità politica e spirituale, fruitori delle arti e delle belle lettere: una concezione intellettuale ed elitaria espressione di un *Lebensbegriff*¹¹. Delle 463 occorrenze del lemma all'interno della letteratura latina, ben 229 sono presenti nei testi di Cicerone¹², e a buon diritto si parla di *humanitas* ciceroniana¹³. Nonostante la complessità del tema, si può sostenere che l'*humanitas* è per l'Arpinate un tratto universale che accomuna l'intera natura umana, sebbene quella civilizzata sotto l'egida di Roma¹⁴.

Nella visione cristiana di cui Lattanzio si fa interprete, l'*humanitas* non è più il tratto distintivo di coloro che sono usciti dallo stadio di inferiore selvatichezza, ma si allarga all'umanità intera. Da un lato l'*humanitas* romana compie un deciso passo avanti, perché a ogni uomo è dovuto un amore concreto, una fattiva opera di solidarietà. Dall'altro la *pietas-cultus Dei* è essa stessa un atteggiamento di giustizia e questo binomio trova la sua compiuta espressione nell'estensione comunitaria della pratica cultuale, ossia nella *miser cordia* verso il prossimo¹⁵. Lattanzio introduce una carica rivoluzionaria nella morale ciceroniana, dilatando i confini ristretti dell'*humanitas* verso l'universalità

⁸ *Ibid.*, 2, 2, 10 dove, in polemica con i *simulacra* delle divinità politeiste, definisce l'uomo *simulacrum Dei*.

⁹ *Ibid.*, 6, 10, 1-2. La *pietas* è legata al concetto di *officium*, e chiama all'adempimento inderogabile dei doveri verso Dio e la famiglia. Cfr. C. Ingremeau, *Notes Complémentaires*, p. 406.

¹⁰ Cfr. W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*; P. Veyne, *Humanitas: romani e no*; R. Oniga, *L'idea latina di humanitas*; M. Elice, *Per la storia di humanitas*.

¹¹ Cfr. M. Elice, *Per la storia di humanitas*, pp. 270 ss.

¹² Cfr. R. Oniga, *La genesi del concetto*, p. 22.

¹³ Cfr. P. Boyancé, *Études sur l'humanisme*.

¹⁴ Cfr. P. Veyne, *Humanitas: romani e no*, p. 388.

¹⁵ L'operazione di Lattanzio si inserisce nel solco tracciato da Cicerone e assume una chiara curvatura cristiana. Costui aveva legato il valore di *humanitas* a quello di *pietas* (Cic. *Planc.* 96; *Verr.* 2, 97, 4; *Off.* 3, 41; *Att.* 6, 3, 8; 11, 17, 1; *Fam.* 5, 2, 6), ma per Lattanzio aveva escluso Dio dalla dimensione dell'obbligatorietà cultuale.

delle opere di misericordia. Beninteso, anche per Cicerone *humanitas* significava disponibilità al bene verso il prossimo, ma un prossimo di pari dignità sociale che all'occorrenza avrebbe ricambiato, o un prossimo "selezionato" nel perimetro dei connazionali: Martha C. Nussbaum parla di asimmetria nei doveri materiali enunciati da Cicerone¹⁶. Pertanto una siffatta nozione di *humanitas* risultava idealizzata e del tutto insensibile alla condizione di coloro che non avevano nessun peso politico nella repubblica¹⁷.

Attraverso un gioco sinonimico, invece, Lattanzio poteva dire che il termine *miseriordia* si relazionava a quello di *humanitas*: ciascuno in quanto figlio dello stesso Dio Padre era in relazione con l'altro fratello¹⁸. Non è da escludere che l'apologista, per alcuni anni in servizio come retore presso la corte imperiale di Nicomedia, abbia potuto risentire di influssi orientali per le scelte lessicali: la *Septuaginta* traduce la nozione ebraica di giustizia (*tzedakah*), sia con *dikaioσύνη* sia con *elemosyne*¹⁹. Sta di fatto che tutta la trattazione sui doveri della *humanitas-miseriordia* è svolta in aperta polemica contro l'etica ciceroniana, che mostrava i suoi vistosi limiti ignorando l'amore disinteressato verso ogni creatura²⁰. E alla beneficenza di Cicerone, fondata sull'idea di "idoneità" (*idoneis homines*), cioè alla capacità del contraccambio, Lattanzio sostituisce quella cristiana di "gratuità" (*sine spe recipiendi*), attuata nel servizio altruistico verso i reietti della società, incapaci di nessuna forma di reciprocità²¹.

Tali doveri, dunque, si identificano con la carità cristiana nelle manifestazioni più generose, in altre parole con le sette opere di misericordia evangeliche²². Sono questi gli *officia misericordiae*, mediante i quali il giusto non dovrà attendersi nessun premio terreno, ma potrà sperare di essere ricompensato dal verdetto divino con la stessa misericordia mostrata verso i fratelli bisognosi²³. È un concetto ribadito nell'*Epitome*, opera composta intorno al 320 d.C. presso la corte imperiale di Costantino²⁴. L'*Epitome* non è un semplice compendio delle *Divinae institutiones*, ma uno scritto in parte rielaborato e senza

¹⁶ M.C. Nussbaum, *The cosmopolitan tradition*, pp. 18-63.

¹⁷ Cic. *Off.* 1, 20; 2, 53-54. Cfr. H. Bolkestein, *Humanitas bei Laktanz*, pp. 64 ss; G. Kendeffy, *Lactantius as Christian Cicero*, pp. 87-88.

¹⁸ Lact. *Inst.*, 5, 6, 12; 6, 10, 4. Cfr. B. Colot, *Humanitas et ses synonymes*.

¹⁹ Cfr. H. Bolkestein, *Humanitas bei Laktanz*, p. 63.

²⁰ Cfr. V. Loi, *Valori etici e politici*, pp. 72-73.

²¹ Lact. *Inst.* 6, 11, 11-18. Cfr. G. Petrone, *Responsabilità e merito*, pp. 447-449.

²² Lact. *Epit.* 60, 6-7, che riecheggia Mt 24, 42-46.

²³ Lact. *Inst.*, 6, 12, 2.

²⁴ Cfr. M. Perrin, *Introduction*, pp. 14-16.

dubbio prezioso per valutare il nuovo atteggiamento di Lattanzio dinanzi ai valori della romanità, completamente assorbiti all'interno del cristianesimo trionfante²⁵: abbiamo l'espressione definitiva della dottrina lattanziana della giustizia, in una società senza persecuzioni ma pur sempre afflitta dal pauperismo e dalla miseria dilagante²⁶.

La pratica delle opere di *miser cordia* nei riguardi del prossimo non solo regola i rapporti civili, ma si configura come un autentico imperativo categorico²⁷. In sostanza, i filosofi pagani, e il loro massimo rappresentante Cicerone, si erano spinti fino al limite apprezzabile del precetto negativo di “non nuocere al prossimo” (*innocentia*)²⁸, ma non potevano raggiungere il traguardo della virtù attiva della misericordia, che pone il cristiano sempre dinanzi al suo simile in una continua tensione amorosa²⁹. Si legge ancora nel VI libro: «Conservanda est igitur humanitas, si homines recte dici velimus. Id autem ipsum, conservare humanitatem, quid aliud est quam diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus?»³⁰. In questo passo decisivo, Lattanzio delinea il paradigma di pensiero cristiano destinato a diventare dominante nei secoli medievali, invitando i credenti e i gentili a tradurre il messaggio evangelico dell'amore universale nell'aspirazione a contemplare e amare la natura eidetica dell'umanità, perché amare Dio significa amare il prossimo e l'umanità intera come Egli l'ha pensata e voluta³¹.

In conclusione, la sfida di Lattanzio, un retore forgiato dal classicismo che abbraccia il credo cristiano in età matura e pone i suoi talenti al servizio di una fede prima perseguitata e poi favorita dal potere imperiale, fu quella di sensibilizzare gli intellettuali romani toccandoli nei loro valori ancestrali³², appropriandosi del vocabolario del pensiero filosofico antico per risemantizzarlo, come imponeva l'insegnamento etico cristiano³³. In tal modo portò i

²⁵ Cfr. V. Loi, *Valori etici e politici*, pp. 84-89.

²⁶ Cfr. C.R. Whittaker, *Il povero*; P. Brown, *Poverty and Leadership; Poverty in the Roman World*.

²⁷ Lact. *Epit.* 54, 4-5. Per C. M. Palomo Pinel, *The Survival of the Classical Idea*, pp. 179-180, le espressioni *ius humanitatis* e *ius fraternitatis* (*Inst.* 5, 22, 7-8) determinano un insieme di atteggiamenti giuridicamente obbligatori, che costituiscono il fondamento delle opere di carità.

²⁸ Lact. *Epit.* 60, 1.

²⁹ Lact. *Inst.* 6, 11, 3 e 27-28. La *ratio* della giustizia consiste nel fornire agli altri, attraverso l'umanità, ciò che forniamo alla nostra famiglia, attraverso l'affetto (*ibid.*, 6, 12, 31). Si veda anche Lact. *Epit.* 29, 5-6.

³⁰ Lact. *Inst.* 6, 11, 1. Delle 54 occorrenze del vocabolo *humanitas* nelle opere di Lattanzio, 28 si trovano nel VI libro. C. Ingreteau, *Notes Complémentaires*, p. 408.

³¹ Cfr. G. d'Onofrio, “Conservanda humanitas”, pp. 7-9.

³² Cfr. M. Edwards, *Latin Apologists*, pp. 19 ss.; B. Colot, *Lactance. Penser la conversion*, pp. 3-56.

³³ Come il vocabolo *humanitas*, anche *caritas* era familiare sia ai filosofi sia ai giuristi romani. Il lemma, di ascen-

suoi lettori a pensare l'*humanitas-misericordia* cristiana come l'unica possibilità di fissare perpetuamente nel mondo il principio di giustizia universale, che Roma reclamava come missione "fatale" ma sbandierava nel suo vasto impero sotto il manto di un arbitrario e deprecabile umanesimo³⁴.

Bibliografia

- M. Atkins - R. Osborne, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 2006.
- H. Bolkestein, *Humanitas bei Laktanz: Christlich oder orientalisches?* in *Pisciculi, Festschrift für F.J. Dölger*, a cura di T. Klauser - A. Rücker, Münster, 1939, pp. 62-65.
- P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970.
- P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover (N.H.)-London, 2002.
- V. Buchheit, *Die Definition der Gerechtigkeit Bei Laktanz und seinen Vorgängern*, in «*Vigiliae Christianae*», 33, 1979, pp. 356-374.
- B. Colot, *Humanitas et ses synonymes chez Lactance*, in *Les problèmes de la synonymie en Latin. Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 3 et 4 juin 1992*, éd. par C. Moussy, Paris, 1994, pp. 101-121.
- Ead., *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Firenze, 2016.
- G. d'Onofrio, "Conservanda humanitas". *La filosofia del dialogo e il principio di "misericordia"*, in *Misericordia. Percorsi di dialogo tra Filosofia, Teologia e Diritto*, a cura di F. Giammaresi, Città del Vaticano, 2017, pp. 7-38.
- M. Edwards, *Latin Apologists and Roman Culture*, in Id., *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford, 2015, pp. 19-40.
- M. Elice, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, in «*Incontri di filologia classica*», 15, 2015-2016, pp. 253-295.
- C. Ingremeau, *Lactance et la Justice : du livre V au livre VI des Institutions Divines*, in *Autour de Lactance: hommages à Pierre Monat*, éd. par J.-Y. Guillaumin - S. Ratti, Besançon, 2003, pp. 43-52.
- Id., *Notes Complémentaires*, in *Lactance, Institutiones Divines, Livre VI*, Paris, 2007, pp. 382-420.
- G. Kendeffy, *Lactantius as Christian Cicero, Cicero as shadow-like instructor*, in *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, ed. W. H. F. Altman, Leiden-Boston, 2005, pp. 56-92.
- V. Loi, *Valori etici e politici della romanità in Lattanzio*, in «*Salesianum*», 27, 1, 1965, pp. 65-133.
- Id., *Il concetto di «iustitia» e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, in «*Salesianum*», 28, 4, 1966, pp. 583-625.

denza ciceroniana (Cic., *Fin.*, 5, 65), viene preferito da Lattanzio al termine cristiano *dilectio*, a differenza del passo apertamente cristiano delle *Inst.* 6, 11, 1. Cfr. C. Ingremeau, *Notes Complémentaires*, p. 410.

³⁴ Le violenze persecutorie sconsigliano l'universalismo giuridico di Roma (si veda *Inst.* 5, 1, 2; 5, 6, 2-4; 5, 9, 13; 5, 19, 5-7; 5, 22, 7).

- M.C. Nussbaum, *The cosmopolitan tradition: a noble but flawed ideal*, Cambridge (MA), 2019.
- R. Oniga, *L'idea latina di humanitas*, in Id., *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Verona, 2009, pp. 187-209.
- Id., *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, in *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, a cura di F. Di Brazzà – I. Caliaro et al., Udine, 2016, pp. 21-30.
- C.M. Palomo Pinel, *The Survival of the Classical Idea of Justice in Lactantius' Work*, in *Studia Patristica, Vol. LXXX*, ed. M. Vinzent, Leuven-Paris-Bristol, 2017, pp. 173-182.
- M. Perrin, *Introduction*, in Lactance, *Épitomé des Institutions Divines*, Paris, 1987, pp. 7-52.
- G. Petrone, *Responsabilità e merito nell'aiuto agli altri. Una riflessione esemplare tra Plauto, Cicerone e Lattanzio*, in «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica», 9, 2017, pp. 438-453.
- W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, in ANRW I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 43-62.
- M.S. Shin, *The Great Persecution: A Historical Re-Examination*, Turnhout, 2019.
- P. Veyne, *Humanitas: romani e no*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari, 1989, pp. 387-415.
- C.R. Whittaker, *Il povero*, in *L'uomo romano*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari, 1989, pp. 289-333.
- J.E.G. Zetzel, *The attack on justice: Cicero, Lactantius, and Carneades*, in «Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge», 160, 3-4, 2017, pp. 299-319.

L'inuentio linguistico-concettuale della *sinderesi*:
osservazioni diacroniche su un termine mai nato

di Tiziano F. Ottobri

*Quare philosophi non fecerint mentionem de
synderesi?*

Albertus Magnus, *De homine*

(*Opera omnia, editio Coloniensis* 27, 2)

Pochi altri termini partecipano del singolarissimo sviluppo linguistico e concettuale che pertiene a 'sinderesi': grecismo pressoché non attestato *quotalis* nelle fonti greche ma di dominio comune solo nella tradizione di lingua latina, la voce in oggetto sembra nata già adulta come una Minerva galeata dal grembo maturo della filosofia medievale, non senza impollinare di sé i secoli della speculazione successiva in materia morale. Nell'alveo principale degli studî dedicati in modo partito alla densità storico-semantiche della nozione di *sinderesi*, raramente si è però riflettuto sullo specifico punto delle ragioni che hanno presieduto al processo di selezione di un simile paragrecismo da parte delle fonti filosofiche latine – invece che ricorrere in maniera più agile al lessico invalso –; ciò sarà tanto più evidente ove si pensi che, nel rutilare dei secoli, la *sinderesi* si sarebbe colorata dell'*allure* di fondamento del ragionare morale proprio di matrice scolastica e di lì, nel prosieguo della traiettoria del pensiero filosofico, sarebbe entrata in tensione come tale con le riprese filosofiche moderne, fino a entrare con la medesima veste nel linguaggio vulgato¹.

Procedendo allora lungo le duplici e complementari direttrici storico-linguistica e storico-concettuale, l'analisi sintetica che qui si presenta verrà dipanandosi in tre momenti: a) varrà anzitutto richiamare il presupposto e remoto *ubi consistam* greco da cui la *sinderesi* risulta prendere le mosse; b) metterà quindi conto di analizzarne i caratteri poziori nella fase di affermazione scolastica; c) in ultimo, sarà così possibile entrare nei secoli moderni,

¹ Una efficace sintesi sulla *sinderesi* come fondamento dell'agire morale è offerta da K. Stepień, *Synderesis*.

avventurandosi in un campo ideale finora rimasto *de facto* non arato, cioè la *sinderesi* da Lutero a oggi (ancora Jacques Maritain e Joseph Ratzinger, *inter alios*, porteranno argomenti sulla questione qui agitata)². Finalmente, la *sinderesi* uscirà pertanto lumeggiata in un orizzonte d'insieme, ricavato come consuntivo nella sinergia del rispetto filosofico e di quello linguistico.

In prima istanza consta che, se il termine è foneticamente e morfologicamente per certo di ascendenza greca, pende un reciso *non liquet* circa la sua formazione e il suo senso conseguente; notorio è che la sua prima occorrenza interviene nel commento che Gerolamo verga sul libro del profeta Ezechiele³, laddove vien fatto di leggere circa la capacità di orientamento e di discernimento del *bonum*:

porro libidinem, luxuriam, et omnium uoluptatum cupidinem in jecore, id est in uitulo qui terræ operibus hæreat. Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam Græci uocant συντήρησις, quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua uicti uoluptatibus, uel furore, ipsaqua interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus.

Dalla pericope riferita è súbito chiaro che la *sinderesi* rinvia a quella parte della coscienza morale dell'uomo che, nonostante il peccato adamitico, non resta opaca ed è capace di riconoscere intuitivamente il bene: è la scintilla della coscienza che non si lascia estinguere nemmeno nel Caino rigettato dall'Eden. Contestualmente, emergono due ulteriori osservazioni, non minori: già lo Stridonense avvertiva l'esigenza di introdurre nel suo dettato latino il grecismo in questione, così significando che al tesoro del latino non doveva appartenere un'opzione linguistica adatta o almeno sufficiente per veicolare lo stesso concetto; non sono poi del tutto limpidi né l'etimo né l'origine della parola in esame e per riflesso, altresì, anche la *traditio* manoscritta mostra che sul termine vergato dal Padre pencolano dubbî, oscillando tra due alternative radicali, quali sono la lezione messa a testo συντήρησις⁴ e il più perspicuo συνείδησις, pur differenti quali sono giusta il significato originario⁵.

² Basterà qui ricordare che Edith Stein – la quale era venuta in contatto con il concetto di *sinderesi* certamente traducendo la q. 16 del *De ueritate* di Tomaso d'Aquino: cfr. E. Stein, *XVI. Quaestio*, pp. 450-459 – fece presente a Erich Przywara che egli avrebbe trascurato la *sinderesi* nel suo monumentale *Analogia entis* (1932), ottenendo dal gesuita la risposta che la *sinderesi* è ricompresa nella nozione di *bonum* e *libertas*. Cfr. E. Przywara, *Briefe an Edith Stein*, pp. 236-238, citato in M. Leone, *Sinderesi*, p. 245, n. 40.

³ Hier., *Comm. in Ezech.* I, 5, 10 (PL 25, I, I, col. 22 B-C).

⁴ Su tale plausibilità, cfr. anche M. Leone, *Sinderesi*, p. 13. Sull'oscillazione insiste M. Waldmann, *Synteresis*.

⁵ Sulla questione cfr. I. Sciuto, *La felicità e il male*, p. 151. Accogliendo la derivazione del termine *sinderesi* da una corruzione dal greco antico *syneidēsis* (comunque inalveato nella tradizione, a prescindere anche dall'impiego dei

Alla base di tutto giace la seguente equivocità terminologica, riconducibile a un facile distinguo: dall'una parte, il Santo Dottore doveva avere in effetti scritto συντήρησις, con verisimile ripresa delle dottrine morali stoiche⁶ laddove, pur marginalmente, in questo modo veniva accampata e designata, almeno per transenna, la memoria inobliviabile della legge morale naturale. Verrebbe prospettato un composto (συντήρησις) di συν- e ἴτηρέω ('osservare'), non esente da difficoltà fonetiche (la pronuncia bizantina potrebbe giustificare la fortizione della dentale /t/ in /d/, ma resterebbe comunque inesplicita allora la contestuale inefficacia dell'itacismo nelle due vocali η), senza dire della sporadicità della parola in questione nelle teorie morali antiche⁷. Andrà tuttavia considerato, infine, che già Rabano Mauro, in IX secolo, nel suo commento alla pagina geronimiana, conosce la lezione συντήρησις: quand'anche non si volesse riconoscere in questa se non una variante fittizia in vece di συνειδησις (di cui *infra*), allora essa richiederebbe di essere presupposta come entrata nel testo molto presto⁸, se non si volesse supporre che sia genuina⁹.

Dall'altra parte, si dovrà ipotizzare che Gerolamo (di cui la sinderesi potrà essere considerata nella *Wirklichkeit* un *primum dictum*) scrivesse nella sua costruzione morale proprio il più trasparente e connotato συνειδησις; l'espressione in questo caso avrebbe corrispondenza a calco con il successivo latino *conscientia* e può presentare una lunga ascendenza in contesto morale, sia in ambito pagano sia in contesto veterotestamentario (nella versione della Settanta) sia tra i Padri e gli scrittori ecclesiastici¹⁰. Se il Migne scriveva

caratteri greci o dalla traslitterazione latina), emergerebbe il riferimento a una "idea condivisa", a un "conoscere insieme": συν- starebbe infatti per "insieme", "condiviso", mentre la parte radicale sarebbe un derivato di εἶδος, cioè "forma", "immagine": cfr. H. Reiner, *Gewissen*.

⁶ Sulla possibile derivazione stoica della sinderesi si pronuncia G. Verbeke, *The Presence*, soprattutto pp. 53-70. Rileva avvertire che E. von Ivánka, *Plato*, p. 229 non solo ha rinvenuto tratti stoici nel termine sinderesi ma ne ha individuato un riflesso nel frammento 44 degli *Oracoli Caldaici* nello ψυχαῖος σπινθήρ. Approfondimenti in merito danno C. Guérard, *L'hyparxis de l'âme*, pp. 335-349 e C. Trottmann, *Syndêrêse*, pp. 193-213, in specie pp. 207-208.

⁷ Contro questa provenienza pare deporre anche la lettura offerta da alcuni *fontes* medievali come Alberto Magno o Enrico di Gand che ragionavano piuttosto su *syndêrêsis* (provenire da συνδιαπέω: 'distinguere, separare'), intesa sotto la specie di sintesi scelta dei principi etici o l'attitudine a discernere il bene dal male; su ciò cfr. Y. Simon, *Critique de la connaissance morale* e M.B. Crowe, *The Term Synderesis and the Scholastics*.

⁸ Rab. Maur., *Comm. in Ezech.*, PL 110, I, col. 508C. Sul riscontro per cui la tradizione avrebbe presto ereditato l'errore di trascrizione del termine, compiuto dai copisti del testo di Gerolamo, cfr. M. Pangallo, *Legge*, pp. 24-25.

⁹ Ancora Poliziano respinge l'autenticità della lezione, recepita come *uox corrupta* (così come si pronuncia sulla coppia simillima di *entelechia* ed *endelechia*: su ciò cfr. E. Garin, *Poliziano*).

¹⁰ Cfr. Eur., *Orest.* 396; Men., *Sent.* 654; se nella Settanta il termine corrisponde in numerosi passi al cuore (לבב), nel NT corrisponde piuttosto all'intima consapevolezza della valenza morale di quanto si opera. Nella linea del giudizio morale proseguono Origene, Clemente Alessandrino, Basilio Magno e Giovanni Damasceno: per riferimenti cfr. almeno M. Pangallo, *Legge di Dio*, pp. 11-13.

συντήρησιν, la moderna edizione critica dello scritto di Gerolamo nel *Corpus Christianorum Series Latina* (ed. Brepols)¹¹ mette a testo invece proprio συνείδησιν.

La stagione (tardo-)antica restituisce, quindi, un quadro magmatico ma concettualmente teso dietro alla nozione di sinderesi, profilando le migliori condizioni per una successiva appropriazione e specificazione dello specifico *quid* morale che Gerolamo solo abbozzava: il passo sarà compiuto dalla filosofia medievale.

Qui infatti la sinderesi assume la sua fisionomia individuale dalla coscienza, a partire da Filippo il Cancelliere (*ante* 1236); come è stato messo bene in evidenza da molta letteratura, basterà ora richiamare che la sinderesi come *pondus uoluntatis, apex mentis, scintilla (con)scientiæ* etc., si staglia come la parte più nobile della creatura umana (nonché angelica), costituendosi quale principio inestinguibile d'azione. In questi due tratti (razionalità e indefettibilità) si concentra il magistero dei pensatori medievali, per i quali la sinderesi si connota come impronta delle norme naturali nell'anima. Promana da tale impostazione lo stigma della sinderesi come criterio della legge naturale nell'uomo, approfondito nei Decretalisti e nei Canonisti, già emerso in Pietro Lombardo e Guglielmo d'Alvernia in specie, fino a essere teorizzato e sistematizzato da Bonaventura e Tomaso, in XIII secolo. La sinderesi sarà consegnata dai Medievali come il luogo del contatto dell'anima con Dio (Eckhart e Gerson), donde fluttuerà al centro della vertenza tra i sostenitori del primato della volontà o della coscienza. La sinderesi mantiene la sua eccellenza solo a condizione di accettare la natura incorrotta dell'anima almeno nel suo ultimo recesso¹².

Un punto di svolta rilevante è costituito da Martin Lutero (1483-1546), che bene illustra la torsione cui la sinderesi si espone entrando nella modernità di pensiero: nei primi scritti, infatti, l'agostiniano resta nel solco della concezione scolastica, riconoscendo nella sinderesi la capacità dell'uomo di individuare il bene nonostante ogni superfetazione di male: come già nei sermoni del 1510-1512, ancora in una predica nel giorno di Santo Stefano del 1514 Lutero potrà così scrivere¹³:

¹¹ Hier., *Commentariorum in Hiezechielem*, F. Glorie, ed., Brepols, Turnhout 1964 (CCSL 75), I, I, pp. 11, 211 – 12, 230.

¹² Su tutta la questione medievale della sinderesi, almeno due studi fondamentali dovranno essere qui citati: il classico O. Lottin, *Syndérèse* e il recente e documentato M. Leone, *Sinderesi*.

¹³ M. Luther, *Sermo de propria sapientia et voluntate*, pp. 31-32.

nam ista synteresis in uoluntate humana in perpetuum manet, quod uelit saluari, bene beate-que uiuere, nolit et odiat damnari, sicut et rationis synteresis inextinguibiliter deprecatur ad optima, ad uera, recta, iusta.

Sottolineando come Lutero collochi la sinderesi tanto in rapporto alla sfera morale quanto a quella intellettiva si riscontra che in una seconda fase, per contro, a partire dal suo commento alla lettera paolina ai Romani (1515-1516), affiorerà la visione opposta, giacché verrà abbandonata la visione ottimistica della Scolastica sull'uomo. L'uomo con le sue sole forze non può volgersi al bene e la sinderesi dovrà essere illuminata dalla grazia a questo scopo¹⁴:

quia peccatum artauerunt usque ad minutissimum quendam motum animi sicut et iustitiam. Ita enim, quia uoluntas habens ista synderesim, qua, licet infirmiter, "inclinatur ad bonum".

Come si constata, così facendo Lutero depriva la sinderesi della sua infallibilità gnoseologica e ne fa un elemento di polemica, nell'interno dello stato postlapsario dell'uomo. Analoghe critiche, che tornano a detrimento della sinderesi, si registrano in molti altri luoghi¹⁵ e avranno nella tarda Scolastica una reviviscenza con Suárez e de Vitoria circa la plausibilità del fondamento della legge naturale¹⁶; di qui sarà con Hobbes e soprattutto con Locke che la sinderesi sarà il corifeo della loro opposizione alla filosofia medievale nella loro critica al naturalismo: Locke con chiarezza ricuserà nel 1689 la presenza della sinderesi nell'anima per respingere principî morali innati¹⁷, negandole anche la consistenza di consigliera dell'intelletto in materia morale che Bruno le aveva riconosciuto¹⁸.

Ma la traiettoria concettuale della sinderesi non è rettilinea e conosce posenti reviviscenze della connotazione positiva scolastica, come già con "la gran sindéresis" di Baltasar Gracián (1647), parimenti ripreso due secoli dopo dallo Schopenhauer, non più in veste aforistica ma vestito di una concettualizzazione metafisica¹⁹:

für Jeden aber ist es Das, was Baltasar Gracián "la gran sinderesis" nennt: die instinktive große Obhut seiner selbst, ohne welche er zu Grunde geht.

¹⁴ Nel commento a *Rm IV, 17*, in M. Luther, *Divi Pauli*, p. 275.

¹⁵ Segnatamente nella disputa contro Gabriel Biel nella *Disputatio contra Scholasticam Theologiam*, per cui cfr. L. Grane, *Contra Gabrielem*.

¹⁶ Cfr. F. Suárez, *De bonitate*, pp. 437-439 e G. Cavallar, *The Rights*, pp. 80-89.

¹⁷ Cfr. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 9 e 25.

¹⁸ Nello *Spaccio della bestia trionfale* la sinderesi è identificabile con la figura di Momo, per cui cfr. G. Bruno, *Dialoghi*, pp. 669-670.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Aphorismen*, p. 1917, che riprende l'*Oráculo manual* del Gracián.

Punto di arrivo di tale percorso potrà essere considerato l'estuario dato da Jacques Maritain e, per suo tramite, da Joseph Ratzinger, parimenti in dialettica con l'accezione medievale della *sinderesi*, criticamente vagliata: Maritain col principio primo della *sinderesi* ripensa il fondamento dell'agire umano avanti il livello di coscienza²⁰ mentre Ratzinger rilegge da Bonaventura la *sinderesi* come l'ordine della intima memoria morale dell'anima tesa conoscitivamente alla legge naturale, alla maniera di un'anamnesi platonica²¹.

Explicit

Il percorso sin qui tratteggiato mostra in tutta la propria latitudine storico-concettuale l'assoluta singolarità della *sinderesi*: nozione carsicamente greca, di grande sviluppo latino, con riprese e contestazioni nel tempo moderno, così da restituire nella sua pienezza – e questo ne sarà il fastigio senza pari – l'attuale uso vulgato nell'espressione proverbiale di 'perdere la *sinderesi*': un uso *per excellentiam* ma anche antifrastico, giacché se c'è qualcosa che non si potrà perdere è quanto è intuitivamente innato, qual è la *sinderesi*. Senza di cui l'uomo non è uomo nel suo senso più alto. E questa sarà l'eredità più preziosa di tale proteiforme ma coerente nozione.

Bibliografia

- Albertus Magnus, *De homine*, edd. H. Anzulewicz – J.R. Söder, Münster, 2008.
- G. Bruno, *Dialoghi italiani I (Dialoghi metafisici) e Dialoghi italiani II (Dialoghi morali)*, a cura di G. Gentile, Firenze, 1958.
- G. Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Routledge, London-New York, 2002.
- M.B. Crowe, *The Term Synderesis and the Scholastics*, in «Irish Theological Quarterly» 23, 1956, pp. 151-164.
- E. Garin, *Poliziano e la discussione sulla "sinderesi"*, in «Rivista di Storia della filosofia» 29, 1974 pp. 91-93.
- L. Grane, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Gyldendal, København, 1962.

²⁰ Ne *Les Degrés du savoir* (1946) si parla di *sinderesi* come *synthèse*, quanto alle condizioni dell'oggetto conosciuto nell'atto di esistenza: J. Maritain, *Distinguer*, pp. 881-882.

²¹ J. Ratzinger, *Elogio della coscienza*, p. 90.

- C. Guérard, *L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus*, in *Proclus lecteur et interprète des anciens*, éd. par J. Pépin – H.D. Saffrey, Paris, 1987.
- M. Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna*, Canterano, 2020.
- J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1825.
- O. Lottin, *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., éd. par J. Duculot – Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain, II, 1, 1942-1960, pp. 103-349.
- M. Luther, *Divi Pauli apostoli ad Romanos Epistola*, edd. J.K.F. Knaake – J.K. Friedrich, in *D. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 56, Weimar, 1883.
- M. Luther, *Sermo de propria sapientia et voluntate*, in *die S. Stephani Anno 1514*, edd. J. K. F. Knaake – J. K. Friedrich, in *D. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. I, Weimar, 1883.
- J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Paris, 1946.
- M. Pangallo, *Legge di Dio, sinderesi e coscienza nelle Quaestiones di s. Alberto Magno*, Città del Vaticano, 1977.
- E. Przywara, *Briefe an Edith Stein, Brief von 13.9.1932 (München)*, in E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I, 1916-1933*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Berarbeitung und Anmerkungen v. M. A. Neyer, Freiburg-Basel-Wien, 2005.
- J. Ratzinger, *Elogio della coscienza. Il brindisi del Cardinale*, in «Il Sabato», 1991, pp. 82-93 [poi in Id., *Coscienza e verità*, in *La coscienza*, a cura di G. Borgonovo, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39].
- H. Reiner, *Gewissen*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt, vol. III, 1971, pp. 575-591.
- A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Leipzig, 1917.
- I. Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano, 1995.
- Y. Simon, *Critique de la connaissance morale*, Paris, 1934.
- K. Stępień, *Synderesis and the Natural Law*, in «Studia Gilsoniana» 3, 2014, pp. 377-398.
- E. Stein, XVI. *Quaestio. Die Synderesis*, in Ead., *Übersetzung III. Thomas von Aquin. Über der Wahrheit I*, eingeführt und bearbeitet von A. Speer und F.V. Tommasi, Freiburg-Basel-Wien (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 23), 2008.
- F. Suárez, *De bonitate et malitia humarorum actuum*, in *R.P. Francisci Suarez Opera Omnia*, ed. A. D. M. André, vol. 4, Paris, 1856.
- C. Trottmann, *Syndérèse et contemplation : problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance*, in Id., éd. par, *Vers la contemplation. Études sur la Syndérèse et les modalités de la contemplation de l'antiquité à la Renaissance*, Paris, 2007.
- G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, 1983.
- E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Paris, 1990.
- M. Waldmann, *Synteresis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, in «Theologische Quartalschrift», 119, 1938, pp. 332-371.

“En ser indio mi vanidad se funda”.
L'introduzione e lo sviluppo del concetto d'indigenismo
nella filosofia politica

di Manuel López Forjas

1. *Introduzione*

La scoperta dell'America (1492) – o la sua invenzione¹ – e la successiva espansione europea nel Nuovo Mondo hanno generato una grande polemica filosofica e politica sul tema della natura degli indiani “orientali”, cioè sulla loro condizione di esseri razionali a confronto con l'idea d'uomo europeo proveniente dalla antropologia rinascimentale². All'inizio della conquista del Messico e del Perù, è stato il proprio Imperatore Carlo V ad aver organizzato un dibattito filosofico sulla legittimità della presenza europea in America, animato dai migliori teologi di quell'epoca come Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda. Entrambi appartengono alla scuola denominata la “Seconda Scolastica”, nonostante ognuno abbia poi seguito una via interpretativa diversa nella stessa tradizione aristotelico-tomista. Las Casas è stato discepolo di Francisco de Vitoria, considerato a sua volta “il Padre del Diritto Internazionale”³. In realtà, Vitoria è stato il grande teorico dello *Ius Gentium*, disciplina che non consiste esattamente nella stessa materia che oggi studia i conflitti internazionali e la rispettiva ricerca della pace. Difatti, in primo luogo, il concetto di “nazione” è posteriore al periodo tardorinascimentale. In secondo luogo, lo *Ius Gentium* implicava la nozione latina di *gens*, una categoria amministrativa e sociale propria della cultura romana. Queste riflessioni sono fondamentali perché ci permettono di capire quanto all'epoca sia stata elaborata un'associazione concettuale e politica tra “barbari” e “indiani”. Per un cittadino romano, un barbaro non parlava la lingua latina e quindi non era suscettibile dei diritti civili che il Senato aveva

¹ E. O'Gorman, *La invención*.

² A. Gerbi, *La disputa*.

³ M. Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria*.

ratificato in rappresentanza del “popolo”. Doveva conoscere il latino e, di conseguenza, la cultura, la religione e, non meno importante, l'*urbanitas* – la capacità antropologica di convivere con gli altri cittadini nel pieno rispetto della legge.

2. *Lo scontro tra due mondi*

L'imperatore Carlo V si considerava “Re dei Re” e, forte di questo titolo, voleva creare un sistema teologico-politico direttamente dipendente dalla sua direzione per garantire la diffusione della grazia divina. Curiosamente, lui che era stato cresciuto nel bel mezzo della cultura fiamminga, ha fatto tutto il possibile per rendere lo spagnolo la lingua ufficiale della cattolicità, del suo impero cristiano universale. In questo contesto, Padre Vitoria si era occupato di stabilire teoricamente i limiti del potere reale e papale, e di “legittimare” le ragioni che avevano portato alla conquista dell'America. Lui non partì mai alla volta del Nuovo Mondo, neanche Ginés de Sepúlveda. Quest'ultimo era un teologo al servizio dell'Imperatore e un convinto aristotelico⁴. Per Sepúlveda, gli indiani non erano antropologicamente fatti per abbracciare in modo volontario e razionale la religione cattolica. Le spade dovevano anticiparsi alla fede, perché non era possibile un'accettazione intellettuale e immediata dei principi del Vangelo. A sua volta, Las Casas si era andato in America e, essendo un frate domenicano, è diventato addirittura vescovo. Il chiaro obiettivo dell'Imperatore era diffondere il credo cattolico nei suoi nuovi territori e creare così una nuova società, esente dal peccato accumulato nel Vecchio Continente. Las Casas diventò popolare fra gli indiani tanto da passare alla storia come “l'Apostolo delle Indie”⁵. Lui ha provato a vincere il dibattito contro Sepúlveda a Valladolid, rifiutando tutti gli argomenti che giustificavano l'uso della violenza con il fine di evangelizzare. Las Casas credeva che gli indigeni avessero un'anima naturale razionale, che meritava le migliori attenzioni possibili per aiutarli a conoscere la fede cristiana. Alonso de la Veracruz, era un frate agostino e un altro discepolo di Vitoria. Seguendo al Dottore della Grazia, credeva che tutti gli indigeni avessero i semi di Dio “stampati” nelle loro anime e che l'evangelizzazione in America consistesse in un dovere morale e sociale. Gli indigeni erano considerati “teneri nella fede” e, in qualche modo, custodi in quelle terre vergini del

⁴ Á. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda*.

⁵ M. Beuchot, *La querrela*.

futuro di tutta la cristianità. Dunque, l'unico titolo legittimo che giustificava la presenza spagnola in America era la predica del Vangelo, più pratica che teorica⁶. Si tratta di una inversione di ruoli molto particolare, perché l'Imperatore aveva un progetto provvidenziale, sottomettendo il potere papale al suo. Il governo degli Asburgo aveva provvisto gli indiani dei diritti civili, diventando così sui sudditi a tutti gli effetti, con i diritti che la stessa Corona Reale riconosceva. Infatti, nei testi di questo periodo troviamo alcuni documenti in cui si apprezza come gli indigeni, già nel Cinquecento, erano organizzati in Comuni, con un sindaco locale e con accordi scritti in lingua *nahuatl*⁷. Gli indigeni non potevano conservare le loro divinità, ma dovevano adottare le liturgie cristiane e rivolgersi a Gesù. Possiamo pensare allora a balli rituali, decorazioni floreali e lodi in lingua *nahuatl* cantati a messa. Tutta questa struttura sociale, religiosa e politica è evoluta grazie alla filosofia politica che ha fatto pressione contro i signori coloniali che volevano schiavizzare gli indigeni, togliendoli ogni diritto civico come sudditi dell'Imperatore. Evidentemente, questo sforzo non è stato sufficiente per impedire la creazione di un regime coloniale, con una prevalenza fortemente europea e con una distinzione sociale tra le città degli spagnoli e le città degli indigeni. Si era instaurato un sistema eterogeneo con una nobiltà indigena, la quale aveva dei privilegi particolari grazie alla sua iniziale collaborazione con i conquistatori spagnoli. Ricordiamo che è stata la nonna di Carlo V, la Regina Isabella la Cattolica, la prima che ha manifestato il suo supporto a favore degli indiani⁸. Lei stessa, nel suo testamento, aveva scritto che la dignità dei nativi americani doveva essere rispettata in quanto creature di Dio e sudditi della Corona di Spagna. Il problema principale è che la sua dinastia è scomparsa dopo che sua figlia, la Regina Giovanna di Trastámara – conosciuta impropriamente come "la pazza" – è stata rinchiusa in un castello, cancellando così il loro progetto di impronta umanista.

3. Verso un discorso nazionale sull'indio americano

La colonizzazione dell'America non è mai stata totale, anche se la dominazione spagnola durò tre lunghi secoli prima di perdere le battaglie definitive

⁶ R. Lazcano, *Fray Alonso*.

⁷ J. Lockhart, *Los Nahuas después*.

⁸ E. González Fernández, *Reina humanista*.

contro gli eserciti liberatori, come quello guidato da Simón Bolívar⁹. Precisamente, l'ultimo secolo della dominazione spagnola nel continente americano – senza considerare le isole – corrisponde al periodo dell'Illuminismo. Allora, si instaurò un nuovo dibattito filosofico-politico sulla natura razionale degli indigeni americani. Questa volta, però, attraverso la struttura intellettuale del discorso scientifico e l'arrivo delle discipline antropologiche che studiavano le condizioni di sviluppo delle società umane secondo i caratteri fisiologici e razziali. Cornelius di Pauw e il Conte di Buffon avevano messo in dubbio le condizioni di razionalità e sociabilità degli indigeni americani, provocando così la reazione degli intellettuali gesuiti della Nuova Spagna che si allinearono a favore dei “naturali”, come erano chiamati gli indiani d'America. Loro hanno iniziato quella che si può definire la prima “filosofia della storia” nel Nuovo Mondo, a partire dal recupero della tradizione politica della Seconda Scolastica, soprattutto di Las Casas e Veracruz. Questi gesuiti erano i direttori dei principali collegi, dove i settori d'élite della società creola, meticcia e indigena si formavano in filosofia, teologia e scienze. Il loro progetto, prima della loro espulsione da tutti i territori della monarchia spagnola, cercava di creare una società illustrata e autonoma dall'Europa, con una prevalenza della nuova identità americana. Per questo motivo, il concetto di *indio* viene ridefinito, mettendo l'accento non più sull'importanza dell'evangelizzazione, bensì sulla formazione di una nuova nazione americana guidata dalla *Ratio Studiorum* gesuitica.

In tutto il periodo coloniale non mancarono le rivolte indigene per la liberazione dal regime spagnolo e creolo, cioè, includendo i gesuiti. Ad oggi, la storiografia ha dimostrato che le popolazioni indigene non hanno avuto bisogno di un supporto intellettuale da parte dei letterati per iniziare il loro movimento d'indipendenza¹⁰. Questa idea, però, si è inserita a fatica nel discorso accademico e sociale. Si è sempre pensato che ci fosse stato un autore intellettuale che avesse messo le basi per l'organizzazione popolare di una ribellione autonomista, tanto contadina quanto indigena. Questa è stata la radice del liberalismo politico occidentale: la necessità di applicare il razionalismo europeo alle strutture sociali differenti, come quelle indigene. Nel caso del Messico indipendente del tardo Ottocento, gli intellettuali liberali hanno utilizzato la figura degli amerindi come simbolo nazionale, laico e rivoluzionario. È il caso specifico della frase che introduce il titolo: “*En ser indio mi vanidad se funda*”,

⁹ R. Harvey, *Los libertadores*.

¹⁰ G. Rozat, *Repensar*; L. Granados, *En el espejo*; B. Gutiérrez Müller, *La memoria*.

cioè, "il mio orgoglio consiste nella mia identità di radice indigena". Si tratta di un verso del Nigromante¹¹, un rappresentante del liberalismo messicano che ha portato ad avere un presidente indigeno, Benito Juárez. Lui ha applicato varie riforme, includendo – diremmo erroneamente – la confisca delle terre che erano proprietà degli indigeni. Il nuovo progetto nazionale, difatti, aveva bisogno di risorse terriere per fare crescere la produzione locale e la manodopera.

4. Conclusioni

Quando la filosofia si istituzionalizzò in Messico nel XX secolo, l'indigenismo cominciò a guadagnare terreno anche nei discorsi degli intellettuali, a tal punto da integrarsi come una tematica qualsiasi, accanto a Hegel e alla filosofia analitica. Negli anni Cinquanta del Novecento possiamo trovare testi di Luis Villoro¹² o di Miguel León Portilla¹³. Subito dopo, la filosofia della liberazione si è occupata della problematica indigena, chiaramente come soluzione al problema del capitalismo egemonico occidentale¹⁴. Inoltre, la figura dell'*indio* ha rivestito un posto centrale nel dibattito sull'identità ispano-americana a partire dai nuovi problemi della civilizzazione tecnologica. È stata vista come il soggetto principale che incarna la vera alterità antropologica, la stessa che Kant aveva postulato tre secoli prima. Non ci sono stati, comunque, cambiamenti importanti a livello sociale, nonostante alcuni movimenti come quello Zapatista in Messico, con cui la figura dell'*indio* è tornata a essere un soggetto astratto nell'ambito di una lotta politica tra un settore marginale della società e il governo nazionale. L'identità indigena così s'è disgregata in funzione degli interessi politici. A livello sociale, dobbiamo fare un passo in avanti per iniziare una riconciliazione tra gli indigeni ancora vivi e la filosofia; tra la memoria autentica del passato e il futuro che ci obbliga a vivere insieme e a cambiare le strutture della società che ormai non si sostengono più. Questo era l'ideale di una generazione di scrittori che puntavano a recuperare una dimensione di fraternità e di vera uguaglianza nella società meticcica, o sarebbe meglio dire, interculturale. Concludiamo con la frase di uno di loro, Andrés Iduarte, che scriveva:

¹¹ I. Ramírez, *Obras*.

¹² L. Villoro, *Los grandes momentos*.

¹³ M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*.

¹⁴ E. Dussel, *El Episcopado*.

L'indio non solo è storia e archeologia, ma presente, vivo e vivente... Non è giusto, né ragionevole, né degno privare la nostra tradizione di una sua parte che tutti riconosciamo nelle canzoni, nella danza, in un libro, nelle strade, nelle nostre vene e all'interno del nostro cuore umano¹⁵.

Bibliografia

- M. Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, 2004.
- E. Dussel, *El Episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres 1504 – 1620*, México, 1979.
- A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, 1982.
- E. González Fernández, *Reina humanista*, in «Mar Océana», 9, 2001, pp. 83-105.
- L. Granados, *En el espejo haitiano: los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*, México, 2016.
- B. Gutiérrez Müller, *La memoria artificial en la historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo*, México, 2018.
- R. Harvey, *Los libertadores. La lucha por la independencia de América Latina (1810-1830)*, Barcelona, 2002.
- A. Iduarte, *Indigenismo*, in «El Correo», 25, 1972, p. 14.
- R. Lazcano, *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584): misionero del saber y protector de indios*, Madrid, 2007.
- M. León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 2006.
- J. Lockhart, *Los Nahuas después de La Conquista. Historia Social y Cultural de Los Indios del México Central, del Siglo XVI al XVII*, México, 2010.
- Á. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, Madrid, 1973.
- E. O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, 2012.
- I. Ramírez, *Obras. Tomo I*, México, 1889.
- M. Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria: España y América el poder y el hombre*, México, 2004.
- G. Rozat, a cura di, *Repensar la conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.
- S. Tedeschi, *La riscoperta dell'America. L'opera storica di Francisco Javier Clavigero e dei gesuiti messicani in Italia*, Roma, 2006.
- L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 1979.

¹⁵ A. Iduarte, *Indigenismo*. Traduzione propria. Iduarte in questo periodo aveva già fatto una distinzione tra l'indigenismo politico e sociale.

La risemantizzazione della nozione di *Velleité* nell'opera filosofica di Frans Hemsterhuis

di Viviana Galletta

1. Introduzione

L'opera di Frans Hemsterhuis, autore olandese attivo nella seconda metà del XVIII secolo, consente di sondare la variazione semantica di alcuni concetti chiave della tradizione filosofica¹. Tra questi, la nozione di *velleité*, mutuata in età moderna dal termine latino *velleitas*, subisce, presso questo autore, un'importante trasformazione di significato assumendo, di conseguenza, una pregnanza concettuale originale rispetto al suo uso filosofico tradizionale. Prima di ripercorrere, per grandi linee, le tappe fondamentali di siffatta trasformazione, occorre considerare lo statuto della lingua, e nello specifico del lessico filosofico, in seno all'opera hemsterhuisiana. Difatti, benché olandese di nascita, Hemsterhuis scrisse la maggior parte delle sue opere filosofiche in lingua francese, in un contesto culturale nel quale il francese era diventato, in luogo del latino, l'idioma della classe colta e della diplomazia europea. Denis Diderot, nelle glosse di commento all'opera hemsterhuisiana *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, mise in luce l'oscurità e l'imprecisione del lessico filosofico hemsterhuisiano, riconducendone i motivi anche alla scarsa conoscenza della lingua francese da parte del filosofo olandese, e riferendosi, più nello specifico, proprio all'ambiguità della nozione di *velleité* («questa parola mi scandalizzerà sempre»²). Hemsterhuis, dal canto suo, si difese dal giudizio diderotiano motivando le difficoltà dei suoi lettori con la novità del contenuto concettuale e del lessico: «colui, infine, che si azzarda a dire cose nuove è

¹ Sulle fluttuazioni semantiche presenti nell'opera filosofica hemsterhuisiana con riferimento non soltanto alle opere edite ma anche alle opere inedite e al carteggio con la principessa von Gallitzin, Claudia Melica scrive: «Il francese utilizzato da Hemsterhuis nel carteggio è, infatti, una sorta di lingua vivente che, intesa come *parole*, muta e si modifica arricchendosi di nuovi significati» (C. Melica, *Introduzione*, p. LIV).

² D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, p. 143.

obbligato a crearsi da sé una lingua»³. L'impiego per così dire anomalo della nozione di *velleité*, almeno rispetto al suo uso consueto nella tradizione filosofica, è quindi ammesso dallo stesso Hemsterhuis e giustificato, però, sulla base del fatto che la formulazione di una proposta speculativa originale richiedesse anche un adeguamento sul piano linguistico relativamente al lessico filosofico.

2. La nozione di *velleitas* nella Scolastica e nella modernità

Che la nozione francese di *velleité* derivi dal latino della Scolastica, e nello specifico da San Tommaso, e che abbia fatto la sua comparsa nelle lingue moderne all'incirca nel XVII secolo, è ampiamente riconosciuto. Nel *Dizionario etimologico della lingua italiana*, redatto da Cortellazzo e Zolli, a proposito del lemma *velleità* si legge: «Dal lat. scolastico *velleitate(m)*, definito da S. Tommaso “volontà incompleta” (*voluntas incompleta*), i Francesi (Francesco di Sales) trassero nel 1600 ca. la vc. *velleité* “desiderio debole”⁴. Anche il *Dizionario di Filosofia* curato da Nicola Abbagnano ne riporta a San Tommaso la prima attestazione, ripercorrendone la ricezione in Locke e in Leibniz:

Il termine ricorre in Locke che indica con esso “la gradazione più bassa del desiderio”. Con senso analogo il termine ricorre in Leibniz che intende per esso “una specie assai imperfetta di volontà condizionale” cioè una volontà che si impegnerebbe se potesse, ma non può [...] S. Tommaso intendeva per *velleità* una volontà antecedente, che può essere o rimanere sospesa⁵.

Nel commento alle *Sentenze* di San Tommaso, una delle occorrenze del termine *velleitas* (in *II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2) si trova all'interno della questione concernente i fanciulli non battezzati. Al riguardo, l'Aquinate si domanda se essi avvertano, dopo la morte, la pena dell'afflizione spirituale, la quale consiste, per coloro che si trovano nella condizione del peccato originale, nella privazione della visione di Dio. In questo contesto, la nozione di *velleitas* viene definita, in quanto distinta dalla *voluntas ordinata et completa*, come una *voluntas impossibilium*, e cioè come una volontà di cose *di fatto* impossibili. La volontà ordinata e completa, con la quale si intende una volontà finalizzata ad un che di possibile e, quindi, di conseguibile, è associata a qualcosa al quale l'uomo è destinato, e la cui frustrazione provoca uno stato di

³ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, p. 9, n. 4.

⁴ M. Cortellazzo – P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, p. 1419^b.

⁵ N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, p. 1146^a.

afflizione. Nel caso della *velleitas*, che San Tommaso riferisce, in questo passaggio, ai fanciulli non battezzati, la frustrazione, in quanto riferita ad una volizione di cose *di fatto* impossibili, non potrebbe provocare alcuna afflizione.

In altri passaggi del commento, la nozione di *velleitas* viene associata, più in generale, al carattere condizionato e imperfetto proprio del volere umano, al quale si oppone la perfezione del volere di Dio. La *velleitas* configura, quindi, una volizione dell'uomo e, come ogni atto *volontario*, essa è suscettibile di una qualificazione morale. In questa prospettiva, come ha sottolineato Robiglio, essa non assume solo tinte negative ma può rivestire, seppur in rare occasioni, un ruolo decisamente positivo: «ciò avviene quando essa coincide con l'atto che permette al soggetto agente di emergere sul "presente", consentendogli di volere ciò che, *di fatto e per il momento*, è impossibile»⁶. Ad essere in gioco è l'intreccio del volere umano con la temporalità e la contingenza, insieme con la possibilità di attingere, per mezzo della volizione medesima, ad una «realtà ucronica» che "emerge" sul presente.

Vediamo ora alcuni dei significati assunti da questo termine all'interno del lessico filosofico della modernità. Nel Libro II del *Saggio sull'intelletto umano*, all'interno di una trattazione sul desiderio, Locke introduce la nozione di *velleity*. Nella definizione lockiana, il desiderio costituisce una condizione umana positiva, poiché mette in rilievo, attraverso il disagio che si sperimenta per l'assenza dei *desiderata*, la tensione a ciò che invece procura piacere e gioia: «Il disagio che un uomo riscontra in se stesso per l'assenza di qualcosa il cui godimento presente comporta l'idea del diletto è ciò che chiamiamo *desiderio*». In antitesi allo sprone rappresentato dal desiderio per l'uomo, Locke passa poi a considerare la *velleity*:

Se un uomo è a suo agio e appagato senza di esso [un qualunque bene], non c'è alcun desiderio di esso né sforzo per raggiungerlo; c'è null'altro che una mera velleità, il termine che si usa per indicare il grado infimo del desiderio, quello che è più vicino a non esistere affatto, dove c'è così poco disagio nell'assenza di una cosa che essa non porta un uomo ad altro che a augurarsela debolmente, senza usare efficacemente o vigorosamente i mezzi per ottenerla. Il desiderio viene anche fermato dalla convinzione dell'impossibilità o dell'irraggiungibilità del bene proposto⁷.

Anche in Leibniz la nozione di *velleité* conserva un'accezione negativa poiché racchiude una qualche «imperfessione» o «impotenza» del volere. Nei *Saggi di Teodicea*, la *velleité* viene, infatti, definita nei termini di una forma

⁶ A. Robiglio, *La nozione di velleitas in Tommaso d'Aquino*, p. 74.

⁷ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, pp. 275-276.

imperfetta di volontà condizionale: «Je voudrais, si je pouvois; [...] dans le cas d'une velleité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir»⁸. Si tratterebbe, quindi, secondo Leibniz, di un volere impotente al punto da trasformarsi in un non poter volere.

Nel passaggio dalla *velleitas* della Scolastica medievale alla *velleité-velleity* della filosofia moderna, il termine manteneva, quindi, un significato sostanzialmente negativo, indicando il grado più infimo e imperfetto del desiderio umano, connotato dall'impossibilità di realizzarsi o dalla vanità stessa dello sforzo compiuto. La *velleité* configurava una volizione umana incapace o impossibilitata ad autodeterminarsi, poiché condizionata (vorrei, se potessi) o debole al punto da rimanere uno sforzo vano e intentato (non voglio, perché non posso).

3. «Un'aquila che plana nell'aria conformando il suo volo al soffio di Eolo»: la dimensione etica della velleité in F. Hemsterhuis

Il termine *velleité* assume un ruolo centrale in seno alla filosofia hemsterhuisiana. Difatti, all'interno di un ragionamento che mirava a confutare il materialismo, siffatto concetto, riferito all'anima e alla sua essenza, consentiva al filosofo di dimostrare l'eterogeneità di quest'ultima rispetto alla dimensione materiale dell'universo, rigettando, così, le tesi che individuavano nella materia un principio assoluto. A differenza della realtà materiale, che per il filosofo olandese non ha in sé alcun principio di movimento, essendo per sua natura inerte, l'anima coincide con un principio di attività assoluta, vale a dire capace di autodeterminarsi, sottraendosi, in tal modo, alla causalità meccanica propria della materia. Senza presupporre una facoltà di questo tipo, sarebbe impossibile, per Hemsterhuis, comprendere le attività di produzione umana e, ad un grado infinitamente più alto, l'attività della creazione da parte di Dio (che, in quanto velleità suprema, non soltanto fornisce primariamente il movimento alla materia ma la crea):

Ogni volta che egli [l'uomo] vede, o si accorge di una nascita, di un cominciamento del movimento nella natura, si rende conto che la causa primitiva del movimento è la velleità di un essere animato. Egli ne conclude necessariamente, per analogia che [...] la velleità di un tale essere è la causa primitiva del movimento stesso⁹.

⁸ G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, p. 357.

⁹ F. Hemsterhuis, *Lettera sull'uomo e i suoi rapporti*, pp. 38-39. Siffatta analogia viene ribadita anche nel dialogo

La nozione di *velleité* assume, quindi, il significato di «facoltà di poter agire». Se nell'uomo essa si configura nei termini di un'attività vaga capace di determinarsi da sé tramutandosi, così, in una volontà (*volonté*) determinata, nel caso di Dio, in quanto «velleità suprema», essa è sempre già determinata: «Nell'Essere supremo, in cui tutto l'insieme della velleità o della facoltà di poter volere, è volontà determinata, non c'è arbitrio, né gradualità, né ciò che chiamiamo bene o male»¹⁰. Nel ragionamento hemsterhuisiano, dunque, la *velleité*, benché estesa, per analogia, anche a Dio, connota specificatamente la condizione umana relativamente alla dimensione morale. Nel caso della volizione umana, infatti, la facoltà di poter volere si scontra con il pericolo della sua tramutazione in vizio, vale a dire in una volontà determinata contraria al bene (verso il quale l'uomo è naturalmente destinato). Ciò introduce, accanto alla libertà di determinarsi, anche l'esigenza di compiere uno sforzo morale che diriga l'azione verso il bene e che sia perciò imputabile alla responsabilità umana.

Siffatto ragionamento si inserisce all'interno di una più ampia cornice metafisica segnata dalla distanza infinita tra l'uomo e la divinità e dalla centralità della dimensione morale per l'approssimazione infinita all'unità desiderata (attraverso l'esperienza della relazione con altri esseri agenti dotati di *velleité*). In questa prospettiva, l'eccellenza e la felicità dell'uomo consistono nell'approssimazione alla divinità tramite la molteplicità delle relazioni (data l'impossibilità attuale dell'unione completa), agendo secondo un principio di autodeterminazione che ne sviluppa la natura morale e metafisica (la sua libertà) elevandolo dalla condizione dell'istintualità animale (necessità): «Guardate un'aquila che plana nell'aria conformando il suo volo al soffio di Eolo. [...] È il più perfetto simbolo dell'uomo virtuoso»¹¹. Nella filosofia hemsterhuisiana la nozione di *velleité* si associa, inoltre, ad un pensiero sul futuro, inteso come una nuova «età dell'oro»¹², alla quale ci si avvicina attraversando la storia contingente nella consapevolezza della destinazione *altra* che ci attende (data la natura metafisica propria dell'uomo)¹³. L'eccellenza dell'uomo, nella sua

Aristeo o la divinità: «per quanto grande sia la distanza tra questo Dio e noi, la natura della nostra attività sulla materia è la stessa di quella della sua attività» (F. Hemsterhuis, *Aristeo o la divinità*, p. 674).

¹⁰ Ivi, p. 661.

¹¹ F. Hemsterhuis, *Alessio e l'età dell'oro*, p. 678.

¹² Per quanto concerne il tema dell'età dell'oro in Hemsterhuis rimando a M. Cometa, *Poetry and Catastrophy: the Romantic Tradition of Hemsterhuis's Alexis ou de l'âge d'or*, pp. 103-122.

¹³ Cfr. E. Matassi, *Fondazione dell'etico ed intuizione della storicità nella Lettre sur l'homme et ses rapports di F. Hemsterhuis*, pp. 211-224.

condizione finita, è quindi quella di volere il proprio volere infinito, vale a dire un volere massimizzare le relazioni che consentono di aumentare, sebbene in una prospettiva asintotica, la prossimità e l'omogeneità alla divinità. In tal senso, il termine *velleité* sembra mantenere alcuni dei suoi significati tradizionali, associandosi all'idea di un desiderio asintotico e, quindi, riferito ad un che di impossibile a raggiungersi, sebbene *attualmente*. Ciò consente di valorizzare la storia dell'uomo e la funzione positiva della dimensione morale per il conseguimento di una realtà altra e *apparentemente* inattuabile:

Ora se voi volete riflettere sulla speranza [...] che ha per fine costante il migliore in assoluto, benché indeterminato, voi sareste convinto che i desideri dell'uomo [...] il suo principio di perfeibilità sono indeterminati e non hanno limiti sensibili per noi nello stato in cui siamo e che, quindi, l'uomo dipende necessariamente da una condizione diversa¹⁴.

In questa prospettiva, la *velleité* non indica un desiderio effettivamente impossibile o infimo, ma una tensione positiva che ha ad oggetto un che di *indeterminato* e perciò di inattuabile soltanto nella limitata prospettiva fisico-materiale.

Bibliografia

- N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, 1998³.
- M. Cortellazzo – P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, 1988.
- M. Cometa, *Poetry and Catastrophy: the Romantic Tradition of Hemsterhuis's Alexis ou de l'âge d'or*, in C. Melica, a cura di, *Hemsterhuis: a European Philosopher Rediscovered*, Napoli, 2005, pp. 103-122.
- D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, a cura di M. Brini Savorelli, Bari, 1971.
- F. Hemsterhuis, *Opere*, a cura di C. Melica, Napoli, 2001.
- G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875 (Bd. VI: *Essais de Théodicée*).
- J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, 1971.
- E. Matassi, *Fondazione dell'etico ed intuizione della storicità nella Lettre sur l'homme et ses rapports di F. Hemsterhuis*, in «Colloquium Philosophicum», 3, 1998, pp. 211-224.
- A. Robiglio, *La nozione di velleitas in Tommaso d'Aquino*, in AA. Vv., *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna, 2000.

¹⁴ F. Hemsterhuis, *Alessio e l'età dell'oro*, p. 294.

La frontiera, luogo di separazione e incontro.
Riflessioni a partire dalla filosofia terzomondista
di Mohammed Aziz Lahbabi

di Francesco Patrone

1. *Introduzione*

Da alcuni decenni il concetto di frontiera ha conosciuto una notevole fioritura di riflessioni¹. Volendo avvicinarci alla questione dal punto di vista filosofico, può essere utile cercare di abbandonare le vie più frequentate e porsi in ascolto delle voci che finora hanno riscosso meno successo.

Una prospettiva interessante è quella di Mohammed Aziz Lahbabi (1922-1993), dalle cui pagine si possono ricavare alcune considerazioni che vale la pena tenere presenti per un possibile arricchimento della discussione a proposito del concetto di frontiera². Grazie ad un'incursione nei suoi testi, quindi, il fine delle pagine che seguono è quello di documentare l'evoluzione del concetto di frontiera nella sua produzione filosofica.

¹ Per un'introduzione a questo campo, si vedano V. Sevastianov – J. P. Laine – A.A. Kireev, *Introduction to border studies* e A. C. Diener – J. Hagen, *Borders. A Very Short Introduction*. Si tengano presenti, poi, E. Babilbar, *What is a Border*; T. Nail, *Theory of Border*; A. Paasi, *Boundaries as social processes: territoriality in the world of Flows*, pp. 69-88; Id., *Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of territory*, pp. 213-234, 2009; N. Parker-N. Vaughan Williams, *Critical border studies*, pp. 727-733; T. Tambassi, *Prospettive ontologiche per una classificazione dei confini geografici*; Id., *From Geographical Lines to Cultural Boundaries. Mapping the Ontological Debate*; D. Wastle-Walter, *The Ashgate Research Companion to Border Studies*; T.N. Wilson-H. Donnan, *A Companion to Border Studies* e S. E. Yachin, *Boundaries as an ontological and anthropological category*.

² Per un inquadramento della figura di Lahbabi, si tengano presenti i seguenti studi, che compongono uno *status quaestionis* ancora piuttosto povero: M. Campanini, *Mohammed Aziz Lahbabi e il personalismo musulmano*, pp. 39-45; R. Cornevin, *Réception de Mohammed Aziz Lahbabi*; M. Kneer, *Personalismus in islamischer Perspektive*, pp. 298-318 e J. A. Paniagua Pacheco, *El Pensamiento Megrebi Contemporáneo: Muhammad 'Aziz Lahbabi y el Personalismo Musulmán*, pp. 325-360.

2. *La frontiera in Mohammed Aziz Lahbabi: relazione interpersonale ed esperienza autobiografica*

Trattandosi di un pensatore eterogeneo è necessario, qualora ci si voglia avvicinare alla figura di Lahbabi, scegliere accuratamente il punto di vista a partire dal quale affrontarlo. Per quello che riguarda la riflessione che qui si intende proporre, si sono scelti due testi in particolare: in un primo momento ci si concentrerà sulla sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1954 con il titolo *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, per poi spostare l'attenzione su *Philosophie à la mesure des tiersmondistes*, del 1979³.

2.1. *La frontiera interpersonale*

Il primo testo lahbabiano a cui ci rivolgiamo, inizia in modo significativo riguardo all'oggetto che ci siamo proposti di indagare. Leggiamo, infatti, nell'incipit:

L'être humain est un donné brut, qui apparaît et devient au fur et à mesure qu'il tend à se personnaliser, à entrer dans la communauté des personnes.

L'essere umano è un mero dato, che appare e diviene a mano a mano che egli tende a personalizzarsi, a entrare nella comunità delle persone⁴.

Nell'ideale percorso dell'autore, che mira a condurre il lettore nel "farsi persona", che va dall'Essere alla persona stessa, tutto ha inizio con la comunità, con l'Altro⁵. I riferimenti non terminano qui, ma procedono oltre. Alcune pagine dopo, infatti, Lahbabi propone un'analisi che sembra andare nella stessa direzione: «[...] Le moi est le don des autres [...]»⁶, e ancora: «[...] l'être est toujours l'être-en-relations»⁷, «[...] Il me è il dono degli altri [...]»; «[...]

³ Cfr. M. A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*. La tesi di dottorato venne discussa alla Sorbona di Parigi sotto la guida di Pierre-Maxime Schuhl (1902-1984), a proposito del quale si vedano P. Auberque, *P.M. Schuhl*, pp. 546-547; H. Huismans, *Pierre Maxime Schuhl*; M. Lassegue, *Hommage à la mémoire de P.-M. Schuhl, le philosophe*, pp. 401-403 ed E. Roos, *P.M. Schuhl, le président de la Société des études juives*, pp. 405-407. Cfr. anche M. A. Lahbabi, *Philosophie à la mesure des tiersmondistes*, pp. 127-142.

⁴ Cfr. M. A. Lahbabi, *De l'être*, p. 7. La traduzione è mia, qui come per gli altri passi lahbabiani.

⁵ Si pensi all'impatto che dovettero avere le filosofie di Henri Bergson e di Gabriel Marcel sulla considerazione dell'alterità in Lahbabi. L'una precedente e l'altra contemporanea, esse, insieme con il polo personalista dell'ambiente della rivista *Esprit*, con Mounier in prima fila, dovettero costituire un'importante fonte di spunto per il filosofo marocchino. Cfr. H. Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*; G. Marcel, *Le journal métaphysique*; Id., *Le mystère de l'être*, ed E. Mounier, *Le personnalisme*.

⁶ Cfr. M. A. Lahbabi, *De l'être*, p. 21.

⁷ *Ibid.*

l'Essere è sempre l'essere-in-relazione». Ancora gli altri, l'alterità, ma anche la relazione, che non può che fondarsi sull'incontro con l'altro. Tenuto conto di questo, è necessario fermarsi per mettere meglio a fuoco la radice di queste considerazioni lahbabiane: che cosa intende dirci, qui, l'autore?

Nessuna alterità può darsi se rimaniamo chiusi in noi stessi. Perché una relazione possa attuarsi è necessaria l'uscita da noi, che non può che comportare il divenire cittadini di una zona intermedia, la zona di frontiera. Chiunque voglia incontrare ciò che è diverso da sé deve necessariamente fare esperienza dell'abbandono della comodità del sé, che avviene percorrendo la "terra di nessuno" della frontiera e mettendosi in cammino, ma anche mettendosi profondamente a rischio. Mettersi in cammino può essere inteso come un mettersi a rischio proprio in virtù della perdita di punti di riferimento a cui andiamo incontro nell'uscita dalla nostra zona di comfort, dal perimetro di territorio che conosciamo bene e che sappiamo essere sicuro. L'incontro può avvenire solo tramite una perdita delle coordinate, tramite un disorientamento che, oltre che la vertigine, ci può donare anche qualcosa di più duraturo e solido, la relazione con l'Altro, che non può che abitare la frontiera, il confine. Frontiera e confine, in questo primo momento, possono essere intesi nella loro prima accezione interpersonale, come territori di separazione tra due soggettività diverse. La frontiera, se diviene oggetto di un simile pensiero, è condizione d'esistenza dell'ospitalità, dell'accoglienza. Essa rende possibile l'incontro, ci rende noi stessi fino in fondo, in maniera autentica. Si tratta di una scoperta continua, un incontro che non ha termine e che non smette di modificarci.

Lahbabi, che è stato un inquilino del limite, della frontiera, a causa del suo traumatico vissuto personale, conosce perfettamente l'utilità vitale di un simile spazio. La riflessione lahbabiana non è mai una celebrazione del confine e dell'incontro tout court, bensì una riflessione pungente e costantemente in allerta, che tiene conto anche del dolore e delle difficoltà che si presentano in questo tipo di esperienze. Anche per questo, di conseguenza, quando inizia il percorso di fondazione del suo personalismo, che definisce come personalismo realista, parte dalla relazione con l'Altro, che non può darsi, però, senza un passo preliminare, senza lo spazio della frontiera, dell'incontro. Risulta possibile, quindi, in conclusione di questa prima tappa del percorso che ci si è proposti di affrontare in queste poche pagine, scattare un'istantanea di ciò che si vuole e si può identificare come la prima accezione di frontiera.

2.2. *La frontiera nel vissuto autobiografico lahbabiano*

Dopo un primo *excursus* di carattere teoretico dobbiamo, ora, spostare lo sguardo in avanti e rivolgerlo a uno scritto posteriore di venticinque anni esatti.

Nel 1979, quando viene interrogato circa il proprio pensiero, che egli deve criticare come se non fosse il suo⁸, il pensatore marocchino propone un'interessante retrospettiva su alcune delle vicende biografiche che lo hanno coinvolto. Esse non costituiscono solamente dei semplici ricordi, ma anche un punto di partenza per la considerazione di alcuni elementi rilevanti dal punto di vista teoretico e dell'evoluzione del suo pensiero. Come vedremo, infatti, ricorre spesso in queste pagine il concetto di frontiera, anche se non esplicitamente richiamato.

Ci troviamo subito a fare i conti con qualcosa di significativo, allorché Lahbabi scrive:

En janvier 1944, Mohammed Aziz Lahbabi fut condamné, à 30 mois de prison, pour participation au mouvement anticolonialiste et d'indépendance. Prisons civile et militaire. Exil. Le crâne fracturé... Il recouvre la liberté, huit mois après, et se sauve en France.

Nel gennaio del 1944, Mohammed Aziz Lahbabi fu condannato a trenta mesi di prigione per partecipazione al movimento anticolonialista e d'indipendenza. Prigione civile e militare. Esilio. Il cranio fratturato... egli recupera la libertà, otto mesi dopo, e trova rifugio in Francia⁹.

«Exil», il termine compare subito come significativo e ci rimanda a una dimensione della vita del filosofo che, fino a ora, non conoscevamo: le idee, le posizioni politiche che egli assume, costano la prigione, la sofferenza fisica e l'esilio a Lahbabi, che è costretto a lasciare il proprio paese e a rifugiarsi in Francia nel 1944, quando ha appena ventidue anni. Alla difficoltà data dal trasferimento in un altro Paese, anzi, in un altro continente, si aggiunge quella relativa alle esperienze traumatiche vissute nei mesi immediatamente precedenti al suo arrivo in Europa. Ma non è tutto, poiché, alcune righe dopo, Lahbabi ritorna sulla questione, contribuendo a darci uno sguardo ancora più preciso su ciò che ha dovuto vivere:

Comment se situerait dans un tel climat, le tiersmondiste, étranger, sous-estimé et sur-humilié, venu en France chercher un horizon pour ses aspirations, un espoir pour les peuples opprimés ? On lui offre un idéalisme négateur du monde réel ; on lui sert du pessimisme et de l'absurde dans le théâtre, du romanesque effrayant dans la série noire et en romans policiers,

⁸ Si tratta del progetto *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, a cura della Fédération Internationale des sociétés de philosophie, André Mercier e Maja Svilar.

⁹ Cfr. M. A. Lahbabi, *Philosophie*, p. 129.

de la peinture abstraite et des essais sur l'absurdité de la vie à vous donner le « dégoût » et la « nausée ». Notre étudiant s'égaré dans ces dédales.

Come si porrà in un simile clima, il terzomondista, straniero, sottostimato e sovra-umiliato, venuto in Francia a cercare un orizzonte per le sue aspirazioni, una speranza per i popoli oppressi? Gli si offre un idealismo negatore del mondo reale; gli si serve del pessimismo e dell'assurdo a teatro, del romanzesco nelle serie noir e nei romanzi polizieschi, della pittura astratta e dei saggi sull'assurdità della vita che dà il "disgusto" e la "nausea". Il nostro studente si perde in questi labirinti¹⁰.

Definendosi come sottostimato e umiliato, Lahbabi si rende testimone di un'esperienza autobiografica della frontiera lontana da qualsiasi costruzione idilliaca, che si fa ancora più viva e bruciante se continuiamo nella lettura dello stesso testo. Chiusa una sorta di descrizione del travaglio che lo ha portato alla constatazione della delusione di fronte al panorama filosofico, Lahbabi apre una sezione in cui chiarisce il suo approdo alla filosofia e lo fa legando autobiografia intellettuale e percorso di pensiero. Egli propone una testimonianza a proposito del suo sentirsi "entre-deux", a metà strada tra due dimensioni: né occidentale, poiché legato alla propria cultura araba, né orientale, poiché occidentalizzato dalla propria doppia cultura¹¹. Scrive:

Ainsi je me sentais muré dans une situation qui m'avait été imposée, coupé de mon passé national et sans pouvoir envisager une issue sur l'avenir¹².

Così mi sentivo murato in una situazione che mi era stata imposta, privato del mio passato nazionale e senza potermi figurare un esito per il futuro.

Egli non si sente appartenente a nulla, ed è qui la radice della "spersonalizzazione" e del "sentimento di vuoto", che percepisce. Egli è "entre-deux", ma anche "être presque", due condizioni esistenziali che riflettono direttamente il proprio essere un inquilino dello spazio di frontiera.

3. Conclusioni

Dopo una breve immersione nella filosofia di Lahbabi, possiamo cercare di tirare le fila di quella che si presenta come un'evoluzione del significato, una metamorfosi concettuale interna al corpus di quest'autore.

¹⁰ Ivi, pp. 131-132.

¹¹ Cfr. E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Essai pour une metaxologie* e M. Marianelli, *Entre. La relazione oltre il dualismo metafisico*.

¹² Ivi, p. 134.

Se nel testo del 1954, infatti, il concetto di frontiera emergeva come qualcosa di sostanzialmente positivo nella sua carica di fonte di incontro interpersonale, di scaturigine di possibilità e di umanità, non è così nella prospettiva del 1979.

L'esperienza autobiografica, seppur presente, in nuce, anche nel momento di stesura del primo testo, viene elaborata solamente in un secondo momento e a distanza di venticinque anni, contribuendo a produrre quella che possiamo intendere come una vera e propria metamorfosi non solo del punto di vista dell'autore, ma anche del modo di intendere un concetto specifico e molto interessante come quello di frontiera.

Bibliografia

- AA.Vv., *Mohammed Aziz Lahbabi: l'homme et l'oeuvre*, Rabat, 1987.
- P. Auberque, P.M. Schuhl, in «Études philosophiques», 4, 1985, pp. 546-547.
- E. Balibar, *What is a Border?*, in Id., *Politics and Other Scenes*, London-New York, 2002.
- A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, 2012.
- G. Berger, *Quelques aspects de la philosophie allemande contemporaine*, in «Les Études philosophiques», 10, 1936.
- H. Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 2012 (I edizione 1889).
- E. Brehier, *Histoire de la philosophie allemande*, éd. par P. Ricoeur, Paris, 1954 (I edizione 1921).
- G. Campanini, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento*, Milano, 1995.
- M. Campanini, *Mohammed Aziz Lahbabi e il personalismo musulmano*, in Id., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, 2016, pp. 39-45.
- R. Cornevin, *Réception de Mohammed Aziz Lahbabi*, in «Mondes et cultures», 43, 1983, pp. 205-227.
- A.C. Diener – J. Hagen, eds., *Borders. A Very Short Introduction*, New York, 2012.
- E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Essai pour une metaxologie*, Paris, 2019.
- G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1949.
- H. Huismans, ed., P. Maxime Schuhl, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2009.
- M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena, 2007.
- M. Kneer, *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Aziz Lahbabis*, in «Theologie und Glaube», 95, 2005, pp. 298-318.
- M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris, 1954.
- Id., *Philosophie à la mesure des tiersmondistes in Philosophes critiques d'eux-mêmes*, éd. par A. Mercier – M. Svilar, Fédération internationale des sociétés de philosophie, vol. V, Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas, 1979, pp. 127-142.
- M. Lassegue, *Hommage à la mémoire de P.-M. Schuhl, le philosophe*, in «Revue des études juives», 144, 1985, pp. 401-403.

- G. Marcel, *Le journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1928.
- Id., *Le mystère de l'être, Présence de Gabriel Marcel*, Paris, 1997.
- M. Marianelli, a cura di, *Entre. La relazione oltre il dualismo metafisico*, Roma, 2021.
- E. Mounier, *Le personalisme*, Paris, 2016, (I edizione 1949).
- T. Nail, *Theory of Border*, New York, 2016.
- A. Paasi, *Boundaries as social processes: territoriality in the world of Flows*, in «Geopolitics», 3.1, 2008, pp. 69-88.
- Id., *Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of territory*, in «Journal of Power», 2.2, 2009, pp. 213-234.
- J.A. Paniagua Pacheco, *El Pensamiento Megrebí Contemporáneo: Muhammad 'Aziz Lahbabi y el Personalismo Musulmán*, in *El Magreb: Coordenadas Socioculturales*, Granada, 1995, pp. 325-360.
- N. Parker – N. Vaughan-Williams, eds., *Critical border studies: broadening and deepening in the 'Lines in the sand' agenda*, Introduzione a «Geopolitics», 17.4, 2012, pp. 727-733.
- E. Roos, P.M. Schuhl, *le président de la Société des études juives*, in «Revue des études juives», 144, 1985, pp. 405-407.
- A. Sartini, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Milano, 2006.
- V. Sevastianov – J. P. Laine – A. A. Kireev, *Introduction to border studies*, Vladivostok, 2015.
- T. Tambassi, *Prospettive ontologiche per una classificazione dei confini geografici. Diversità culturali e credenze collettive*, in *Atti del XXXII Congresso Geografico Italiano*, Roma, 2018.
- Id., *From Geographical Lines to Cultural Boundaries. Mapping the Ontological Debate*, in «Rivista di Estetica», 67, 2018.
- F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano, 1958.
- T. Valentini, a cura di, *Soggetto e persona nella filosofia francese del Novecento*, Roma, 2011.
- S. E. Yachin, *Boundaries as an ontological and anthropological category*, in *Introduction to border studies*, ed. by V. Sevastianov – J. P. Laine – A. A. Kireev, Vladivostok, 2015, pp. 62-79.
- D. Wastle-Walter, ed., *The Ashgate Research Companion to Border Studies*, Abingdon-on-Thames, 2011.
- T. M. Wilson – H. Donnan, eds., *A Companion to Border Studies*, Hoboken, 2007.

La risemantizzazione della secolarizzazione nel lavoro di Charles Taylor

di Enrico Di Meo

1.

Porsi il problema del significato della “secolarizzazione” è un compito arduo per chiunque voglia accostarsi al tema del rapporto tra religione e modernità. È infatti possibile condurre l’indagine prendendo l’avvio da vari ambiti disciplinari (giuridico-politico, filosofico, teologico, sociologico) e con vari intenti metodologici (storico-genealogico, descrittivo, prescrittivo), e ciò riflette la molteplicità degli usi che storicamente si sono fatti di questo termine. I quali usi, a loro volta, sono diventati oggetto di studio. «In pochi casi come in questo, infatti,» notava Marco Maria Olivetti già nel 1976, «l’indagine sul fenomeno esaminato si è reduplicata in quella del termine con il quale si intende designare il fenomeno in esame»¹.

L’impresa è resa ancor più complicata dal fatto che, a partire dalla seconda metà del XX secolo, la categoria della secolarizzazione è andata incontro sia ad una crisi del proprio potere descrittivo e predittivo circa la realtà storica che pretendeva di aver messo a fuoco; sia ad una sempre crescente critica da parte degli osservatori e studiosi che hanno tentato di confrontare quel paradigma interpretativo con i diversi percorsi intrapresi dalle società non occidentali e post-coloniali.² Tuttavia, l’effetto paradossale della dismessa da parte di alcuni studiosi del concetto di secolarizzazione, in favore di un “ritorno degli dèi” o di una “desecolarizzazione”, è che, come rilevato da Detlef Pollack, «il criticare la teoria della secolarizzazione è diventato esso stesso una nuova narrazio-

¹ M. Olivetti, *Il problema della secolarizzazione*, p. 73.

² La letteratura su questi temi è vastissima. Per una ricostruzione del dibattito critico intorno alla secolarizzazione si rimanda in particolare a G. Marramao, *Potere e secolarizzazione* e G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*. Per una sintetica ed efficace ricostruzione storica del dibattito in questione cfr. P. Gorski, *Historicizing the Secularization Debate*. Per lavori che indagano l’applicabilità della categoria della secolarizzazione a società non occidentali cfr. T. Asad, *Formation of the Secular*, sui rapporti tra modernità e islam e R. Bhargava *The promise of India’s Secular Democracy* sul caso dell’India.

ne dominante (*master narrative*) che ha spesso a che fare con l'allarmismo»³, piuttosto che con il tentativo di comprendere la realtà del momento storico che stiamo vivendo.

L'obiettivo di questo lavoro è quello di concentrarsi sull'importante mutamento di significato che il concetto di secolarizzazione subisce nella riflessione del filosofo canadese Charles Taylor, ed in particolare nella sua opera matura *A Secular Age*⁴.

2.

Prima di procedere vorrei accennare al contesto storico in cui avviene questa risemantizzazione della secolarizzazione.

La vivacità della presenza religiosa nel dibattito pubblico di stati che appartenevano alle regioni secolari del mondo (come il radicamento della "Maggioranza Morale" negli Stati Uniti o il ruolo della religione cattolica nel processo di democratizzazione della Polonia)⁵, così come gli esempi di istituzioni di stati ex-coloniali che hanno gestito ed interpretato diversamente il problema della conflittualità religiosa e della necessità della laicità dello stato (come il caso della Pancasila indonesiana o del secolarismo indiano), hanno costretto gli interpreti a rivedere, anche drasticamente, i paradigmi interpretativi con cui sino ad allora si era concettualizzata la modernità. La religione ha continuato a presentarsi come un pezzo di un puzzle che a volte si incastra e dialoga nel e col mondo moderno, come nel caso del Concilio Vaticano II o della Chiesa del Popolo brasiliana, mentre a volte sembra la portavoce di istanze più regressive, come nel caso eclatante degli attentati di matrice fondamentalista islamica, o il recente rovesciamento della sentenza *Roe vs Wade*.

In un contesto di tensioni e conflitti che tendono sempre maggiormente a polarizzarsi e a creare barriere all'integrazione, invece che favorirla, la voce di Taylor rappresenta un tentativo di ripensare per un verso la nostra identità, riattivandone e valorizzandone degli aspetti marginalizzati; e per altro verso di portare alla luce le sfide che le democrazie occidentali devono affrontare se non vogliono arroccarsi in una visione, di se stesse e del resto del mondo, sclerotizzata e sclerotizzante.

³ D. Pollack, *Varieties of Secularization*, p. 60, traduzione mia.

⁴ Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*.

⁵ Cfr. J. Casanova, *Public Religions*.

3.

La domanda da cui prende le mosse l'indagine tayloriana è tanto semplice nella formulazione quanto complessa è la risposta a cui aspira: cosa significa vivere in un'età secolare? Le risposte classiche a questa domanda vengono riassunte da Taylor in due famiglie di candidati:

- I) Una prima famiglia è costituita da quelle teorie che vedono nel cuore della secolarizzazione il processo di *differenziazione* e autonomizzazione delle sfere dell'agire umano.⁶ L'idea di base è che «le norme ed i principi che seguiamo, le deliberazioni in cui ci impegniamo allorché operiamo all'interno delle diverse sfere di attività, [...] in genere non fanno riferimento a Dio o alle credenze religiose», piuttosto «restano all'interno della "razionalità" di ciascuna sfera»⁷. Vivere in un'età secolare significa allora vivere in un contesto in cui gli spazi pubblici sono stati svuotati della saturazione religiosa che caratterizzava l'età premoderna.
- II) Il secondo candidato è la famiglia costituita da quelle teorie della secolarizzazione che vedono in essa il processo di progressiva erosione della religione come componente significativa della vita degli esseri umani. Con l'avanzare della modernità, attraverso i processi di urbanizzazione, industrializzazione, formazione degli stati moderni, globalizzazione, ecc..., la religione si ritaglia uno spazio sempre più esiguo nella quotidianità degli individui, fino a rimanere solo un'ombra del mondo antico che non vi è più e, infine, sparire del tutto. Vivere in un'età secolare significa allora aver messo da parte le illusioni "infantili" e farsi carico della cruda realtà di un universo svuotato della presenza di un Dio.

Taylor non è soddisfatto da nessuna di queste concezioni. La ragione principale di questa insoddisfazione dipende dal fatto che in entrambe queste narrazioni viene trascurato un elemento fondamentale della "storia" della secolarizzazione, e dunque della nostra identità moderna: l'esperienza vissuta del soggetto religioso. Ed è proprio su questo elemento che Taylor costruisce la sua terza via, la sua proposta alternativa. Piuttosto che concentrarsi sulle statistiche di coloro che si dichiarano credenti, che effettivamente partecipano alle

⁶ A questa famiglia appartengono Max Weber, Peter Berger e José Casanova. Quest'ultimo nel suo lavoro del 1994 distingue chiaramente tra il processo di differenziazione e il processo di privatizzazione della fede religiosa; rifiutando il secondo in quanto frutto di una distorsione narrativa che non trova un effettivo riscontro empirico nella realtà, tiene tuttavia fermo il primo dei due processi come cuore teorico della secolarizzazione. Cfr. Casanova, *Public Religions*.

⁷ C. Taylor, *A Secular Age*, p. 2; trad. it. p. 12.

funzioni religiose, ecc..., e di interrogarsi sui processi che fungono da cause al fluttuare di queste statistiche, Taylor sposta l'attenzione su cosa sia accaduto dal punto di vista del *vissuto* religioso. Questo spostamento è descritto come un «focalizzare l'attenzione sulle condizioni di credenza (*conditions of belief*)»⁸, vale a dire «parlare della credenza e della non credenza non come *teorie rivali*» ma piuttosto come «differenti tipi di esperienza vissuta che sono all'opera nella comprensione della propria vita in un senso o nell'altro, su cosa significhi cioè vivere come un credente o un non credente»⁹.

La domanda circa l'età secolare può allora venire riformulata nel seguente modo: Cosa significa “credere” in un'età secolare? Come e perché è cambiato il credere oggi, negli anni 2000, rispetto ad esempio al 1500?

4.

La risposta viene formulata fin dall'introduzione di *A Secular Age*: «il mutamento che vorrei definire ed esplorare è quello che ci ha condotti da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre», e ciò significa che nell'età secolare «credere in Dio non è più assiomatico. Esistono alternative»¹⁰.

Come si evince già a questo livello della riflessione, lo spostamento di significato della secolarizzazione operato da Taylor è cruciale almeno per due motivi:

I) Innanzitutto, la collocazione dell'indagine al livello del vissuto religioso fa emergere la complessità occultata di cosa voglia dire “credere”. Interpretare la secolarizzazione come il declino progressivo e lineare della fede e della presenza pervasiva della religione, sembra dare per scontato il fatto che “credere” voglia dire sempre la stessa cosa, in qualunque società ed in qualunque momento storico, e che questo “qualcosa” stia progressivamente svanendo. Taylor, per converso, pone l'accento sulla enorme differenza che si è prodotta nella modernità quando si è venuto a costituire il contesto il cui la credenza (come la non credenza) non viene più vissuta come il frutto di un'esperienza ingenua, irriflessa, come avveniva nel mondo premoderno; al contrario la peculiarità dell'età secolare «è che pone fine al ricono-

⁸ Ivi, p. 3; trad. it. p. 13.

⁹ Ivi, pp. 4-5; trad. it. p. 15.

¹⁰ Ivi, p. 3; trad. it. p. 14.

scimento ingenuo del trascendente o di fini o pretese che vadano al di là della prosperità umana. [...] L'ingenuità non è più un'opzione praticabile per nessuno, credente o non credente che sia»¹¹.

II) Connesso al punto precedente vi è poi l'indicazione da parte di Taylor che la fede in un Dio (o più in generale in una realtà ultima) sia diventata un'opzione umana tra le altre. Lungi dall'essere una realtà svuotata dell'effervescenza religiosa, l'età secolare è un contesto in cui la fede rimane un'opzione valida, sebbene contestabile. Il vissuto religioso diventa il vissuto di una scelta consapevole, di una ricerca con una forte componente riflessiva che si sa immersa all'interno di una vasta gamma di alternative papabili. Questo può dare luogo in determinati contesti storico-culturali ad una significativa diminuzione della partecipazione religiosa, specialmente nei confronti delle istituzioni tradizionali. Tuttavia questo processo non è né inevitabile né irreversibile, ed è ben possibile che sia accompagnato da un fiorire di ricerche spirituali e religiose di altra natura. Paolo Costa ha rilevato a questo proposito che «l'impressione è che le cose che hanno perso la loro collocazione tradizionale siano principalmente i contenitori, le forme comunitarie entro cui le persone depositavano o incorniciavano alcuni specifici contenuti della loro esperienza»¹², non i contenuti stessi di questa esperienza.

5.

La risemantizzazione della categoria della secolarizzazione da parte di Taylor ha dunque il pregio di mettere in luce come i vari processi attraverso i quali si è giunti all'età contemporanea, connessi in vari modi tra loro, siano stati accompagnati da una profonda ridefinizione e riarticolazione del significato dell'esperienza umana in generale. Senza l'emergere storico di una possibilità di autocomprensione, da parte dell'essere umano, che possa fare a meno di Dio, quello che Taylor chiama "umanesimo esclusivo"¹³, è difficile immaginare come e quali strade avrebbero percorso le società occidentali. Ma ciò che più è rilevante è che la narrazione offerta da Taylor si compone di «storie interconnesse che, invece di concentrarsi su ciò che è scomparso, scovano ciò che è stato scoperto, inventato, costruito, in una parola *aggiunto* al repertorio

¹¹ Ivi, p. 21; trad. it. pp. 36-7.

¹² P. Costa, *Il sacro e l'età secolare*, p. 34.

¹³ O anche "umanesimo autosufficiente". C. Taylor, *A Secular Age*, p. 18; trad. it. p. 33.

passato di pratiche e conoscenze, grazie alla creatività, all'immaginazione e all'iniziativa umane»¹⁴.

La secolarizzazione assume allora l'aspetto del risultato di nuove invenzioni ed autocomprensioni che hanno fatto aumentare parossisticamente¹⁵ il numero di possibilità di esperienze religiose, morali e spirituali dell'età contemporanea. Religione e modernità non sono necessariamente incompatibili tra loro. Il vitalismo religioso e la presenza pubblica di comunità e convinzioni religiose non appaiono più, alla luce di quanto detto, come *anomalie* del processo di secolarizzazione o come un rigurgito di un passato coriaceo nel farsi liquidare. La risemantizzazione operata da Taylor, oltre all'effetto narrativo di ridefinire il processo in esame, possiede un effetto meta-narrativo che investe e riarticola il senso della nostra identità moderna: cambiando il modo in cui raccontiamo come siamo arrivati dove siamo, cambia radicalmente il modo in cui comprendiamo il momento presente.

Le esperienze religiose devono essere viste come delle possibilità intrinseche del mondo moderno, le quali però, a loro volta, devono saper entrare in dialogo con le altre esperienze che pullulano in questa novità, ancora *in fieri*, di uno spazio pubblico plurale e variegato, di un'età secolare in cui ogni esperienza, religiosa o non, porta con sé la consapevolezza di non poter essere l'esperienza con la "e" maiuscola.

La narrazione offerta da Taylor, riattivando e riabilitando la categoria della secolarizzazione, si interseca con alcune delle sfide di portata planetaria con cui siamo costretti a fare i conti: questo sviluppo, così come si è delineato nelle società nordatlantiche, è applicabile e trasferibile ad altre società? Le nuove invenzioni prodotte dall'umanesimo esclusivo sono utilizzabili da altre culture? Quanto di questa identità secolare siamo disposti a mettere da parte al fine di trovare un punto di incontro anche con le culture più disparate? Quanto, invece, le nostre società possono imparare dai diversi sviluppi e diversi percorsi compiuti da culture che hanno interpretato diversamente la modernità?

Del resto lo stesso Taylor esordiva in un saggio del 2002 scrivendo che «la grande sfida di questo secolo [il XXI], sia per la politica che per le scienze sociali, è quello della comprensione dell'*altro*. Sono ormai lontani i tempi in cui gli europei e gli altri occidentali potevano considerare la loro esperienza e la loro cultura come la norma verso la quale era diretta l'intera umanità, così che

¹⁴ P. Costa, *The Post-Secular City*, pp. 34-5, traduzione mia.

¹⁵ Taylor parla di "Nova Effect" per descrivere questo fenomeno. Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, in part. la parte III.

l'altro poteva essere compreso come uno stadio precedente del medesimo percorso che loro avevano già battuto»¹⁶. Questa sfida diventa particolarmente impellente nel caso della secolarizzazione.

Bibliografia

- T. Asad, *Formations of the Secular. Christian, Islam, Modernity*, Stanford/California, 2003.
- R. Bhargava, *The promise of India's Secular Democracy*, Oxford/New York, 2010.
- R. Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, in *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, M. Jürgensmeyer, J. Van Antwerpen, Oxford-New York, 2011, pp. 92-113.
- J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Londra/Chicago, 1994.
- P. Costa, *Il sacro e l'età secolare: c'è ancora spazio per la sacralità nell'epoca del disincanto?*, in *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti*, a cura di S. M. Maggiani et al., Roma, 2017, pp. 23-44.
- P. Costa, *The Post-Secular City. The New Secularization Debate*, Paderborn, 2022.
- P. Gorski, *Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research*, in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by M. Dillon, Cambridge, 2003, pp. 110-122.
- G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, Pisa, 2013.
- G. Marramao, *Potere e Secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, 1983.
- M.M. Olivetti, *Il problema della secolarizzazione inesauribile*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, a cura di E. Castelli, «Archivio di Filosofia», 44.2-3, 1976, pp. 73-86.
- D. Pollack, *Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core*, in *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 90.1, 2015, pp. 60-79. (<https://doi.org/10.1080/00168890.2015.1002361>).
- C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, 2007 (trad. it. *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Milano 2009).
- C. Taylor, *Understanding the Other: A Gadamerian view on conceptual schemes*, in *Law's Hermeneutics: Other Investigations*, eds S. Glanert – F. Girard, Routledge, Oxon/New York, 2017, pp. 34-47 [Edizione originale in, *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-George Gadamer*, a cura di J. Malpas, U. Arnsward e J. Kertscher, Cambridge, 2002, pp. 279-97].

¹⁶ C. Taylor, *Understanding the Other*, p. 34, traduzione mia, corsivi miei.

La lettura filosofica del gesto.
Evoluzione dal XIX secolo fino ai giorni nostri

di Francesca Camponero

Sono diversi e importanti i pensatori della modernità che hanno riflettuto sulla pratica coreutica come esperienza di trascendimento, come slancio impermanente a dare visibilità all'invisibile (pensiamo a Nietzsche, Valéry, Mallarmé, Merleau-Ponty); un'esperienza capace di decostruire la nostra finitezza e di 'ricostruire' il reale, giungendo nelle zone mobili dell'essere.

Se la parola scritta (e conseguenzialmente parlata) è stato il mezzo espressivo e comunicativo di poeti, scrittori e filosofi, dai tempi della *mousiké* greca (l'unione di musica, teatro e danza) la comunicazione non verbale è sempre stata il comune terreno di riferimento attraverso il quale le arti mimetiche hanno dialogato con il pubblico.

Proprio perché basata sulla mimesi, si è riconosciuta all'arte quella straordinaria capacità di comunicare e portare a commozione, inteso come farsi travolgere dal *pàthos*. Il linguaggio del corpo di cui appunto fin dall'antichità si riconosceva lo straordinario potere comunicativo, fu oggetto di studio in ambito filosofico, letterario, politico, con Aristotele, Orazio, Cicerone e Quintiliano. Ma nel Rinascimento, grazie alla spinta fornita dagli studi di Leonardo sui "moti dell'animo" espressi attraverso i movimenti, si svilupperanno i trattati sul linguaggio del corpo e il suo significato.

Nel XIX secolo, gli studi compiuti in ambito filosofico e scientifico, in particolare quelli sull'empatia di Vischer e il fondamentale testo di Darwin *The Expression of Emotion in Man and Animals* (1872), costituiranno punti di svolta per le successive ricerche sul gesto da parte di Aby Warburg. Tuttavia, la nuova danza, quella scoperta da Nietzsche, Rilke, Valéry, Otto, Mallarmé, Husserl, Merleau-Ponty, nata ormai da oltre un secolo, ha una complessa poetica che richiede un serio lavoro ermeneutico e le opere teoriche, al riguardo, restano, nonostante tutto, ancora poche. Una cosa, però, è sicura: la sfida esegetica che lancia dovrà trovare il riconoscimento di un verso pensiero estetico.

L'adeguatezza degli approcci metodologici alla danza è tema dibattuto dalla riflessione contemporanea. Secondo un certo modo di considerare la questione, ogni punto di vista estrinseco a quest'arte – scienze umane, filosofia, semiologia – può incrociare il suo atto, arricchendolo e chiarendolo.

La lettura filosofica che finalmente si dà al gesto che non viene più letto come solo *divertissement*, ne sollecita la ricerca. E così l'analisi estetica della danza che non si rivolge più all'atto coreografico come produzione di una specifica messa in scena, la interpella come una forma di pensiero, che dà da pensare, un pensiero fuori dall'ego e immanente alla carne del corpo. Da questo punto di vista, gesto e movimento aprono alla complessità dell'umano e ciò basta per chiedersi che cosa sia veramente la danza. Analogamente al processo dell'arte moderna e contemporanea, essa esprime quel «pensiero fondamentale» di cui parla Maurice Merleau-Ponty e che, a suo avviso, da più di un secolo sta scrivendo una sorta di storia della «non-filosofia» al di là delle categorie della razionalità occidentale.

La prima ad aver avviato il concetto di danza come filosofia è stata la danzatrice americana Isadora Duncan. La Duncan incarnava semplicemente la grandezza riformatrice che rompeva schemi e virtuosismi retorici, vuoti e senza alcuna visione di futuro e modernità. La danza di Isadora Duncan era l'espressione naturale e dionisiaca dell'essere umano con la sua potenza biologica e l'originaria sete di libertà.

Il pensiero della Duncan del resto rispecchiava quanto stava accadendo per le arti figurative e la musica, un riflesso delle inquietudini dell'uomo di quei tempi.

Pur essendo una cultrice dell'arte classica la sua intenzione non era quella di ritornare alla danza degli antichi greci, né che la danza del futuro fosse una rinascita delle danze antiche o di quelle delle tribù primitive, la danza del futuro per Isadora sarebbe stata un movimento nuovo, il risultato dell'intera evoluzione attraverso cui è passata l'umanità.

Una danza eterna, insita nell'universo, sempre uguale, ma sempre diversa, per tale motivo una similitudine che Duncan usa spesso per descrivere il movimento e la danza è proprio quella delle onde del mare il cui moto, insieme a quello dei venti e della terra, esiste eternamente nella stessa armonia.

Parole che ci riportano a Paul Valery. In una concezione dell'arte il poeta filosofo sposta il baricentro dall'opera all'artista, e la danza acquista un posto d'onore. A differenza della poesia che si serve del linguaggio, la danza unendo i movimenti fisici con le rigide regole intellettuali, accorcia quella distanza ancora presente tra anima e corpo, tra materia e spirito. Non appena i nostri

movimenti in dissipazione vengono afferrati dalle leggi ritmiche della mente, si assiste a una danza. L'arte tutta è danza. Per Valéry la danza è un codice espressivo di gran lunga più libero perché staccato dai limiti che il bisogno di significati impone alla parola. Con la danza si è a un livello di pura forma. Il contenuto è sempre temporaneo, vale solamente nel suo contesto, perciò nessuna generalizzazione è possibile. Per quanto bella e affascinante la posa di una danzatrice non può durare più di un istante, poiché nell'istante successivo molti parametri sono cambiati. Mutevole come la natura umana.

I Cahiers di Valéry sono una vera e propria danza di idee intorno alla nozione di uomo. Valéry sembra voler dire ai filosofi: «Non cercate di capire la danza, imparate piuttosto a danzare!». La filosofia deve essere un'arte, una danza di concetti e idee mai definitivi, ma instabili come lo sono le pose della ballerina. Solo in questo modo si capirà quant'è limitata un'unica posizione. Un filosofo che abbracci una teoria definitiva è paragonabile a una danzatrice ferma sulla stessa posa. È un mimo, non una ballerina. E l'imitazione è l'esempio concreto di qualcosa che, anziché attingere alla vita, serve solamente a bloccarla in un'unica forma.

Nel suo *L'âme et la danse*, pubblicato in Francia nel 1923, Valéry afferma che lo scopo della danza coincide con la danza stessa, non è possibile operare alcuna distinzione; sperimenta quindi in sé l'Assoluto e la sua realtà, diviene “paradigma universo”. Nel loro dialogo filosofico, i tre personaggi del testo giungono ad una conclusione: la danza conduce alla verità ed è custode della bellezza. L'opera di Valéry esprime la concezione secondo cui la danza appare come il modo più adeguato di espressione dell'essere: danzare significa fusione delle dimensioni fisica, psichica e spirituale, espressione di una realtà unica, divenendo così un simbolo, l'espressione coerente di tutti gli elementi della persona.

Per Valéry la danza è di volta in volta capace di “rendere presente l'eterno”.

Maurice Merleau-Ponty pur non essendosi occupato specificamente di danza, nel suo percorso intellettuale rilegge l'ontologia del corpo a partire dall'idea di chair. La sua chair è il tessuto carnale di cui è fatto sia l'uomo, sia il mondo. Una struttura d'essere inedita per il pensiero occidentale, un'ontologia della complicità che mostra intrecciati il soggetto e l'oggetto, il corpo e lo spirito, il visibile e l'invisibile.

Se applichiamo questo concetto alla danza considerando quello che accade quando un corpo umano si mette a danzare dobbiamo ammettere che il suo movimento non è solo fisico. Si tratta di un muovere la «carne». Ogni più piccola movenza del danzatore mostra le tracce di un corpo che è anche anima, un processo in cerca di una cifra espressiva totale.

La danzatrice tedesca, Mary Wigman, definita dalla storica Laure Guilbert l'incarnazione del "modernismo reazionario" nella danza, assieme al suo maestro Rudolf von Laban, esplorerà nuovi percorsi artistici con l'ambizione utopica di andare contro le degenerazioni della modernità. Tanto la Wigman che Laban portano nella danza moderna il tentativo di rinascita spirituale nel mondo moderno trasferendo nel corpo del danzatore il senso del tempio sacro; un corpo come centro del mondo. Uno spazio sacro in grado di restaurare l'esperienza sacrale primitiva. La Wigman sostiene la spersonalizzazione della danza e dell'interprete che si eleva così a veicolo universale di una realtà mai individuale, ma universale. Il danzatore ha una missione: svelare le possibilità, i diversi cammini di un'umanità intera e mai l'intimità e la soggettività dell'interprete.

Ma andando avanti nel tempo, cos'è cambiato dall'inizio del secolo scorso nella visione della danza a livello filosofico? Certamente la filosofia contemporanea è responsabile di aver profondamente influenzato le teorie coreutiche e questo lo si legge benissimo a partire dalla stagione coreografica del secondo dopoguerra inaugurata da Merce Cunningham e Alwin Nikolais. Il danzatore ha una missione: svelare le possibilità, i diversi cammini di un'umanità intera e mai l'intimità e la soggettività dell'interprete.

Bibliografia

- A. Artaud, *L'arve e l'aume. Il sistema della crudeltà*, Milano, 1997.
M. L. Catoni, *La comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Torino, 2008.
F. Camponero, *L'arte della danza – II parte, Isadora Duncan, emblema della danza libera*, s.l., 2020
F. Camponero, *L'arte della danza – III parte, Mary Wigman, l'incarnazione del modernismo reazionario nella danza – s.l.*, 2020.
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
L. Ponzio, *Visioni dello strutturalismo: Barthes, Deleuze, Derrida*, in «Movimento», 7.12, 2020, pp. 370-390.
T. Rossetti, in T. Rossetti, *Il corpo come costruito: coordinate filosofiche per una epistemologia della danza contemporanea*, in «Danza e Ricerca», 2021, pp. 287-304.
L. Selmin, *Onda mnestica e corpo danzante. Gesto, movimento e danza nella teoria di Aby Warburg*, in «Biblioteca teatrale», 78, 2006.
P. Valery, *L'anima e la danza*, Milano, 1923.

Il concetto di limite nella società odierna

di Nunziatina Sanfilippo

1. Introduzione

Ogni individuo durante il proprio percorso di vita, in maniera consapevole e non, è costretto a misurarsi con l'esperienza del limite. "Superare il limite", "essere al limite", "sostare nel limite", "trovarsi in una situazione limite", queste sono solo alcune delle innumerevoli espressioni, ricorrenti nel linguaggio ordinario, che mostrano l'importanza del limite, inteso come elemento costitutivo della natura umana. Quella della "liminalità" è una esperienza a cui il singolo non può sottrarsi, un confronto impegnativo ma soprattutto coattivo, poiché il limite è connaturato alla dimensione più profonda dell'uomo. «Il limite giace nella nostra vita e nella nostra esistenza, nella dimensione più profonda, nel santuario "ontologico" dell'uomo»¹.

Per la cultura greca il concetto di limite era fondamentale, esso permeava la dimensione ontologica e metafisica, era presente in ogni dimensione della vita umana, dall'etica alla politica, dalla religione all'economia. Per i greci il limite rappresentava un elemento positivo, poiché legato al senso della misura e dunque alla *phrónesis*, la virtù che consente all'uomo di indirizzare la propria scelta, tenendosi lontano dalla tracotanza, ovvero la dismisura, che doveva essere necessariamente controllata. Già sul muro esterno del tempio di Apollo a Delfi, accanto alla più nota frase "conosci te stesso", ve ne era un'altra che diceva "Niente di troppo".

La natura umana era imperfetta e l'uomo greco, consapevole di questo, accettava il limite imposto dalla natura, guardandosi bene dall'oltrepassare quel confine originario posto tra sé e gli dèi. L'uomo rimaneva fedele al *metron*, al posto che la natura gli aveva assegnato, stava attento a non peccare di *hybris*,

¹ A. Gentile, *Filosofia del limite*, p. 5.

accettando anche la *nemesis*, la vendetta degli dei per le sue trasgressioni. Sono tanti i miti e le tragedie che ci permettono di cogliere questa consapevole accettazione della punizione, basti pensare a Icaro, a Edipo e a Prometeo.

Una consapevolezza, questa, che l'individuo contemporaneo fatica invece ad acquisire, poiché la ragione che anima le sue azioni anela alla crescita infinita e al superamento di ogni limite. Per la cultura odierna il limite rappresenta un elemento negativo, poiché la sua funzione è quella di produrre limitazioni a una natura, quella umana, votata all'illimitato progresso e all'infinito godimento.

2. *L'infedeltà al limite nella società contemporanea*

Viviamo in una società che insegue ostinatamente l'idea della perfezione; il soggetto, teso verso questo ideale, prova a raggiungere uno stato di "completezza" e di "ineccepibilità" che per natura non gli appartengono. «Con il mito della perfezione l'uomo ha perso il senso del limite. Si è creata una sorta di "mistica della perfezione", immaginando un ideale di uomo onnipotente»².

L'idea di questa "perfettibilità illimitata" è stata alimentata, negli anni, dalla fiducia incondizionata nei confronti dei progressi della scienza e della tecnica, i quali hanno generato l'illusione dell'esistenza di una ragione "illimitata" e il proliferarsi di una sorta di "delirio di grandezza della ragione".

Il singolo, difatti, crede che non vi siano limiti alle proprie azioni, «è nell'attività creatrice che l'uomo raggiunge la pienezza della sua umanità, in una prospettiva di *imitatio Dei* che gli permette di essere associato a Dio, in un processo di creazione continua e perfettibile»³. Potremmo quasi parlare di una "ossessione demiurgica", perché l'uomo occidentale si è scoperto onnipotente e demiurgico nei confronti della realtà, sposando dunque l'ideale dell'infedeltà al limite.

La cultura in cui egli si trova immerso è una "cultura dell'efficienza", che lo spinge a raggiungere livelli sempre più alti di efficienza proposti dalla società, la quale non ammette errori, difetti e manchevolezze, da qui la nascita di quella che è stata definita "nevrosi della perfezione". L'uomo contemporaneo è un "uomo della prestazione", dell'iperattività, che si affanna per realizzare

² R. Vinco, *Antropologia del limite*, p. 14.

³ S. Latouche, *Limite*, p. 80.

se stesso, rispettando ciò che la società della *performance* gli richiede⁴. Il modello *dominante* è quello di un individuo che deve necessariamente andare oltre i limiti, perché il superamento di questi è indice di miglioramento, di perfettibilità dell'umano, addirittura di "trasgressione emancipatrice". Esiste dunque un netto rifiuto del concetto di limite che si manifesta nella volontà umana di superarlo, a tutti i costi e con ogni mezzo, in nome della libertà. Ciò spinge il soggetto a negare molte delle norme su cui si basa la società, a trasgredire ogni forma di imperativo, poiché oggi «la trasgressione è proclamata come un diritto, se non come un dovere»⁵.

L'azione dell'uomo tardo-moderno è difatti calata in una società caratterizzata da un processo di "positivizzazione", che elimina totalmente ogni tipo di obbligo, ostacolo o divieto per l'uomo⁶. La "società della prestazione" è una società che, per mostrarsi libera, ha eliminato la "negatività dei divieti", «il verbo modale che caratterizza la società della prestazione non è il freudiano "dovere", bensì il verbo "potere" [...] il soggetto di prestazione tardo-moderno è povero di negazione: è un soggetto dell'affermazione»⁷. Il limite sembrerebbe essere stato creato non per limitare le sue azioni, ma per stimolarlo agonisticamente al suo superamento. Da qui la sua accezione negativa: il senso esistenziale del limite incarna tutto ciò che è contingente, poco definito, manchevole e finito.

Il discorso sulla limitatezza richiama, inevitabilmente, quello della finitezza, poiché è veramente difficile, per il singolo, accettare la finitezza della propria natura.

L'uomo occidentale, infatti, è un uomo che combatte la propria finitudine, che non accetta la propria naturale condizione, per questo, animato da un delirio di onnipotenza, ha creduto di potersi sostituire a Dio. «La ripetuta e vittoriosa esperienza del varcare ogni genere di confini (geografici, scientifici, religiosi, politici, ambientali e, recentemente, perfino biologici) avrebbe pertanto finito per generare una sorta di delirio di onnipotenza, di vertiginosa autoesaltazione spinta al punto di negare che, in linea di principio, esistano limiti invalicabili»⁸.

La dimostrazione più grande è data dalla volontà di superare il "limite in-

⁴ Cfr. B. C. Han, *La società della stanchezza*.

⁵ S. Latouche, *Limite*, p. 15.

⁶ Cfr. B. C. Han, *Topologia della violenza*.

⁷ Ivi, pp. 43-44.

⁸ R. Bodei, *Limite*, p. 8.

valicabile dell'esistenza", il "limite dei limiti", la morte, che rappresenta l'intrinseca finitezza dell'essere.

Per le culture del passato vita e morte, seppur in maniera distinta, coesistevano. La morte, essendo un limite posto alla vita, dava a quest'ultima una forma ben definita e quindi un senso. Il singolo possedeva pochissime certezze, ma una sembrava essere inconfutabile: l'idea di una esistenza finita perché soggetta al perire. «L'uomo, unico animale gettato nei "flutti del tempo" a sapere di dover morire, s'interroga sul senso del suo inaggirabile destino e reagisce con incredulità, timore o speranza di fronte alla prospettiva del proprio irreversibile mutamento da persona in cosa e all'orrenda e disgustosa prefigurazione del decomporsi del proprio corpo»⁹. La morte rappresentava una sfida da accogliere, l'uomo del passato cercava di convivere con questo limite attraverso strategie e rituali che potessero in qualche modo assegnarle un significato ma, essendo essa un limite invalicabile, in maniera forse consolatoria, ha finito per acquisire la funzione di dare un senso alla vita.

Diversamente da quanto accadeva nel passato, oggi la morte e la vita perdono la loro compresenza, e la morte, intesa come il limite radicale, inizia a perdere il suo essere "limitante".

Secondo Lafontaine¹⁰ l'attuale società, definita "postmortale", ha instaurato un nuovo rapporto con la morte; il soggetto, animato da un sogno antico, il "sogno dell'eternità", mira a cancellare la presenza della morte nel suo orizzonte esistenziale. Alla base di tale atteggiamento vi è indubbiamente l'influenza dell'ideologia transumanista, la quale preme per una cancellazione totale dei limiti naturali dell'uomo, divulgando il "mito della longevità". Esiste dunque una sorta di progetto prometeico di ricreazione dell'uomo, «questo sogno ambizioso dell'*homo faber* è riassunto nella tesi secondo cui l'uomo vorrebbe prendere in mano la propria evoluzione non soltanto con lo scopo di conservare la specie nella sua integrità, ma anche per migliorarla e trasformarla in base a un proprio progetto. Se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo, ecco la questione più seria che possa venire posta all'uomo che si trova improvvisamente a disporre di un simile potere fatale»¹¹. La postmortalità si traduce in una "esasperata" voglia di non invecchiare, di allungare indefinitamente la vita, nella ricerca di una perfezione

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ Cfr. C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*.

¹¹ H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, p. 28.

fisica che permetta all'umanità di combattere la morte e di reinventarsi. Si delinea una nuova immagine di uomo, svincolato dai legami e animato da un individualismo esasperato, da un'isteria per la sopravvivenza, «alla luce dell'atomizzazione della società e dell'erosione del sociale resta solo il *corpo dell'Io*, da mantenere in salute a qualsiasi costo»¹². Per prolungare indefinitamente la propria esistenza, il singolo deve essere necessariamente “prestante” e libero da ogni costrizione che limiti la sua essenza.

La fiducia nell'annientamento di ogni limite nasce nel momento in cui l'individuo scopre la potenza della tecnica e della scienza e sostituisce all'etica del *mesotes* quella dell'illimitato godimento. La modernità, difatti, ci ha restituito un uomo che faustianamente prova a cancellare tutti i limiti. In effetti, la forza tecno-scientifica, in pochi decenni, ha concesso all'umanità progressi un tempo fa inimmaginabili, «la fisica ha raggiunto risultati in precedenza inconcepibili nello svelare gli enigmi della materia e del cosmo; le biotecnologie preparano l'avvento di uomini geneticamente modificati e longevi, in grado di sconfiggere malattie considerate finora incurabili e di rendere maggiormente performativi i loro sensi e più acute le loro menti; l'informatica, l'intelligenza artificiale, la robotica e le nanotecnologie non cessando di stupire con i loro avanzamenti»¹³. Ma questi progressi in campo tecno-scientifico hanno generato anche una falsa illusione, il diritto a poter godere senza intralcio. Sul piano del desiderio l'uomo può difatti liberamente desiderare ciò vuole, e non deve esistere limite. È in questa prospettiva di pensiero che il limite, con un significato prettamente negativo, diventa un ostacolo alla piena realizzazione dell'essere, qualcosa da superare, aggirare o addirittura da annullare. Essendo negazione di possibilità, il limite è “sottrattore del senso”, proprio per questo deve essere negato.

3. Conclusioni

Forse ripartire dalla tradizione greca potrebbe essere una soluzione per generare una nuova cornice metafisica e una nuova civiltà che a essa si ispiri. Siamo stati abituati a concepire la finitezza come un problema, ma la finitezza non è una limitazione, bisogna concepirla positivamente, come una legge del *Dasein*, del nostro esserci.

¹² B. C. Han, *Topologia della violenza*, p. 36.

¹³ R. Bodei, *Limite*, p. 11.

Scoprirci come *Dasein* significa comprendere che il limite di per sé non è mancanza, «il limite in se stesso non rappresenta un difetto, un disordine dell'essere. Essere limitato non è essere privo di qualcosa che era dovuto, ma essere ciò che naturalmente si è. Dare valore al limite vuol dire valorizzare la natura umana così come è. Vuol dire prendere l'uomo come è. Essere limitato è l'unica forma di essere dell'uomo. Il limite è l'uomo stesso. L'imperfezione è qualcosa di intrinseco alla vita»¹⁴.

Il soggetto dovrebbe imparare a rinunciare a ciò che non gli compete per natura e a conciliarsi con il limite che la natura gli ha assegnato. Quella del limite è un'esperienza necessaria che consente al singolo di conoscersi, «perché solo nell'esperienza del limite, la vita acquista forma, come l'acquista il fiume che, senza argini, perderebbe la potenza della sua corrente»¹⁵.

È proprio dall'incontro con la sua impotenza, attraverso la conoscenza dei propri limiti, che il singolo si apre all'umanità, annientare i limiti comporta inevitabilmente un'uscita dall'umanità, perché «cessare di essere limitato vuol dire cessare di essere. Distaccarsi dal limite vuol dire uscire fuori dalla realtà»¹⁶.

Il limite rappresenta il mezzo attraverso cui il soggetto riesce a cogliere la propria essenza, è una sponda esistenziale che ci consente di ricercare il significato. «La condizione umana è inscritta dentro dei limiti»¹⁷, questa è una inconfutabile certezza, un dato antropologico se si vuole, egli per poter pervenire alla conoscenza di sé deve necessariamente fare l'esperienza del limite.

Al limite inteso come “negazione dell'essere”, imperfezione e manchevolezza, bisognerebbe contrapporre il suo significato autenticamente positivo. «In qualsiasi forma o grado di realtà, la funzione del limite è di produrre limitazioni e nel riconoscimento soggettivo (nella presa di coscienza immediata) di ogni limitazione si radica la positività del limite»¹⁸.

Con ciò non si vuole affermare che l'individuo non debba evolversi, risollevarsi dalla sofferenza, e debba necessariamente accettare ogni forma di limite, concependolo come barriera impenetrabile, ma che cogliere la propria finitezza significa fare esperienza delle proprie imperfezioni, ovvero «un'analisi continua del particolare configurarsi delle azioni a livello quotidiano, analisi

¹⁴ R. Vinco, *Antropologia del limite*, pp. 21-22.

¹⁵ U. Galimberti, *La casa di psiche*, p. 404.

¹⁶ R. Vinco, *Antropologia del limite*, p. 22.

¹⁷ S. Latouche, *Limite*, p. 11.

¹⁸ A. Gentile, *Filosofia del limite*, p. 134.

sorretta da un quotidiano giudizio morale su di esse e contemporaneamente in un sollevare i termini di tale giudizio ad una funzionalità e valorizzazione globale, in relazione al significato totale dell'esistenza umana: attraverso l'esperienza continua del limite, assumono e acquistano intelligibilità le singole e molteplici azioni che coinvolgono il fluire del tempo nella nostra vita e nella nostra esistenza»¹⁹.

Bibliografia

- R. Bodei, *Limite*, Bologna, 2016.
U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, 2019.
A. Gentile, *Filosofia del limite*, Soveria Mannelli, 2012.
B. C. Han, *La società della stanchezza*, Milano, 2012.
B. C. Han, *Topologia della violenza*, Milano, 2020.
H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2009.
C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Milano, 2009.
S. Latouche, *Limite*, Torino, 2012.
R. Vinco, *Antropologia del limite: dalla cultura della perfezione all'esperienza del limite come risorsa*, in «Esperienza e teologia», 17, 2003, pp. 9-27.

¹⁹ *ivi*, p. 153.

II
RELIGIONE E STORIA DELLE IDEE

Parte A
Saggi delle Sessioni Plenarie

di Cecilia Martini Bonadeo

1. Introduzione

Al-Fārābī, indicato dalla tradizione filosofica arabo-islamica posteriore come *al-mu'allim al-tānī* — il maestro secondo solo ad Aristotele — nacque attorno all'870 in una regione periferica del califfato. Giunse a Baġdād e si avvicinò al circolo aristotelico della capitale allora guidato dal maestro cristiano nestoriano, traduttore e commentatore Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940)¹.

L'aristotelismo promosso da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus a Baġdād è decisivo per la comprensione del pensiero farabiano. È nota l'importanza della disputa pubblica (*munāẓara*) svoltasi nel 938, fra questo maestro, ormai anziano, che già si era guadagnato la fama del logico più celebre della sua epoca e che aveva tradotto per la prima volta in lingua araba gli *Analitici secondi*, e il giovane, eppure già molto noto, grammatico Abū Sa'īd al-Sīrāfī (m. 979), discepolo di al-Ġubbā'ī e dunque di *kalām* mu'tazilita, che insegnerà per cinquant'anni *fiqh* secondo il *madhhab* ḥanafita alla moschea Rusāfa di Baġdād². Abū Bišr Mattā ibn Yūnus non era riuscito a far prevalere l'idea che impiegare categorie logiche

¹ Lo studio di riferimento per la presentazione di questo circolo è G. Endress, *Die Bagdader Aristoteliker*, pp. 290-362. Versione inglese: G. Endress, *The Baghdad Aristotelians*, pp. 421-525.

² La disputa è riportata da al-Tawḥīdī nella ottava notte del suo *Libro delle conversazioni piacevoli e dell'amichevole compagnia* come gli era stata riportata da Abū Sa'īd al-Sīrāfī stesso e dal grammatico 'Alī Ibn 'Isā al-Rummānī: «Durante un'assemblea, [...] il visir Ibn al-Furāt chiese a tutti i presenti [...]: voglio che uno di voi si offra per discutere sulla logica con Mattā. Lui sostiene che non c'è modo per distinguere la giustizia dall'ingiustizia, il vero dal falso, il bene dal male, la dimostrazione dall'ambiguità e il dubbio dalla certezza, se non per mezzo di quello che abbiamo studiato nella logica» (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, I, pp. 108-128, in particolare p. 108.5-12). Nonostante gli studiosi abbiano criticato come riduttiva l'interpretazione della disputa in chiave di accordo o opposizione fra pensiero greco e civiltà islamica, si è osservato come essa sia introdotta dal visir per la difesa dell'Islam. Infatti, sconfiggere Mattā ibn Yunus, ossia evidenziare l'estraneità della logica greca dai saperi tradizionali ed estrometterla dalla ricerca della verità avrebbero consolidato e preservato l'autorità intellettuale e spirituale della cultura religiosa (A. Elamrani-Jamal, *Logique Aristotelicienne*, pp. 64-65).

greche per conoscere secondo verità l'uomo, l'universo e Dio fosse legittimo. Egli aveva sostenuto il valore epistemico della logica aristotelica e aveva affermato che, mentre la logica è universalmente valida, i linguaggi naturali – arabo compreso – sono frutto di convenzione e sono storicamente determinati. Abū Sa'īd al-Sīrāfi aveva replicato che le espressioni sono dotate di senso solo all'interno di un linguaggio naturale, e che quindi l'impiego da parte di genti di lingua araba di categorie logiche di derivazione straniera non poteva portare ad alcuna conoscenza vera. Abū Sa'īd al-Sīrāfi accusò Abū Bišr Mattā ibn Yūnus di ricorrere alla logica perché incapace di dominare il greco e l'arabo e fece valere l'argomento secondo cui Abū Bišr Mattā ibn Yūnus traduceva tramite il medio del siriano, la sola lingua che effettivamente il maestro cristiano dominava³.

Il pensiero di al-Fārābī si inserisce in questo dibattito tra cultura tradizionale basata sullo studio grammaticale e lessicografico della lingua araba da un lato e studio della filosofia sul modello delle scuole della tarda antichità, in particolare ad Alessandria, introdotto dalla logica aristotelica, dall'altro, dibattito che doveva aver fortemente animato la vita culturale del X secolo nella capitale 'abbāsīde⁴. Se il grammatico arabo al-Sīrāfi aveva accusato Abū Bišr Mattā ibn

³ Mattā ibn Yūnus cerca di resistere all'attacco dell'avversario convinto che vi sia un contenuto veritativo mentale prelinguistico, concettuale e universale che, nonostante il passaggio dalla lingua greca a quella siriana e da quella siriana a quella araba, persiste poiché non si riduce a nessuno dei tre linguaggi naturali: «Anche se i greci sono scomparsi assieme alla loro lingua, la traduzione ha mantenuto ciò che si voleva dire, trasmesso i concetti e conservato inalterato il vero senso» (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, I, p. 111. 17-18; C. Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, I, p. 375). Ossia c'è un nucleo originario che rimane indipendentemente dal linguaggio naturale in cui lo si esprime. La logica, allora, non è altro che «un modo di parlare logicamente una lingua specifica» (A. Benmakhlof, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, p. 23).

⁴ L'accesso dibattito su tale questione a Baġdād è ben testimoniato non solo dalle riflessioni di al-Fārābī, ma anche dal fatto che l'allievo tanto di Mattā ibn Yūnus, quanto di al-Fārābī, il cristiano giacobita Yahyā ibn 'Adī, compose un *Trattato sulla dimostrazione della differenza tra l'arte della logica filosofica e l'arte della grammatica araba* (*Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-'arabī*). Il testo arabo si è conservato nel ms Tehran, Maġlis-i šūrā al-Islāmī, Ṭabāṭabā'ī 1376, ed è stato edito da G. Endress, *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-mantiq al-falsafī wa-l- naḥw al-'arabī*, pp. 38-50; pp. 193-181 (sic) nella paginazione in caratteri latini. Questa edizione è stata ristampata in S. Ḥalīfāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafīyya*, pp. 414-24, e da Ğ. Ğihāmī, *al-Ishāliyya al-luġawiyya fī l-falsafa al-'arabiyya*, pp. 240-48. La traduzione tedesca si trova in G. Endress, *Grammatik und Logik*, pp. 271-96, corredata di note di commento. La traduzione italiana in Ou. Nahli, *Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba*, pp. 47-67. In tale trattato Yahyā ibn 'Adī afferma che se l'arte della grammatica ha per oggetto le espressioni e per scopo quello di «declinare le espressioni secondo come declinano gli arabi» (S. Ḥalīfāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafīyya*, p. 421.3; Ou. Nahli, *Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba*, p. 65), la logica ha per oggetto «le espressioni provviste di senso: non tutte le espressioni provviste di senso, ma soltanto quelle che indicano le cose universali che sono generi o parti o specie o particolari o accidenti universali; invece il suo scopo è comporre le espressioni provviste di senso in modo che la loro composizione corrisponda a come stanno le cose che indicano» (S. Ḥalīfāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafīyya*, p. 421.4-7; Ou. Nahli, *Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba*, p. 65). Lo scopo della logica è comporre le espressioni provviste di senso «in una composizione che dà la verità»

Yūnus, di presentare come regole logiche universali, normative per qualsiasi essere razionale, quelle che erano semplicemente regole della grammatica greca, tradotte dal greco in arabo attraverso il siriano e probabilmente tradite nella traduzione, al-Fārābī vuole dimostrare che la logica non è legata alla comunità come la grammatica araba. La logica sta al pensiero come la grammatica normativa di una particolare lingua sta a quella lingua: ossia è anteriore e superiore alla grammatica e le sue regole si applicano a tutto il pensiero nella misura in cui è corretto, in qualsiasi lingua sia espresso, e danno il nucleo comune a tutte le lingue, astraendo dagli aspetti meramente convenzionali e comunitari delle lingue particolari⁵. Se tuttavia il primato è assegnato alla logica, il giudizio di al-Fārābī sulla grammatica non è negativo: sono due discipline che trovano spazio nel sistema delle scienze e dei saperi e hanno ciascuna il proprio oggetto.

Commentando il lemma di apertura del *De Interpretatione* di Aristotele 16a1-4, al-Fārābī scrive:

I suoni (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) sono simboli (σύμβολα) delle affezioni dell'anima (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων) e i segni scritti (τὰ γραφόμενα) sono simboli dei suoni. Per 'ciò che emerge dalla voce', Aristotele intende le espressioni (*al-alfāz*). Egli sottolinea che le espressioni significano gli intellegibili (*al-mā'qūlāt*) nell'anima. Quando leggi questo, dovresti aggiungere quanto segue. 'Ciò che emerge dalla voce,' i.e. le espressioni, significano in primo luogo gli intellegibili nell'anima, dove per 'in primo luogo' si intende senza nulla in mezzo. In altre parole, le espressioni significano gli intellegibili nell'anima senza nulla in mezzo. Dice tracce (*al-ātār*) nell'anima anziché intellegibili perché intende comprendere tutto ciò che sorge nell'anima dopo che gli oggetti di senso si sono ritirati dal senso. Infatti, tra le cose che sorgono nell'anima ci sono, oltre agli intellegibili, anche le immagini degli oggetti di senso secondo la sensazione che si è avuta di essi, come l'immagine di senso di Zayd e di altre cose che l'anima inventa combinando le immagini l'una con l'altra come l'ircocervo e cose simili. (Aristotele) vuole comprendere tutte queste cose e le chiama tracce nell'anima. Dicendo che 'ciò che è scritto' significa 'ciò che emerge nella voce', si riferisce alla scrittura (*al-ḥutūt*). Anche in questo caso, dovresti aggiungere al tuo discorso e leggere: significa in primo luogo 'ciò che emerge nella voce'. Inoltre, dovresti aggiungere che 'ciò che emerge dalla voce' significa in secondo luogo gli oggetti di senso di cui gli intellegibili sono intellegibili, che significa che gli intellegibili sono in mezzo. E che 'ciò che è scritto' significa in secondo luogo le tracce nell'anima⁶.

(S. Ḥalifāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafiyya*, p. 424.1-2; Ou. Nahli, *Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba*, p. 67).

⁵ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, p. 54.2-5, 60.14-16: "L'arte della logica sta al pensiero e agli oggetti del pensiero come l'arte della grammatica sta al linguaggio e alle sue espressioni. Tutto ciò che la grammatica ci dà, quanto alle leggi relative alle espressioni linguistiche, la scienza della logica ce lo dà, analogamente, in relazione agli oggetti del pensiero [...]. La logica ha in comune con la grammatica il fatto che fornisce leggi relative alle espressioni linguistiche, ma si differenzia dalla grammatica nel senso che quest'ultima fornisce soltanto le leggi relative alle espressioni linguistiche di una particolare comunità umana, mentre la logica fornisce le leggi universali che sono valide per le espressioni linguistiche di tutte le comunità umane".

⁶ W. Kutsch – S. Marrow, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De Interpretatione)*, pp. 24.15-24; S. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, pp. 10-11.

I suoni sono dunque simboli dei pensieri e le lettere sono simboli dei suoni. Il linguaggio naturale, come al-Fārābī afferma altrove, si costituisce per convenzione in questo processo di traduzione simbolica. I popoli sono diversi a seconda delle regioni in cui vivono. Differiscono nei movimenti, nei gesti e nel modo di articolare i suoni. Da questi fattori derivano i suoni e le lettere dei differenti alfabeti che tuttavia sono limitate nel numero e dunque insufficienti a designare ogni cosa. Quindi si ricorre alla loro combinazione nella formazione delle parole. In ogni comunità umana emerge un uomo importante (*insān muhim*) che attribuisce i nomi agli oggetti fino a che ogni cosa ha un nome⁷. Nel tempo le espressioni assegnate per convenzione diventano abituali in una certa comunità⁸.

Nelle comunità umane che più cercano la conoscenza si presta attenzione a esprimere la relazione tra *ma'nā*, significato, o meglio definizione del concetto, e *ḥaml*, la sua espressione. I diversi linguaggi naturali vi riescono in misura maggiore o minore, ma laddove le convenzioni grammaticali di una data lingua falliscono nel tradurre la struttura logica del pensiero spetta al logico portare i necessari correttivi. Il logico, che non può analizzare il pensiero senza riferirsi al linguaggio naturale e quindi ha a che fare con il vocabolario e con le strutture linguistiche della propria lingua, è particolarmente attento a correggere l'equivocità semantica che inevitabilmente si produce in filosofia per l'utilizzo di espressioni tratte dal linguaggio ordinario studiato dai grammatici⁹. Tale equivocità semantica riguarda in modo particolare una classe di termini, i termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*) dal loro uso comune, a designare concetti logici, filosofici o scientifici. Scrive al-Fārābī nel suo commento breve al *De Interpretatione*:

⁷ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, pp. 135.15-138.8. Cfr. K. Versteegh, *The relationship between speech and thought*, pp. 76-87. S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābī*.

⁸ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, pp. 141.16-142.2: "Accade così che ci siano quelli che crescono tra loro abituati a pronunciare le loro lettere, le parole formate dalle lettere e le frasi composte da quelle parole, in modo tale che non possono andare contro la propria abitudine e che nulla pronunciano oltre a quello che sono abituati ad utilizzare. Ciò è possibile per l'abitudine a queste espressioni nelle loro anime e nelle loro bocche, così che essi non possono riconoscere nient'altro, e le loro lingue sono incapaci di pronunciare ogni altra espressione, ogni altra forma al di fuori di quella che le espressioni hanno ricevuto nella loro comunità, e ogni altro ordine al di fuori quello a cui si sono abituati. Ciò che si è stabilito nelle loro bocche e nelle loro anime per abitudine si basa su ciò che essi hanno ricevuto dai loro predecessori, che a loro volta hanno ricevuto dai loro precedenti predecessori e così via fino a quelli che per primi hanno fissato queste espressioni per essi".

⁹ Sul rapporto tra logica e grammatica, linguaggio e pensiero cfr. F. Haddad, *Al-Fārābī's Views on Logic and Its Relation to Grammar*, pp. 192-207; S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābī*; K. Versteegh, *The relationship between speech and thought*, pp. 76-87; W. Hodges – Th. A. Giofio, *Al-Fārābī against the grammarians?*, pp. 157-178.

Un termine è traslato (*al-ism al-manqūl*) se una parola universalmente nota come significato di una certa cosa sin dal momento in cui è stata usata la prima volta viene in seguito adottata e usata per significare un'altra cosa, ma rimane come termine comune sia per la prima cosa che per la seconda. Questo è ciò che succede quando le scienze nel loro sviluppo effettuano delle scoperte; ma prima di ciò le cose scoperte non erano universalmente note ed erano rimaste quindi senza un nome. Allora colui che fa la scoperta traspone a quelle cose i nomi di cose simili che sono universalmente note, e per ogni cosa nuova adotta il nome della cosa già nota che egli pensa sia la più simile¹⁰.

Al-Fārābī, dunque, nelle sue opere, confronta spesso i diversi linguaggi naturali in particolare distinguendoli rispetto alla loro capacità di esprimere i contenuti di pensiero. Questo accade anche e precipuamente nel *Kitāb al-ḥurūf*, *Libro delle Lettere* o *Libro delle particelle*.

2. Il *Kitāb al-ḥurūf*

Questo trattato di al-Fārābī è stato edito da Muhsin Mahdī nel 1969 sulla base del manoscritto Teheran, Central University Library, Mishkāt 339, fols. 3v-52v¹¹. L'opera è stata divisa dal suo editore in tre parti e presenta diverse problematicità a partire dal significato del titolo: *Kitāb al-ḥurūf*.

Ḥurūf può significare 'lettere'. *Libro delle lettere* è la stessa espressione con cui al-Fārābī altrove designa la *Metafisica* presumibilmente perché gli autori arabi citano i singoli libri con i nomi delle lettere dell'alfabeto greco e poiché ci sono forti sovrapposizioni di contenuto soprattutto, ma non solo tra il *Kitāb al-ḥurūf* e *Metafisica Delta*¹². Ma *ḥurūf*, oltre a significare 'lettere', può significare anche 'particelle', una delle tre classi della grammatica araba oltre

¹⁰ R. al-Aḡam, *al-Manṭiq 'inda l-Fārābī*, I, p. 141.4-9; F. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, p. 227-8. Sulla teoria del linguaggio di al-Fārābī cfr. F. Haddad, *Alfarabi's Theory of Communication*; Th. A. Druart, *Al-Fārābī: an Arabic account of the Origin of Language and of Philosophical Vocabulary*, pp. 1-17; N. German, *Imitation—ambiguity—discourse: some remarks on al-Fārābī's philosophy of language*, pp. 135-166; N. German, *The power of words: al-Fārābī's philosophy of language*, pp. 193-211; W. Hodges - Th.-A. Druart, *Al-Farabi's Philosophy of Logic and Language*.

¹¹ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*. Charles E. Butterworth, professore emerito di filosofia politica dell'Università del Maryland sta lavorando da diverso tempo ad una nuova edizione sulla base di altri due manoscritti che tuttavia non è ancora stata pubblicata.

¹² A. Bertolacci, *On the Arabic Titles of Aristotle's metaphysics. The Case of "Book of Letters"*, pp. 107-146, osserva che il titolo *Libro delle lettere*, come titolo della *Metafisica* proviene dalla tradizione siriana della filosofia greca o dalle sue propaggini pahlavi. La provenienza siriana è indicata dal primo utilizzatore noto di questa espressione, Paolo il Persiano (VI sec. d.C.). Fu soltanto una designazione temporanea della *Metafisica* in arabo nel corso del X secolo. Il titolo è infatti attestato solo quattro volte, in forme diverse, negli scritti di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, al-Fārābī, di Miskawayh e di Ibn al-Nadīm. Scompare presto dallo scenario filosofico nel corso dell'XI secolo.

al nome e al verbo (quindi pronomi, articoli, preposizioni, avverbi e congiunzioni). Le parti I¹³ e III¹⁴ del *Kitāb al-ḥurūf* sono organizzate ‘lessicalmente’ intorno ai molti significati di una serie di termini e concetti centrali nella

¹³ S. Menn, *Al-Fārābī's Kitāb Al-ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being*, pp. 59–97, in particolare pp. 65–68 osserva che la Parte I distingue tra i termini primitivi di una lingua e i termini derivati o ‘paronimi’ [*muštaqq*] da essi. Al-Fārābī prende la nozione di paronimia da *Categorie* 1,1a12–15. Un sostantivo proprio come ‘Socrate’, un sostantivo comune come ‘cavallo’ e un termine astratto come ‘bianchezza’ sono tutti termini primitivi, ma ‘bianco’ è paronimico o derivato da ‘bianchezza’, non nel senso che nasce più tardi nella storia della lingua rispetto a ‘bianchezza’, ma nel senso che qualcosa è chiamato ‘bianco’ perché c’è una bianchezza in esso. La forma grammaticale di un termine paronimo suggerisce che qualcosa è X per la presenza di una X-ness in essa. A questa distinzione segue un’avvertenza da parte di al-Fārābī. Talvolta la forma grammaticale di un termine non corrisponde alla sua forma logica, e in questi casi c’è il rischio di essere ingannati. I traduttori arabi di testi filosofici greci, nel tentativo di trovare equivalenti arabi per i termini greci di partenza, usano spesso queste espressioni potenzialmente fuorvianti, e lo stesso fanno i testi filosofici arabi scritti a imitazione della lingua delle traduzioni. Un caso eclatante è quello della parola ‘essere’ che nel greco non è paronimica, ma per cui alcuni traduttori, non trovando un buon equivalente arabo non paronimico, usarono la parola paronimica *mawḡūd*, esistente perché vi è un’esistenza [*wuḡūd*] presente, come qualcosa è bianco per la bianchezza presente in essa. Al-Fārābī sembra supporre che la lingua greca originale della logica e della filosofia sia priva di tali infelicità poiché il greco è lingua logica ideale, cioè lingua in cui la forma grammaticale segue sempre la forma logica. Laddove la forma grammaticale segue la forma logica, un nome non paronimico significherà una sostanza o un essere in una delle nove categorie aristoteliche di accidenti, e un nome paronimico o un verbo significheranno che tale essere è presente o attribuito a qualche soggetto sottostante. Ma la metafisica, come la intende al-Fārābī, non riguarda le cose nelle categorie, bensì le categorie stesse (soprattutto la sostanza) e i concetti trans-categoriali come l’essere, l’unità, l’essenza, la causa e anche Dio (che non rientra in nessuna categoria). E laddove la forma grammaticale segue la forma logica, questi concetti non saranno significati né da nomi non paronimi, né da nomi o verbi paronimi, ma da particelle. Le particelle in un linguaggio logico ideale corrispondono quindi a quelle che un filosofo moderno chiamerebbe forse costanti logiche. Al-Fārābī sembra pensare che almeno alcune importanti nozioni metafisiche siano espresse in greco da particelle, o da termini morfologicamente derivati da particelle [i nomi di molte categorie aristoteliche in arabo (e di alcune di esse in greco) sono particelle o sono morfologicamente derivati da particelle].

¹⁴ S. Menn, *Al-Fārābī's Kitāb Al-ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being*, pp. 59–97, in particolare pp. 65–68 osserva che sono particelle o derivati da particelle le domande scientifiche degli *Analitici Posteriori* II, che al-Fārābī tratta nella Parte III: se è, che cosa è, che è e perché (che in arabo sono tutte particelle). Al-Fārābī, quindi, questa è la tesi di Menn (p. 69), potrebbe aver pensato che l’originale greco di *Metafisica Delta* fosse dedicato alla distinzione dei molti significati delle particelle (e non solo delle parole in generale), non nel senso che gli elementi lessicali che guidano ogni capitolo di *Metafisica Delta* siano in tutti i casi particelle o addirittura sostantivi morfologicamente derivati da particelle (anche se alcuni di essi lo sono), ma nel senso che i molti significati di questi sostantivi ricalcherebbero i molti significati di qualche particella, come i significati del sostantivo ‘causa’ (*Metafisica Delta*, 2) ricalcano i significati della particella ‘perché’. Ci sono infatti buone ragioni per pensare che questo sia vero per un numero ragionevole di capitoli di *Metafisica Delta* V. Ad esempio *Metafisica Delta* V,13–14 tratta le categorie di quantità e qualità, dove, come è stato notato, il nome della categoria deriva da una parola interrogativa che in arabo è una particella e che al-Fārābī potrebbe aspettarsi che sia una particella in greco (anche se in realtà non lo è), e la categoria di sostanza (V, 8), dove è ragionevole dire che i molti significati di ‘sostanza’ ricalcano i molti significati della domanda ‘che cos’è’ di *Analitici Posteriori* II e del *Kitāb al-ḥurūf* Parte III, dove ancora una volta la parola interrogativa ‘che cosa’ (τί in greco, mā in arabo) è una particella in arabo. Possiamo anche ragionevolmente affermare che i molti significati di ‘essere’ (V,7, *on* in greco, *mawḡūd* in arabo) ricalcano i molti significati della domanda ‘se è’ degli *Analitici Posteriori* II e del *Kitāb al-ḥurūf*, Parte III (ei ἔστι in greco, *hal mawḡūd* in arabo), dove la parola interrogativa ‘se’ è una particella in entrambe le lingue. Cfr. anche S. Menn, *al-Fārābī's Metaphysics*.

scienza metafisica, la maggior parte dei quali sono particelle grammaticali o riconducibili a domande in cui sono presenti particelle grammaticali.

3. Sostanza (ġawhar)

Proprio nella Parte I del *Kitāb al-ḥurūf*, sezione 13, § 62-73, secondo la divisione del testo proposta dall'editore, al-Fārābī tratta del termine 'sostanza'. Si tratta della prima analisi dedicata a questo concetto nella filosofia araba medievale¹⁵.

Come ha osservato Mauro Zonta, se nelle tre traduzioni siriane delle *Categorie* di Aristotele, realizzate da un anonimo, da Giacomo di Edessa e da Giorgio delle nazioni tra il 500 e il 720 circa, come pure in altre opere della letteratura filosofica siriana dello stesso periodo – il commento alle *Categorie* di Sergio di Reš'aynā, il trattatello di logica di Paolo il Persiano, l'introduzione alla logica e alla sillogistica aristotelica di Atanasio di Balad – il termine per sostanza è 'usiyā, un chiaro prestito dal greco οὐσία¹⁶, nella traduzione araba delle *Categorie* realizzata da Ishāq ibn Ḥunayn entro il 910¹⁷ e nelle diverse traduzioni arabe della *Metafisica* eseguite tra IX e X secolo il termine è ġawhar¹⁸, un termine di origine persiana preso in prestito dal linguaggio ordinario¹⁹. Anche al-Kindī nel *Libro delle definizioni* scrive: "La sostanza (ġawhar) è ciò che sussiste di per sé, e supporta gli accidenti senza che la sua essenza venga alterata; è descrivibile ma non descrive nient'altro"²⁰.

Anche al-Fārābī utilizza il termine ġawhar e il suo metodo consiste in primo luogo nel condurre un'analisi lessicale del termine: vanno esposti in primo luogo, il significato o i significati ordinari del termine, compresi gli usi metaforici, in cui la gente comune lo utilizza, e solo in secondo luogo va esplicitata la nozione filosofica.

¹⁵ Una precedente analisi della nozione di sostanza in questo passo si trova in Th.-A. Druart, *Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion*, pp. 88-97.

¹⁶ H. Hugonnard-Roche, *Sur les version syriaques des Catégories d'Aristote*, 1987, pp. 205-222; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, 18b; G. Furlani, *Il libro delle definizioni e divisioni di Michele l'Interprete*, p. 36; H. Hugonnard-Roche, *Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Edesse*, pp. 101-125.

¹⁷ Cfr. 'A. Badawī, *Mantiq Aristū*, I, pp. 7-15.

¹⁸ Cfr. ad esempio Averroès, *Tafsīr mā ba'd at-tabī'at*, III, p. 1562.

¹⁹ M. Zonta, *Sostanza*, pp. 271-281. L'unica eccezione si trova nella più antica opera di logica aristotelica in lingua araba, *La logica di Ibn al-Muqaffa'*, dove si utilizza il vocabolo 'ayn, lett. occhio, ma anche persona importante.

²⁰ Al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ašyā' wa rusūmihā*, I, pp. 172-180.

I significati di *ğawhar* secondo la gente comune sono due. Il primo è il significato di *ğawhar* in senso assoluto, quando lo si utilizza comunemente per le cose metalliche e le pietre preziose, ma anche per i rubini e per le perle e per tutte quelle gemme del cui possesso gli uomini si vantano esagerandone il prezzo. Come osserva Th. A. Druart, per al-Fārābī tali gemme e perle non sono preziose per natura, ma per convenzione (per la bellezza del loro colore, ad esempio, o per la loro rarità)²¹. Per queste ragioni gli uomini che ne dispongono ottengono bellezza, onore e rispetto tra le genti. Ed ancora per queste ragioni metaforicamente di un uomo virtuoso si dice: “è un gioiello (*ğawhar*) tra i gioielli (*ğawāhir*)”²².

Il secondo il significato di *ğawhar* è in senso relativo a ciascuna cosa, ossia quando si dice *ğawhar* di x, e in questo secondo significato al-Fārābī considera la quiddità di una cosa sia essa la sua materia, la forma o entrambe. *Ğawhar* si dice della pietra da cui si ottiene l’oro, l’argento, il ferro e il rame per fusione. Queste pietre sono come la materia dei metalli che se ne ricavano²³. Metaforicamente questo senso si trova anche nell’espressione “Zayd è un eccellente *ğawhar*”, intendendo con questa espressione che il suo lignaggio per parte di padre e di madre è eccellente (*ğayyid al-ğins*). Con lignaggio si intende la nazione, il popolo e la tribù da cui discendono padre e madre, ma soprattutto il padre. Con eccellente *ğawhar* (nel lignaggio) si intende il possesso delle virtù. Padre e madre forniscono come la materia di Zayd, ma sono anche gli agenti della sua generazione. In realtà si crede anche che la prima natura dell’anima di un uomo sia conforme a quella dei propri antenati e del proprio lignaggio e che le sue azioni morali dipendano dal valore del suo lignaggio poiché, fin dall’inizio dell’esistenza di un uomo, egli non conosce altri che il proprio padre e la propria madre, ripone in loro tutta la propria fiducia e li imita in tutto ciò che essi fanno. E questo vale nel bene (nelle virtù) e nel male (nei vizi). Ancora metaforicamente nello stesso senso si usa nell’espressione “questo tale è d’un eccellente *ğawhar*”, intendendo con questa espressione l’eccellenza della prima natura di un uomo con cui egli compie azioni volontarie, siano esse morali o tecniche²⁴. Il termine arabo per ‘prima natura’ è *fiṭra* ed è un

²¹ Th.-A. Druart, *Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi’s Discussion*, p. 89, p. 90.

²² Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 62, pp. 97.20-98.7.

²³ Erroneamente Mahdī considera l’incipit del secondo significato come la fine del primo – dunque come la fine del § 62 – con il rischio di compromettere il senso del passo: cfr. Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 62, pp. 98.7-9.

²⁴ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 62-64, pp. 98.7-99.12.

apax coranico²⁵ che indica la natura primordiale dell'uomo e ricorre anche nel commento al *De Interpretatione* al-Fārābī²⁶.

Al-Fārābī continua considerando che la prima natura è nell'uomo come la lama affilata nella spada, ossia è la sua forma, poiché l'atto di ogni cosa procede dalla forma che è associata ad una materia che, a sua volta, concorre a che si realizzi l'atto. Infatti, se la forma della spada non fosse nella materia del ferro, ma si trovasse invece nella cera, la spada non potrebbe compiere la propria azione. È chiaro, dunque, che la quiddità di una cosa non è perfetta, se non quando la forma di questa cosa esiste in una materia che le si accorda e che concorre alla sua azione. Se le cose stanno così, la prima natura di un uomo, che la gente comune chiama *ġawhar*, non è che la sua quiddità (*māhiyya*), ciò che rende un uomo 'uomo' in atto. Nell'uomo i suoi genitori e il suo lignaggio sono allora come la materia a partire da cui egli viene generato. Come nel caso del legno, che se è di ottima qualità, renderà tale anche il letto di cui tale legno è materia o come nel caso delle pietre, dei mattoni e dell'argilla, che se sono di buona qualità, renderanno ottimamente resistente il muro. Tuttavia, la gente comune dice anche "quest'abito è d'eccellente *ġawhar*", intendendo per *ġawhar* la trama della tessitura dell'abito sia che il materiale sia di lino, di cotone o di lana. Ciò che designano come *ġawhar* non è la materia dell'abito, che è solo parte della sua quiddità. Dunque, alcuni ritengono che la materia sia la quiddità della cosa, altri che sia solo parte di essa²⁷.

Al-Fārābī conclude dicendo che i significati che il termine *ġawhar* assume tra la gente comune si limitano a due: la pietra che considerano preziosa e la quiddità della cosa, ciò che costituisce la quiddità della cosa e che ne fa sussistere l'essenza (*dāt*), ossia la materia o la forma o le due prese insieme. Agli occhi della gente comune *ġawhar* è sia *ġawhar* in senso assoluto nel primo significato che *ġawhar* di una certa cosa (di x nel secondo significato)²⁸.

Dopo aver proposto la sua analisi del linguaggio ordinario, al-Fārābī si accinge a spiegare i tre significati filosofici di *ġawhar*. *Ġawhar* si dice (i.) in primo luogo di un qualcosa di determinato che non sarà mai in un soggetto²⁹ (il

²⁵ Cfr. *Corano*, I Rūm, XXX, 30: "Alza il viso alla religione, da vero credente, secondo la natura prima (*fiṭra*) che Dio ha dato agli uomini. non c'è cambiamento nella creazione di Dio, la religione retta è quella, ma la gran parte degli uomini non sa nulla" (trad. it. I. Zilio Grandi).

²⁶ W. Kutsch – S. Marrow, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De Interpretatione)*, pp. 83.18; F. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, pp. 76.

²⁷ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 65, pp. 99.13-100.12.

²⁸ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 66, pp. 100.13-16.

²⁹ Aristotele, *Categorie*, 3 a 6-8.

τόδε τι, ossia la sostanza individuale particolare o cosa)³⁰. Al-Fārābī riprende *Cat.* 2, 1 a 23-24, dove Aristotele afferma che una caratteristica comune a tutte le sostanze è quella di non essere mai presenti in un soggetto. Per “presenti in un soggetto” non si intende presenti come le parti sono presenti in un tutto, ma incapaci di esistere al di fuori di tale soggetto³¹. *Ġawhar* si dice in secondo luogo (ii.) di ogni predicato universale che fa conoscere che cos’è questo qualcosa di determinato, che fa conoscere la quiddità di questo qualcosa di determinato, ciò che ne costituisce la quiddità e la sussistenza³². Si può infine dire (iii.) *ġawhar* ciò che fa conoscere la quiddità di qualsiasi cosa appartenendo ad una di tutte le altre categorie, oltre alla sostanza, e che combinandosi costituisce l’essenza della cosa³³. Al-Fārābī sembra intendere tutti i concetti logici che si riferiscono alla quiddità di una cosa o a parte della sua quiddità: il genere, ma anche la differenza se entra in una definizione essenziale³⁴. Per questo i filosofi dicono che la definizione fa conoscere il *ġawhar* della cosa. Al-Fārābī osserva che questo terzo significato di *ġawhar* è relativo e non assoluto, mentre i significati i. e ii. di *ġawhar* sono assoluti poiché la sostanza individuale particolare e il suo intellegibile differiscono solo nel senso che l’intellegibile esiste nell’anima e non all’esterno³⁵.

Al-Fārābī analizza i significati assoluti i. e ii. di *ġawhar* che sono classificati

³⁰ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 67, pp. 100.17-18.

³¹ Aristotele, *Categorie*, 2, 1 a 23-24. Alle *Categorie* di Aristotele al-Fārābī dedica una delle sue parafrasi: N. Keklik, *Abu Nasr al-Farabi'nin Katagoriler Kitabı*, pp. 1-48 (per la distinzione di essere detto di un soggetto o essere in un soggetto cfr. pp. 12-16); D. M. Dunlop, *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, pp. 168-197 e 5 (1959), pp. 21-54. Th. A. Druart, *Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, pp. 15-37 e più recentemente S. Diebler, *Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī*, p. 276, hanno sostenuto che in realtà si tratta di un trattato originale in cui al-Fārābī presenta il proprio pensiero. Si sono inoltre conservati dei frammenti del commento grande di al-Fārābī alle *Categorie* nel commento al medesimo trattato di al-Wahabī, un autore arabo-musulmano di X secolo, e in traduzione ebraica in un commento di Yehuda ben Yishaq ben Mosheh Cohen al commento medio di Averroè alle *Categorie* (cfr. M. Zonta, *Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: A critical edition and English translation of the newly found extant fragments*, pp. 185-253).

³² Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 67, pp. 100.18-21.

³³ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 67, pp. 100.21-101.3.

³⁴ M. Javadi, *Aristotle and Farabi on the Definition and Priority of Substance*, p. 74: “The root cause of this ambiguity is that secondary substances, such as man or animal, are considered substance *per se* (because they are not present in a subject and being ultimately predicative of only individual substances, reveal primary substances) and also are considered to be substances in a relative usage of substance (because they indicate the quiddity of the individual substances, e.g. Socrates, and can be used in logical definitions of it”.

³⁵ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 67, pp. 101.3-12. In realtà questo aspetto è già problematico. Se le sostanze seconde sono presenti nella nostra mente, allora sono presenti in un soggetto. In altre parole, la definizione della sostanza come qualcosa che non è mai presente in un soggetto implica che gli universali non siano sostanze perché essi sono sempre presenti nella mente come qualità mentali come nel caso degli altri accidenti.

come tali per il fatto che la loro quiddità e ciò grazie a cui sussistono sono indipendenti da tutte le altre categorie, (i.) mentre tutte le altre categorie dipendono da questo qualcosa di determinato che non è in un soggetto e dalla sua categoria propria (quella della sostanza). Perciò la categoria della sostanza è ontologicamente più perfetta, più preziosa e più di valore di tutte le altre categorie. Per questo i filosofi, considerando che questo qualcosa di determinato e la sua categoria stanno a tutte le altre categorie come le pietre o le gemme stanno a qualsiasi altra cosa l'uomo acquisisca secondo il linguaggio comune, hanno ritenuto opportuno trasferire il nome di *ġawhar* dalla pietra. Questo qualcosa di determinato, che non è in un soggetto, è ontologicamente più perfetto e prezioso (ii.) dei suoi universali e li precede. Aristotele chiama questo qualcosa di determinato che non è in un soggetto, *ġawhar* in senso primario e i suoi universali *ġawhar* in senso secondario, poiché il primo esiste al di fuori dell'anima, mentre i secondi nell'anima e dopo il *ġawhar* in senso primario. Al-Fārābī riprende la distinzione aristotelica tra sostanze prime e sostanze seconde e rinvia alle *Categorie*³⁶. Mentre le sostanze individuali, come Socrate, non possono essere dette o predicate di nessun'altra cosa, poiché sono individuali, quelle, come uomo e animale, essendo universali, sono dette e predicate di altre³⁷. In *Cat.* 5, 2a 11-19 Aristotele distingue le sostanze individuali prime e le sostanze universali seconde e sostiene che la sostanza – nel senso più vero, primario e definito della parola – è ciò che non è predicabile di un soggetto né presente in un soggetto, per esempio l'uomo individuale o il cavallo individuale³⁸. Ma in senso secondario si chiamano sostanze anche quelle cose in cui, come nelle specie, sono incluse le sostanze prime e quelle che, come i generi, includono le specie³⁹. Lo stesso Aristotele dice che la specie e il genere delle singole sostanze sono sostanze perché rivelano le sostanze prime; perciò sono chiamate sostanze seconde. Ma, come osserva Th. A. Druart, al-Fārābī sembra fornire un'interpretazione metafisica a una distinzione logica aristotelica: se nelle *Categorie*, la distinzione tra sostanze prime e seconde è fondata sulle loro diverse funzioni di predicazione – le sostanze seconde pos-

³⁶ Al-Fārābī elude con disinvoltura una questione cruciale: ossia che il punto di vista di Aristotele sulla sostanza nelle *Categorie* è diverso, per non dire incompatibile, con il suo resoconto della sostanza nella *Metafisica*: se nelle *Categorie* le sostanze seconde sono anche i generi e specie delle sostanze prime, in *Metafisica Zeta*, 13-16, Aristotele sostiene che gli universali non possono essere sostanze e, in *Heta*, 1, trae l'implicazione che i generi non possono essere sostanze.

³⁷ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 68, pp. 101.13-102.10.

³⁸ Aristotele, *Categorie*, 5, 2 a 11-14.

³⁹ Aristotele, *Categorie*, 5, 2 a 14-19.

sono essere predicate di quelle prime, ma non è vero il contrario – al-Fārābī dà forza metafisica a questa stessa distinzione⁴⁰. Le sostanze individuali sono dette sostanze prime e quelle universali sostanze seconde perché le sostanze individuali sono più degne di essere sostanze in quanto sono ontologicamente più perfette dei loro universali. Esse sono infatti più adatte ad essere ontologicamente indipendenti da qualsiasi altra cosa, in quanto la loro costituzione non richiede un soggetto. Per quanto riguarda gli universali in quanto universali, la loro costituzione richiede le sostanze individuali.

Quindi al-Fārābī analizza il significato relativo (iii.), che viene assimilato a ciò che la gente comune chiama *ḡawhar* per qualcos'altro, come il *ḡawhar* dell'oro, il *ḡawhar* di Zayd e il *ḡawhar* di quest'abito⁴¹.

Al-Fārābī precisa che gli universali nella categoria della sostanza sono *ḡawhar* in due modi: in assoluto in quanto universali presenti nell'anima o come *ḡawhar* per qualsiasi qualcosa di determinato che non è in un soggetto, ossia di qualunque sostanza individuale. Mentre questo qualcosa di determinato che non è in un soggetto è *ḡawhar* solo in modo assoluto e non è mai *ḡawhar* di qualcos'altro. Inoltre, gli universali di tutte le categorie sono *ḡawhar* relativi quando fanno parte della definizione di un qualcosa di determinato. Per quanto riguarda infine ogni qualcosa di determinato che è in un soggetto, l'accidente, esso non è un *ḡawhar* in alcun modo⁴².

Segue quindi una dossografia su ciò che i filosofi hanno ritenuto più degno del nome di *ḡawhar* che ricorda in qualche modo *Metafisica, Alpha Meizon, 3-6.* e *Metafisica, Zeta, 2.* Dal momento che i filosofi hanno ritenuto che la causa, per cui ogni cosa diviene *ḡawhar* o l'essenza che è, sia ciò che è più degno di essere designato *ḡawhar*, alcuni tra loro hanno identificato la causa negli universali (1); altri nei corpi e nei solidi (2); altri ancora nelle tre dimensioni – lunghezza, larghezza e profondità – (3); altri ancora nei punti che precedono le tre dimensioni e sono indivisibili (4); altri ancora negli atomi (5);

⁴⁰ Cfr. Th.-A. Druart, *Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion*, p. 94, dove riporta anche un passo dalla parafrasi alle *Categorie* dove viene espresso da al-Fārābī un giudizio analogo a quello espresso qui: "individual substances are said to be primary substances and universal ones secondary substances because individual substances are more worthy to be substances since they are ontologically more perfect than their universals, in as far as they are more fitted to be ontologically self-sufficient and more fitted to be ontologically more independent from anything else since their constitution does not require a subject [...] As for the universals qua universals, their constitution requires the individual substances" (N. Keklik, *Abu Nasr al-Farabi'nin Katagoriler Kitabi*, pp. 14-15; D. M. Dunlop, *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, p. 170).

⁴¹ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 69, pp. 102.11-16.

⁴² Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 70, pp. 102.18-103.11.

altri ancora nei quattro elementi – considerandone uno o molti (6a, 6b); altri infine nella composizione di materia e forma (7)⁴³.

La dossografia è funzionale nell'indagine farabiana a porre la questione di cosa allora si debba dire *ġawhar* prioritariamente. Si legge nel passo farabiano:

Quindi, ciò che è determinato che non è in un soggetto è *ġawhar* in senso assoluto, non in senso relativo, a maggior titolo di ciò che ci fa conoscere cosa [quel qualcosa di determinato] sia, poiché non si predica e non è di un soggetto e poiché non è *ġawhar* per qualcos'altro. Tutto il resto si predica di esso o come predicato del soggetto o come predicato nel soggetto. È questo il soggetto ultimo per tutte le categorie e non ha alcun soggetto. Ciò che non è di un soggetto e che non è soggetto di nulla affatto in alcun modo allora è *ġawhar* a maggior titolo, poiché è più perfetto e stabile nell'essere. È necessario dimostrare qui un'essenza che sia di questo tipo. Essa a maggior titolo è *ġawhar*. E un tale *ġawhar* è al di fuori delle categorie, poiché non è predicato di nulla e non è soggetto per nulla affatto. Per Dio, a meno che ciò che si chiama *ġawhar* in senso assoluto tra questi due [significati] non si limiti a ciò che non è in un soggetto e non è di un soggetto, poiché [in questo caso] è qualcosa di determinato sensibile ed è soggetto per le categorie⁴⁴.

Il passo è un esempio straordinario del concordismo farabiano. Fino a questo punto della sua analisi della sostanza egli ha sottolineato il primato della sostanza prima individuale, soggetto ultimo come in *Categorie* 5, 2 b37-3a⁴⁵ e *Metafisica Delta*, 8, 1017b23-25⁴⁶, e ha caricato di significato metafisico una distinzione logica. Ora presenta il seguente argomento. Un qualcosa di determinato che non è in un soggetto (la sostanza individuale particolare che corrisponde al significato filosofico (i.) di *ġawhar*) è un *ġawhar* a maggior titolo di ciò che ci fa conoscere cosa sia quel qualcosa di determinato, (significati ii. e iii.), poiché non è un predicato, non è in un soggetto e non è nemmeno un *ġawhar* per qualcos'altro. Semmai è ciò di cui tutto il resto si predica o come predicato del soggetto o come predicato nel soggetto. Se vi è allora qualcosa che non è in alcun modo soggetto di qualsivoglia altra cosa, esso sarà ancora più degno di essere *ġawhar*, perché ontologicamente perfetto. Al-Fārābī continua dicendo che se esiste un tale *ġawhar*, si tratta di qualcosa che è al di fuori delle categorie, poiché non è predicato di nulla e non è soggetto per nulla affatto. Ma tale *ġawhar* per al-Fārābī esiste o meno?

Per al-Fārābī sostanze di questo tipo esistono⁴⁷. Nel *Catalogo o Enumera-*

⁴³ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 71, pp. 103.12-104.18.

⁴⁴ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 72, pp. 69-105.7; § 92, p. 119.

⁴⁵ Aristotele, *Categorie*, 5, 2 b37-3a1.

⁴⁶ Aristotele, *Metafisica Delta*, 8, 1017b23-25.

⁴⁷ Cfr. Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), § 17, pp. 104.19-105.7.

zione delle scienze (*Iḥṣā' al-'ulūm*) al-Fārābī ci dice che la metafisica studia quegli enti che non sono corpi e non sono nei corpi, finiti, gerarchicamente ordinati fino al Primo principio⁴⁸.

Al-Fārābī chiude dunque la sua analisi affermando che *ḡawhar* in filosofia ha due significati: si dice del soggetto ultimo che non è in un soggetto o della quiddità di qualcosa. Ma se qualcuno si spinge ad utilizzare il termine *ḡawhar* per ciò che non è né di un soggetto né in un soggetto e non è né un qualcosa di determinato né un soggetto per qualsiasi cosa che sia tra le categorie – e si può dimostrare che esiste una tale realtà – allora ci saranno tre tipi di *ḡawhar*: 1. ciò che è al di là delle categorie; 2. la sostanza o cosa particolare individuale; 3. la quiddità di qualsiasi cosa tra le categorie⁴⁹.

Per concludere, nel suo esame dei significati di *ḡawhar* al-Fārābī mette in relazione gli usi filosofici e quelli ordinari; mostra come i filosofi sviluppino in qualche modo distinzioni già percepite in modo superficiale dai parlanti il linguaggio ordinario: come la distinzione tra significato assoluto e significato relativo; aggiunge una rassegna di varie concezioni filosofiche della sostanza e infine si spinge a chiamare *ḡawhar* o sostanza un essere che sta al di là delle categorie, nel mondo perfetto e sovrasensibile delle intelligenze e delle cause.

⁴⁸ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, pp. 99.14-100.15: “La terza parte [della scienza divina] indaga quegli enti che non sono corpi e non sono nei corpi. Ricerca innanzitutto se essi esistono o no, e dimostra che essi esistono. Esamina se sono molteplici o no, e dimostra che sono molteplici. Indaga se sono finiti di numero o no, e dimostra che sono finiti [di numero]. Ricerca se i loro gradi rispetto alla perfezione sono un unico grado o se i loro gradi sono differenti, e dimostra che sono differenti rispetto alla perfezione. Quindi dimostra che essi nella loro molteplicità si elevano dalla loro imperfezione verso il grado via via più perfetto fino a terminare in ciò che è ultimo, che è quella perfezione di cui non è possibile vi sia nulla di più perfetto e di cui non è possibile vi sia nulla di simile al suo grado d'essere, né di uguale, né di contrario. E [si elevano] a quel Primo del quale non è possibile trovare nulla che venga prima e a quel Precedente che nulla può aver preceduto, e a quell'Ente che non può acquisire la sua esistenza da nessun'altra cosa; e questo Ente è eterno, il Precedente assolutamente uno. Chiarisce quindi che gli altri enti sono a esso posteriori rispetto all'essere e che esso è il Primo uno che conferisce a ogni cosa al di fuori di sé l'unità, e che è il Primo Vero per ciò che ha verità; chiarisce, inoltre, in che modo esso conferisce ciò, dal momento che in esso non può esserci in alcun modo molteplicità, poiché esso è ciò che sopra ogni cosa è degno del nome e del significato di Uno, Essere, Vero e Primo. Poi spiega che ciò che gode di questi attributi è colui che si deve credere sia Dio – siano a lui onore e potenza e vengano benedetti i suoi nomi. Successivamente esamina gli altri attributi con i quali si qualifica il Creatore – che Dio sia benedetto – fino ad esaurirli tutti”. Th.-A. Druart, *Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion*, p. 93, porta in appoggio un passo farabiano diverso della *Filosofia di Aristotele (al-Fārābī, Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālis wa-aḡzā' falsafati-hi wa-marātib aḡzā' i-hā wa-l-mawḍi' allaḍi min-hu ibtada'a wa-ilayhi intahā)*, p. 130.9-14) e segnala la natura della causa prima e delle altre cause intelleggibili nei trattati sistematici di al-Fārābī (Abū Naṣr al-Fārābī, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*; Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Al-Siyāsa al-madaniyya*).

⁴⁹ Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters)*, § 73, pp. 105.8-19.

Bibliografia

- S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Albany, 1991.
- R. al-Aġam, *al-Mantiq 'inda l-Fārābī*, I-III, Beirut, 1985-86.
- Aristotele, *Categorie*, a cura M. Bernardini, in Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano 2018, pp. 3-157.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Bari-Roma, 2017.
- Averroès, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, a cura di M. Bouyges, *Notice*, I-III, Beirut, 1938-1952.
- 'A. Badawī, *Mantiq Aristū*, I-III, Cairo, 1948-52.
- A. Benmakhlouf – P. Koetschet – S. Diebler, *Al-Fārābī. Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, Paris, 2007.
- A. Bertolacci, *On the Arabic Titles of Aristotle's metaphysics. The Case of "Book of Letters"*, in «Quaestio», 22, 2022, pp. 107-146.
- S. Diebler, *Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī*, in *Les Catégories et leur histoire*, éd. par O. Bruun – L. Corti, Paris, 2005, pp. 275-305.
- Th.-A. Druart, *Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 61, 1987, pp. 88-97.
- Th. A. Druart, *Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 32, 2007, pp. 15-37.
- Th. A. Druart, *Al-Fārābī: an Arabic account of the Origin of Language and of Philosophical Vocabulary*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association », 84, 2011, pp. 1-17.
- D. M. Dunlop, *Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle*, in «Islamic Quarterly», 4, 1958, pp. 168-197; 5, 1959, pp. 21-54.
- A. Elamrani-Jamal, *Logique Aristotelicienne et Grammaire Arabe (Étude et documents)*, Paris, 1983.
- G. Endress, *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-mantiq al-falsafī wa-l- nahw al-'arabī*, in «Mağallat Tārīḥ al-'ulūm al-'arabiyya», 2, 1978, 38-50 nella paginazione araba; 193-181 (sic) nella paginazione in caratteri latini.
- G. Endress, *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, hrsg. von B. Mojsisch, Amsterdam, 1986, pp. 240-248.
- G. Endress, *Die Bagdader Aristoteliker*, in *Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.-10. Jahrhundert*, hrsg. von di U. Rudolph, Basel, 2012, pp. 290-362.
- G. Endress, *The Baghdad Aristotelians*, in *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. by U. Rudolph – R. Hansberger – P. Adamson, Leiden – Boston, 2017, pp. 421-525.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālīs wa-ağzā' falsafati-hi wa-marātib ağzā' i-hā wa-l-mawḍi' alladī min-hu ibtada'a wa-ilayhī intahā)*, a cura di M. Mahdī, Beirut, 1961.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Al-Siyāsa al-madaniyya*, a cura di F.M. Nağğār, Beirut, 1964.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, a cura di 'U. Aryn, al-Qāhira 1949.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, a cura di M. Mahdī, Beirut, 1970.

- Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, *A revised text with introduction, translation and commentary*, a cura di R. Walzer, Chicago, 1988.
- C. Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, Torino 2005, I, pp. 352-379.
- G. Furlani, *Il libro delle definizioni e divisioni di Michele l'Interprete*, in «Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali storiche e filologiche», s. 6, 2.1, 1926, pp. 1-194.
- N. German, *Imitation—ambiguity—discourse: some remarks on al-Fārābī's philosophy of language*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 66, 2015/6, pp. 135-166.
- N. German, *The power of words: al-Fārābī's philosophy of language*, in «Ishraq», 10, 2022, pp. 193-211.
- Ġ. Ġihāmī, *al-Iṣḥāliyya al-luġawiyya fī l-falsafa al-'arabiyya*, Beirut, 1994, pp. 240-48.
- F.S. Haddad, *Alfārābī's Views on Logic and Its Relation to Grammar*, in «Islamic Quarterly», 13, 1969, pp. 192-207.
- F. Haddad, *Alfarabi's Theory of Communication*, Beirut, 1989.
- S. Ḥalifāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafiyya*, Amman 1988, pp. 414-24.
- W. Hodges – M. E. B. Giolfo, *Al-Fārābī against the grammarians?*, in *The Foundations of Arab Linguistics V: Kitab Sibawayhi, The Critical Theory*, ed. by M. Sartori – F. Binaghi, Leiden, 2022, pp. 157-178.
- W. Hodges – Th.-A. Druart, *Al-Farabi's Philosophy of Logic and Language*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)*, ed. by E. N. Zalta – U. Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/al-farabi-logic/>.
- H. Hugonnard-Roche, *Sur les version syriaques des Catégories d'Aristote*, in «Journal Asiatique», 275, 3-4, 1987, pp. 205-222.
- H. Hugonnard-Roche, *Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque d'après des textes de Sergius de Resh'aina et Jacques d'Edesse*, in *Arabic theology, Arabic Science. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. by J. M. Montgomery, Leuven, 2006, pp. 101-125.
- M. Javadi, *Aristotle and Farabi on the Definition and Priority of Substance*, in *Substance and Attribute Western and Islamic Traditions in Dialogue*, ed. by Ch. Kanzian – M. Legenhansen, Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunswick, 2007.
- N. Keklik, *Abu Nasr al-Farabi'nin Katagoriler Kitabı*, «Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi», 2, 1958, pp. 1-48.
- Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb, *Fī ḥudūd al-aṣyā' wa rusūmihā*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, a cura M. Abū Rīda, Cairo 1950-1953, I, pp. 172-180.
- W. Kutsch, S.J. – S. Marrow, S.J., *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De Interpretatione)*, Beirut, 1986.
- S. Menn, *Al-Fārābī's Kitāb Al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 18, 1, 2008, pp. 59-97.
- S. Menn, *al-Farabi's Metaphysics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, ed. by E. N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi-metaphysics/>.
- Ou. Nahli, *Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba*, in «Studia graeco-arabica», 1, 2011, pp. 47-67.
- M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake-Piscataway, 2009.

- al-Tawḥidī, Abū Ḥayyān, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, a cura di A. Amīn – A. al-Zayn, Beirut, 1953.
- K. Versteegh, *The relationship between speech and thought*, in *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*, ed. by K. Versteegh, London-New York, 1997, pp. 76-87.
- A. Ventura – I. Zilio-Grandi – M. Yahia – M.A. Amir-Moezzi, a cura di, *Il Corano*, Milano, 2010.
- F. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London, 1981.
- M. Zonta, *Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: A critical edition and English translation of the newly found extant fragments*, in *Studies in Arabic and Islamic Culture II*, ed. by B. Abrahamov, Ramat-Gan, 2006, pp. 185–253.
- M. Zonta, *Sostanza*, in *Saggio di lessicografia filosofica araba*, a cura di M. Zonta, Brescia, 2014, pp. 271-281.

Un nome per Dio in cinese.
Sull'universalizzabilità del lessico onto-teologico europeo

di Francesco Piro

1. *Il problema della semantica della parola "Dio"*

Esistono innumerevoli opere sulla questione se si dia un concetto filosofico di Dio e se esso sia distinguibile dai contenuti di fede propri delle religioni storiche. Senz'altro esistono teologie costruite fin dall'antichità con materiali che sono schiettamente filosofici – atto, perfezione, trascendenza, eternità, infinità – cioè con concetti che possiamo considerare come tasselli centrali della metafisica occidentale. Ma anche questi concetti hanno caratteristiche che non si darebbero senza la lunga commistione tra la filosofia e le tradizioni religiose presenti nell'ecumene mediterraneo, ivi comprese quelle più antiche e "pagane". Così che quella che a lungo è stata vista come la dialettica tra "fede" e "ragione" andrebbe piuttosto riletta come un gioco di interazione e contaminazione tra tradizioni, nessuna delle quali è "universale" anche se alcune di esse sono più durevoli e trasversali di altre.

Questo cappello introduttivo è evidentemente troppo ampio per il caso storico di cui andiamo ad occuparci. Ma è bene tenerlo come sfondo per capire la paradossalità e, al tempo stesso, la rivelatività di questo caso. Il XVII secolo è stato l'apogeo di quelle che si possono chiamare le teologie "affermative", cioè di quelle teologie filosofiche che pretendono di definire Dio come Ente ben pensabile e distinguibile rispetto agli altri Enti¹. Non solamente quei filosofi che ritengono presente in noi un'idea innata di Dio (Descartes, Herbert de Cherbury, i razionalisti in genere), ma anche i filosofi di impronta aristoteli-

¹ Sul tema del "Dio dei filosofi" nella storia, cfr. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, trad. it. Per la storia dell'incrocio tra teologia filosofica e scritturale nel Medioevo, cfr. i tre volumi della *Storia della teologia*, curati da G. d'Onofrio. Per la Scolastica moderna e l'età cartesiana, imprescindibili sono J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*; E. Scribano, *Lesistenza di Dio*; V. Carraud, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suárez à Leibniz*.

co-scolastica si mostrano convinti che esista una precisa griglia di proprietà che sono tali da definire Dio e demarcarlo dagli altri enti. Dio è l'Ente sommo, l'Ente perfettissimo e soprattutto l'Ente infinito. Questi attributi spesso "positivizzano" nomi divini che in precedenza erano stati intesi come nomi atti a sottolineare l'inconcepibilità di Dio. Il caso più noto è quello dell'aseità, che diviene nella tradizione cartesiana la *positiva* attribuzione a Dio dell'autocausalità, dell'essere causa-di-se-stesso ovvero l'essere la cui essenza rende necessaria la propria esistenza e quella di tutte le altre cose. Ma osservazioni analoghe potrebbero farsi per l'infinità di Dio, che diviene concetto primario e largamente discusso già nella Scolastica².

Ma, proprio mentre si costruiva con discussioni sofisticatissime questo quadro di teologia affermativa, iniziava anche a nascere il sospetto che interi popoli e culture fossero "atei". Questo era uno scandalo, perché, se il concetto di Dio è un concetto a cui arriva con facilità la ragione umana, dovremmo trovare tale concetto in ogni cultura. Certamente, si sapeva che esistono religioni idolatriche, in cui viene considerato come "dio" qualcosa che è indegno di esserlo, fiumi o boschi o esseri immaginari, come gli dei olimpici. Ma questo errore sembrava facile da spiegare, si trattava dell'*usurpazione* di un posto che non spettava, dovuta agli inganni dei sensi (o del demonio) che ingrandivano qualche essere indegno. Più difficile sarebbe stato spiegare una concezione ben elaborata in cui semplicemente quel posto non vi fosse, che ritenga assurdo ricondurre l'ordine all'agire di un ordinatore o vedere l'universo come una gerarchia di perfezioni che deve avere un vertice. Eppure questo caso si dava ed era impersonato soprattutto da una specifica tradizione culturale, quella cinese o (più specificamente) confuciana. Fino a Bayle e oltre, saranno i "saggi cinesi" a costituire la pietra dello scandalo perché si sospetterà che essi siano "atei"³.

La discussione sull'ateismo dei filosofi cinesi, sebbene diffusasi in Europa nell'ultima parte del secolo – cioè dopo Spinoza – era in realtà iniziata molto prima. Il trattato di Niccolò Longobardo o Longobardi sull'argomento diventerà famoso nel 1701, quando ci si prenderà cura di tradurlo in francese, ma era stato composto non più tardi del 1624. Va considerato inoltre che, se Spinoza e i suoi predecessori operano effettivamente con i materiali della tradizione filo-

² Si veda su questo tema I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*.

³ Il caso è stato studiato *ex professo* da V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, tuttora molto leggibile. Poi, sulla scia di Pinot, P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*; E. Garin, *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, pp. 327-62, per citare soltanto le interpretazioni più illuminanti.

sofica europea, dando di essi un'interpretazione eterodossa, nel caso dei filosofi di tradizione confuciana, vederli come "atei" aveva un elemento di forzatura, significava presupporre che essi operassero con concetti simili a quelli della filosofia europea e si ponessero gli stessi problemi. Si può dunque ipotizzare che proprio il tentativo di rigorizzare il teismo abbia generato anche una carta di identità del suo antagonista, l'ateismo, magari tanto ampia da nascondere differenze ancor più inquietanti. Ma limitiamoci per ora a sottolineare che il caso finì per coinvolgere, oltre che missionari e teologi, anche i filosofi, che dovettero discutere se fosse possibile portare i filosofi cinesi a concepire Dio. Esamineremo i casi di Malebranche, Leibniz e Wolff per fare emergere le loro strategie implicite di "confronto" interculturale. Ma partiamo innanzitutto dal caso stesso.

2. *La ricerca di un nome cinese per Dio ovvero: quando comincia il teismo?*

La discussione sul teismo o l'ateismo della filosofia cinese nacque presto in seno alle missioni cattoliche in Cina. La posizione per lungo tempo dominante fu quella sostenuta da Matteo Ricci (1552-1610, in cinese Li Madou), il primo missionario cristiano che sia riuscito a stabilirsi a Pechino e a fondarvi una missione⁴.

Come oggi sappiamo, molte delle concezioni adottate da Ricci a proposito della filosofia cinese erano già state preparate dai confratelli stabilitisi alla periferia del paese. Già nel 1590, una traduzione dei primi tre tra i quattro libri confuciani fu già redatta da Michele Ruggieri (1543-1607) tornato dalla Cina a Madrid⁵. Già allora i gesuiti facevano molta attenzione ai documenti della tradizione filosofica cinese, in particolare a quelli che erano oggetto del sistema di esami per selezionare i funzionari, sistema tipico della Cina imperiale. La preparazione aveva come base i 5 "Classici" o "Libri canonici", che Confucio stesso avrebbe raccolto ed edito⁶, i 4 libri che riportano le dottrine di Confucio

⁴ Le biografie di Matteo Ricci sono troppo numerose perché le si possa citare qui. Segnalo solo la recente voce *Matteo Ricci* curata da R. Po-chia Hsia, *Dizionario Biografico degli Italiani*, che tiene conto anche delle opere scritte in cinese; https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-ricci_%28Dizionario-Biografico%29/. Breve, ma ricco di informazioni è Th. Meynard, SJ – M. Ricci, *À la découverte du Christ Chinois*.

⁵ Th. Meynard, SJ – R. Villasante, SJ, *La filosofia moral de Confucio*.

⁶ I 5 "Classici" o "Libri canonici" sono il *Classico dei mutamenti* (*Yijing*), il *Classico dei versi* (*Shijing*), il *Classico dei documenti* (*Shujing*), il *Libro dei riti* (*Liji*), gli *Annali delle primavere e degli autunni* (*Chunqiu o Linjing*). In alcune tradizioni più antiche il *Libro dei riti* viene diviso in modo da separarvi la parte dedicata alla musica, distinguendo così 6 Classici. In Occidente, l'unico di questi libri ad avere un'ampia notorietà è il *Classico dei Mutamenti*, anche noto come *I Ching*, che sarà oggetto di attenzione, in una fase più avanzata del dibattito.

stesso e del suo discepolo Mencio⁷, nonché una serie di commenti a queste opere, in particolare i commenti di Zhu Xi (1130 – 1200 circa) di particolare pregio non solo per il loro valore filosofico, ma anche perché proprio Zhu Xi aveva riordinato il materiale documentario, separando i 4 libri dai 5 classici.

L'interesse per la filosofia morale di Confucio e per la sua figura sembra dunque retrodatabile e forse lo è anche l'ipotesi che tale filosofia morale contenesse una teologia implicita.⁸ Ma Ricci fu il primo a ricavarne un paradigma "accomodazionistico" (come lo ha chiamato D. Mungello) basato sull'ipotesi che la filosofia morale confuciana sia di impostazione teistica e posseda già due nomi che possono essere visti come dotati del significato "Dio", vale a dire il "Signore dell'Alto" *Shangdi* e il "Cielo", *Tian*⁹. La tesi ebbe una enorme diffusione attraverso il resoconto da parte di Nicolas Trigault della spedizione di Ricci (basata sugli scritti dello stesso Ricci)¹⁰. Possiamo riassumerla in tre coordinate:

- il confucianesimo veniva letto come una filosofia propria della "setta dei letterati", ostile a quella dei "bonzi" (buddhisti) e a quella degli "stregoni" (daoisti). Questa filosofia era altamente razionale, non ammetteva culti o riti idolatrici ma soltanto culti "civili" o politici;
- il confucianesimo originario proposto dai 4 libri era diverso da quello dei commentatori successivi, già considerati da Ricci come tendenzialmente atei, e conteneva un'implicita teologia monoteistica;

⁷ I 4 libri sono *Il grande studio (Dàxué)*, attribuito a Zengzi, allievo di Confucio; *Il Medio sempiterno (Zhōngyōng)*, attribuito a Zisi, nipote di Confucio; *Dialoghi (Lúnyǔ)*, raccolto dagli allievi di Confucio; *Mencio (Mèngzǐ)*, raccolto dagli allievi di Mèngzǐ. L'interesse dei gesuiti si concentrò sui primi tre (il *Mencio*, di contenuto prevalentemente politico, ebbe minore interesse) e questi tre libri ebbero diverse traduzioni dopo quella di Ruggieri, traduzioni che poi confluirono nella grande raccolta curata da Ph. Couplet – P. Intorcetta – Ch. Herdtrich – F. Rougemont, *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687, sulla quale torneremo.

⁸ Nella sua traduzione in spagnolo, Ruggieri sembra anticipare l'interpretazione del termine *Shangdi* (signore dell'alto) come nome di Dio (cfr. Th. Meynard, SJ – Roberto Villasante, SJ, *La filosofia moral de Confucio*, p. 113), ma il tema non è insistito. Ruggieri propone come nome di Dio in cinese il neologismo *Tianzhu* ("Signore del Cielo").

⁹ Ricci segue Ruggieri nel proporre il neologismo *Tianzhu*, ma cerca di provare che il suo concetto sia anticipato dal pre-esistente *Shangdi*, nel *Tianzhu shiyi* composto in cinese intorno al 1603. Senza insistere su una questione discussa da quattro secoli, segnalo che autori contemporanei come Jullien ammettono che lo *Shangdi* o "signore dell'alto", figura mitologica presente nella cultura cinese più antica, sia simile a un «dio personale», ma la «cancellazione progressiva di questa rappresentazione antropomorfa dell'onnipotente» sarebbe all'opera già nell'*Yi-jing*. La presenza di un residuo di essa nei testi confuciani non proverebbe dunque un'identità teistica del primo confucianesimo. Cfr. F. Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique de Yi king, le Classique du Changement*, trad. it., p. 39.

¹⁰ La divisione delle "tre sette" (confuciani o "letterati", buddhisti, taoisti) e la tesi che i letterati adorino il "Signore del Cielo" sono diffuse dal fortunatissimo N. Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas* edito ad Augusta nel 1615, riedito e tradotto in tutte le lingue europee. Il testo originale di Ricci è leggibile in M. Ricci S.I., *I Commentari dalla Cina dall'autografo inedito*, pp. 88-89 e *passim*, nonché nell'edizione commentata *Fonti Ricciane*. L'opera completa di Ricci è in corso di pubblicazione presso i tipi di Quodlibet, Macerata.

- il confucianesimo delle origini era perciò l'unico erede di quella “rivelazione primitiva” che i cinesi dovevano avere pur avuto in quanto discendenti da Noé¹¹.

Si tratta di un paradigma in larga parte costruito con un gioco di proiezioni. La filosofia morale confuciana veniva letta in una chiave razionalistica perché ci si fidava dei commentatori che ne avevano accentuato tale aspetto, al contempo si cercava di costruire un'interpretazione contrapposta di tale razionalità. Questa assunzione di razionalità coinvolgeva anche il linguaggio del testo. Si ammetteva che il singolo ideogramma, preso isolatamente, avesse una molteplicità di sensi ma si sottolineava che il contesto dava sufficienti indicazioni per definire un significato univoco e, sulla base di questo presupposto, si riteneva di poter rendere trasparente il testo¹². Infine, nonostante l'ipotetica trasmissione della rivelazione primitiva, si puntava soprattutto sul fatto che la *ratio naturalis* fosse simile in tutti gli uomini e dunque tale da rendere simili i filosofi cinesi e quelli europei. Confucio appariva così come una sorta di Platone e di Seneca e si credeva che la “inculturazione” – come oggi la si chiama – del cristianesimo in Cina avrebbe potuto assumerlo come nume tutelare, proprio come Giustino e i padri apologeti avevano fatto con le filosofie pagane.

3. Longobardo e i neoconfuciani: come definire l'ateismo?

La politica di “accomodamento” di Ricci conobbe critiche aspre da parte degli altri ordini missionari, ma va rilevato che – sul tema del teismo dei confuciani – le critiche partirono già all'interno della stessa Compagnia di Gesù. Fu proprio il successore di Ricci alla guida della missione di Pechino, Nicolò Longobardo (1565-1655, nei testi più antichi: Longobardi), che assunse il nome cinese di Long Huamin, a scrivere in portoghese una critica del paradigma di Ricci non più tardi del 1624¹³. L'opera fu edita, per la prima volta,

¹¹ Sul paradigma di lettura della Cina da parte di Ricci, cfr. le illuminanti pagine di D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, pp. 44-88; W. Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis*, pp. 113-150.

¹² Ho discusso di questa filosofia nel linguaggio implicita, tenendo conto soprattutto di P. Intorcetta, in F. Piro, *What is exactly a “civil cult”?* *Jesuit Accommodation and its defense by Prospero Intorcetta and Gottfried Wilhelm Leibniz*, pp. 213-30.

¹³ Sulla datazione del testo, cfr. C. von Collani, *The Treatise on Chinese Religion (1623) of N. Longobardi S.J.*, pp. 29-37, nonché la voce “Nicolò Longobardo”, a cura di E. Corsi, nel *Dizionario Biografico degli Italiani* ora anche

in spagnolo dal domenicano Domingo Navarrete nel 1676 all'interno dei suoi *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China*. Ma la sua fortuna iniziò con la traduzione in francese nel 1701 con il titolo *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois*, che fu letta da Malebranche e da Leibniz¹⁴.

Per Longobardo, non vi è alcun motivo di ritenere che Confucio avesse opinioni diverse da quelle che gli attribuiscono i commenti, in particolare quello di Xu Hsi. Longobardo tratta questo commento con grande rispetto sia per la sua oggettiva importanza (era obbligatorio per gli esami da funzionario), ma anche perché esso manifestava più di altri commenti quella vocazione ad una cosmologia che in Occidente riteniamo connaturata alla filosofia. L'opera di Longobardo fu dunque la prima a cercare di far conoscere in Europa le dottrine e i concetti-chiave del pensiero neo-confuciano ed è onorata per questo merito in molti studi sulla filosofia cinese.

Secondo Longobardo, il concetto fondamentale della filosofia cinese sarebbe il "Li", che Longobardo traduce con "totius naturae regula directrix", ma il "Li" non sarebbe poi distinguibile dal "Chi", cioè dal fluido aereo che pervade tutte le cose e dunque non sarebbe un principio situato al di sopra della natura ma immanente alla natura stessa. Poiché per i confuciani tutti gli spiriti sovra-umani non sono che modificazioni di questo fluido aereo a cui noi stessi torniamo dopo la morte, i confuciani cinesi avrebbero teorizzato che l'universo è tutto materiale ed è una sola cosa. Per i confuciani cinesi "tutto è uno", ma questo – per Longobardi – non è se non ateismo.

Per quanto molto dettagliato nell'analisi dei testi, è chiaro che Longobardo parte da categorie tipiche del pensiero occidentale – Forma e Materia – e immagina la filosofia cinese come una sorta di inversione topologica dell'ilemorfismo aristotelico, che non solo non distacca la forma dalla materia (immanentismo) ma spesso fa della "materia" stessa la causa di ciò che è più perfetto di essa, come gli spiriti. Richiamandosi ai commentatori di Coimbra, Longobardo considera l'intera speculazione presocratica (non solo gli ilozoisti, ma anche Parmenide) come inficiata dalla stessa propensione a fare sorgere tut-

on line: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_(Dizionario-Biografico)/). Sull'interpretazione del neoconfucianesimo da parte di Longobardo, rinvio a C. von Collani, *The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religion*, pp. 69-104.

¹⁴ Ed è infatti con questo titolo che lo si ritrova ancora oggi nella *Leibnitii Opera Omnia* curata da Ludwig Dutens, (Genevae 1768, IV-1, pp. 88-144). Una buona riedizione è offerta da Wencho Li e Hans Poser in appendice a G. W. Leibniz, *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*. L'unica traduzione italiana (che segue senza miglioramenti Dutens) è in G. W. Leibniz, *La Cina*, pp. 40-97.

to da un principio “materiale” e dunque atea. Perfino l’anima del mondo dei platonici gli appare – sulla scia della critica che ne fa Juan Luis Vivés – come sospetta di immanentismo e dunque di ateismo.

A Leibniz, che scrive dopo Spinoza, questa rigidità controriformistica apparirà controproducente. Perché dare allo spinozismo (che Leibniz considera effettivamente ateo) una così estesa progenitura? Il filosofo moltiplicherà gli esempi di autori che sostengono tesi a prima vista simili a quelle neo-confuciane senza avere una filosofia atea o spinozistica. Resta il dilemma di perché Longobardo assumesse canoni così rigidi di demarcazione. Non può essere escluso che egli avesse la percezione di pericolose tendenze immanentistico-naturalistiche presenti nello stesso pensiero europeo. Ma egli non sembra avere idee precise sull’argomento e, d’altronde, anche i curatori del *Confucius Sinarum Philosophus*, che pure scrivono nel 1687, quando debbono citare un filosofo così stravagante da pensare che vi sia una sola sostanza in tutte le cose, risalgono al lontano Michele Serveto¹⁵.

A leggere le pagine di Longobardo, l’impressione non è che egli abbia proiettato sui cinesi una personale paura delle propensioni atee della filosofia in generale, ma piuttosto che egli sia stato colpito dalle reazioni dei sapienti cinesi – con i quali ebbe lunghe discussioni – davanti ai suoi tentativi di leggere i loro concetti filosofici nel senso proposto da Ricci e abbia cercato un’etichetta generale che gli permettesse di classificarle. Di fronte alla descrizione di Dio come supremo monarca e giudice, i sapienti cinesi si mettono a ridere e accusano i cristiani di vedere il cielo in modo grossolano e antropomorfo. Quando chiede a uno dei suoi interlocutori se lo *Shangdi* – il Signore dell’Alto menzionato nei testi antichi – sappia ciò che fanno gli uomini, egli ne ottiene la risposta che «questo re non ha nessuna di queste conoscenze ma agisce come se le avesse». Soprattutto, Longobardi è colpito dall’*indistinzione* che caratterizza il pensiero cinese, dal fatto che tra il Li, il Chi, il Tai Kien e tutte le altre figurazioni dell’ordine cosmico non si dà una distinzione, una gerarchia, una differenza di perfezione, ma tutte sono considerate come figurazioni di una stessa cosa o (come scrive Longobardo ispirandosi alla Scolastica scotista) «diverse formalità della stessa sostanza». Ancora, i confuciani rifiutano il taoismo e il buddhismo ma ammettono che essi danno altri nomi al loro stesso principio. Ovviamente

¹⁵ Ph. Couplet – P. Intorcetta – Ch. Herdtrich – F. Rougemont, *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinenensis latine esposita*, p. LVI: «non aliter ferè quam delirans Servetus Epistola 6. ad Calvinum asserebat Deum in lapide vere et proprie esse lapidem, in trunco truncum, et unde ipsi concludunt tandem omnia uniuus esse substantiae». Si noti l’implicita giustificazione data alla messa a morte di Serveto da parte di Calvino.

è facile per noi cogliere che qui è in gioco più una *diversità* di regime simbolico, di modo di usare l'identità e la distinzione, che di teologia. Longobardo e i suoi amici "letterati" credono di intendersi ma non si intendono, come ha sottolineato Gernet¹⁶. Longobardo dunque elaborò il *topos* della filosofia atea per spiegarsi quest'incomprensibilità. Ma certamente le sue fonti coimbricensi lo aiutarono a costruire l'immagine di un ateismo proteiforme e molto diffuso anche in Occidente. Da questo punto di vista, il successo che arrise al suo trattato fu ambiguo. Esso piacque a coloro che ritenevano che la vera fede dovesse imporsi e non dialogare, come Arnould, ma anche a coloro che vedevano in questa diffusione dell'ateismo la prova che la teologia non è mai razionale, come Bayle.

4. *Linee dell'evoluzione del dibattito successivo*

Il trattato di Longobardo venne pubblicato tardi ma i missionari presenti in Cina lo conoscevano e ne discussero. Tra i loro scritti ve ne sono diversi che polemizzano specificamente con Longobardo¹⁷. Ma la sua presenza portò anche i seguaci di Ricci ad acquisire coscienza che la loro scommessa ermeneutica era appunto una scommessa. E infatti il più autorevole tra i libri pubblicati dai Gesuiti in Europa, il *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687, è cauto sull'argomento¹⁸. François Couplet, l'editore finale dei testi, nella sua *Proemialis Declaratio*, sostiene sì la distinzione tra il confucianesimo originario e il confucianesimo di "neoterici" come Xu Chsi, i quali sarebbero effettivamente caduti nell'ateismo, ma con cautela. Quanto all'uso delle parole *Shangdi* e *Tian* come nomi divini, Couplet propone un paragone suggestivo. I Gesuiti non farebbero altro che seguire l'esempio di San Paolo il quale, allorché incontrò l'ara al dio sconosciuto ad Atene, ne fece un simbolo cristologico,

¹⁶ Su questa incomprensione di fondo, cfr. J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, trad. it. Cfr. anche W. Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis*, pp. 152-310. Va detto però che la tesi fondamentale di Longobardo, cioè l'impossibilità per i "letterati cinesi" di accettare una concezione creazionista, è confermata anche da F. Jullien, *Procès ou création: une introduction à la pensée des lettrés chinois*, trad. it.

¹⁷ Intorcetta per esempio discute di Longobardo già nel suo *Testimonium* sulla questione dei riti composto tra il 1668 e il 1669 (cfr. F. Piro, *What is precisely a "civil cult"?*, pp. 221-2). Nei manoscritti gesuitici conservati presso la Biblioteca Nazionale di Roma, vi sono diversi testi di missionari dedicati alla difesa delle tesi di Ricci.

¹⁸ La storia del *Confucius Sinarum Philosophus* e delle traduzioni che ci confluiscono sarebbe troppo lunga da raccontare qui. Mi limito a rinviare all'introduzione di Meynard alla sua riedizione del testo, Th. Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687)*, in part. pp.10-59. Molto utili sono anche i saggi su Intorcetta e i testi intorcettiani raccolti dalla Fondazione Intorcetta: <http://www.fondazioneintorcetta.info/Intorcetta.html>

«non dubitavit is ex ipsa Poetarum caligine tenuissimum primae lucis radium elicere»¹⁹. Il confronto dei saggi confuciani con i pagani e la loro “caligine poetica” mostra già un ridimensionamento del modello di Ricci. I commenti ai testi tradotti mantengono la tesi che ci si trovi davanti a una filosofia morale razionale, in molti casi affine a quella di Aristotele (è un’etica degli *habitus* e della costanza, oltre che del “giusto mezzo”) come anche al Vangelo per il principio di trattare gli altri come vorremmo essere trattati. Ma sull’aspetto teologico il *Confucius* è più elusivo.

Il passo di Couplet su Paolo all’Areopago piacerà molto a Leibniz che vi si richiamerà spesso. Tuttavia, il filosofo cercherà anche di costruire un’ermeneutica più forte, meno basata sulla semplice *possibilità* di un’interpretazione teistica. Egli troverà queste risorse in un modello che si chiama comunemente “figurista”.

Il “figurismo” cercherà di attestare la presenza della “rivelazione primitiva” nei documenti letterari cinesi. Ma esso riterrà che la rivelazione sia stata trascritta in forma criptata, così che solo un’ermeneutica decifratrice possa catturare il senso ultimo di tali testi. Questa linea teorica, erede di Athanasius Kircher e dal tardo ermetismo seicentesco, è stata vista da molti interpreti come un semplice *escamotage*, un tentativo disperato di mantenere le loro convinzioni²⁰. Ma gli studi più recenti sottolineano che il figurismo fu anche un grande tentativo di allargare le maglie della linea ricciana, uscendo dall’esclusivo interesse per il confucianesimo e i classici confuciani. I figuristi cercarono tracce della rivelazione anche nei libri più antichi (i cinque libri) e, in alcuni casi, perfino in opere non-confuciane²¹. Tra i primi figuristi, vi fu il missionario gesuita a Pechino Joachim Bouvet (1673-1730), il quale si concentrò sullo *Yijing*, di cui Couplet aveva offerto una sommaria descrizione. Fu Bouvet a sottoporre questo testo a Leibniz e Leibniz, come vedremo, rispose.

5. *Tre filosofi di fronte a uno stesso problema: Malebranche, Leibniz, Wolff*

Veniamo a questo punto a un confronto tra le opere dei tre maggiori filosofi europei che intervennero sul tema del “nome di Dio in cinese”. Tutti e tre sono

¹⁹ Ph. Couplet – P. Intorcetta – Ch. Herdrich – F. Rougemont, *Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio*, 2, p. LXV.

²⁰ Severissimo è il giudizio di V. Pinot, *La Chine en la formation*, pp. 103-129 e 302-303.

²¹ Cfr. in particolare, C. von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission*; Ead., *Daoismus und Figurismus zur Inkulturation des Christentums in China*.

esponenti del “razionalismo” ed erano convinti che si desse un concetto dell’Ente perfettissimo presente nell’intelletto umano in quanto tale. Tuttavia, le loro opere sono tutte situate nella fase del dibattito in cui la linea accomodazionistica classica, quella di Ricci, era entrata in crisi. Essi dunque debbono affrontare in modo nuovo il problema e giustificare perché manchi il concetto di Dio in Cina o dove lo si debba cercare. Così facendo, essi posero le basi per una questione già latente nel dibattito precedente, ma che ora diviene particolarmente evidente, cioè quali siano le basi appropriate per una *traduzione* di concetti filosofici originatisi in determinati ambiti semantici e regimi simbolici in altri e diversi ambiti semantici e regimi simbolici. Noi leggeremo i loro interventi in quest’ottica.

5a. *Malebranche e il tentativo di una via fenomenologica al concetto di Dio*

L’intervento di Malebranche, il breve *Entretien entre un philosophe chinois et un philosophe chrétien* del 1708, è dominato dalla pubblicazione in francese (1701) del trattato di Longobardo. Da Longobardo, Malebranche ricava la sua concezione della “filosofia cinese” chiarita dall’apertura dell’*Entretien*:

Il Cinese: Chi è questo Signore del Cielo che venite ad annunciarci di così lontano? Noi non lo conosciamo e non vogliamo credere che a ciò a cui l’evidenza ci obbliga. Ecco perché ammettiamo solo la materia e il Ly, quella sovrana Verità, Saggezza, Giustizia, che sussiste eternamente nella materia...²².

Ovviamente, la lettura di Malebranche è fuorviante, perché non è certo all’“evidenza” in senso cartesiano che i neoconfuciani si richiamavano. Il “cinese” di Malebranche richiama alla mente “ateismi” più vicini, come quello di Spinoza e dei libertini. Ma il trattato di Malebranche non è dedicato a una confutazione di Spinoza, così come non è dedicato a un’interpretazione della filosofia cinese. Esso è costruito sull’ipotesi che un concetto ortodossamente teistico di Dio possa essere reso evidente a quanti lo ignorano riportandoli all’analisi del loro stesso pensiero, con una via che si potrebbe definire “fenomenologica” *ante litteram*.

E infatti Malebranche spiazza subito le parti in causa nel dibattito finora descritto. I filosofi cinesi hanno avuto perfettamente ragione nell’accusare i missionari di avere proposto loro degli antropomorfismi. I Gesuiti hanno tentato di fare vedere Dio come un potente imperatore, immagine teologico-

²² N. Malebranche, *Entretien d’un philosophe chrétien et d’un philosophe chinois sur l’Existence et la Nature de Dieu*, p. 1-41. Uso qui la bella traduzione di C. Santinelli, *Conversazione di un filosofo cristiano e di un filosofo cinese sull’esistenza e la natura di Dio*, p. 47.

politica che Malebranche disprezza. Per contro, è proprio il “Li” dei neo-confuciani che contiene gli elementi che possono portare alla vera concezione di Dio, cioè al Dio-saggezza di Malebranche:

Il vostro Ly, la vostra Giustizia Sovrana, si avvicina infinitamente di più all’idea di Dio che quella di questo potente Imperatore. (trad. it. Santinelli, p. 47)

Per Malebranche il “Ly” può essere inteso come Essere, cioè come qualcosa a cui sentiamo di *partecipare*. È a partire da qui che occorre trovare la via al concetto di Dio.

Ovviamente Malebranche non coglie quanto la traduzione di “Li” con “essere” sia problematica. “Essere” è una parola che assume rilevanza sulla base di specifici presupposti linguistici propri delle lingue europee, cioè l’identificazione dell’enunciato con un nesso soggetto-copula-predicato. Ma soprattutto si tratta di una parola che ha una decisiva ambiguità, resa ancora più forte dal francese elegante di Malebranche che usa *Être* sia per “essere” che per “ente”. Di conseguenza, Malebranche interpreta immediatamente il nostro rapporto con l’essere – con l’essere di cui partecipiamo – come relazione con un *oggetto*. L’essere, scrive Malebranche, è un “oggetto immediato della nostra mente” (*objet immédiat de nostre esprit*), cioè è il correlato intenzionale primario di ogni pensiero. Poiché un “oggetto immediato” presuppone un soggetto che altrettanto immediatamente lo pensi, egli ha già compiuto così il primo passo per distinguere Dio da noi, separare ciò che prima aveva congiunto. Il secondo passo è attribuire a tale oggetto immediato la proprietà dell’*infinità*. Il filosofo cinese obietta – come farebbe un aristotelico europeo – che l’infinito è un’astrazione rispetto al finito, al concreto, al determinato. Ma Malebranche spiega che non è così: noi pensiamo *prima di tutto* l’infinito, come ci mostra l’immediata intuitività dell’infinito spaziale (“l’estensione intelligibile”). Ma è chiaro che Malebranche, pur impiegando questo esempio, concepisce l’infinito soprattutto come una pura *affermatività*, che deve venire prima di ogni eventuale limitazione. Infatti, il nulla in quanto tale è impensabile, ribadisce più volte Malebranche: “pensare il nulla” e “non pensare” sono esattamente la stessa cosa. Dunque, il secondo passo è stabilire una differenza assoluta, quella tra l’affermatività (l’essere) e il nulla o la limitazione, differenza che pre-esisterebbe a tutte le contrarietà visibili e ne sarebbe l’unica fonte.

A partire da qui, Malebranche riguadagna la definizione di Dio come ente trascendente semplicemente opponendo la affermatività pura e quella contaminata dal nulla, opposizione che viene fatta in base alla distinzione cartesia-

na semplice/complesso²³. Dio è l'essere ma è anche il soggetto di tutto ciò che esprime illimitata realtà o perfezione e questi attributi ne formano l'essenza (*essence*, introdotto senza spiegazioni). Come si vede, Dio torna ad essere un Ente, seppure un Ente che è anche l'essere. Una volta fatti questi passi, il dialogo prosegue su temi di teodicea, ben poco collegati alla problematica di partenza. Malebranche è evidentemente convinto che questi tre passi iniziali siano sufficienti a giungere al concetto di Dio sulla base di evidenze fenomenologiche. Il fatto che queste pretese evidenze siano esse stesse intrinse di una specifica ontologia sembra sfuggire a Malebranche e il suo tentativo appare fragile proprio per questa scarsa consapevolezza.

5b. *Leibniz e la via simbolica*

A differenza di Malebranche, Leibniz è schierato sulla linea ricciana di "accomodamento" tra cultura confuciana e cultura cristiana. Egli è anzi entusiasta delle nuove conoscenze sulla Cina e sulle sue peculiarità storiche, culturali, scientifiche, linguistiche, che la presenza dei missionari a Pechino può consentire. Progressivamente, egli costruì un intero *network* di ricerca e comunicazione intellettuale dai Gesuiti agli scienziati e ai letterati secolari e da questi ai Gesuiti²⁴. Alla difesa dell'opera dei Gesuiti e della linea Ricci in genere egli dedicò poi nel 1697 una raccolta di testi dei missionari, *Novissima Sinica*, a cui egli premise un'autorevole prefazione²⁵.

Da questo testo, è evidente che la linea Ricci è sposata da Leibniz nella versione offerta da Couplet. All'inizio egli aveva sperato di più dalla filosofia cinese. Affascinato dai codici simbolici e dalla loro possibilità di veicolare informazione e offrire procedure per l'elaborazione dell'informazione, Leibniz aveva sperato che i "geroglifici" cinesi avessero una chiave, cioè che gli ideogrammi fossero un codice progettato per trasmettere e generare conoscenze, dedicando tempo alla ricerca di questa "chiave". Tuttavia, nella sua fase più matura, Leibniz sembra consapevole che la scrittura ideografica non è un progetto sapiente per trasmettere conoscenze. Dunque, egli giunse alla conclusione che il linguaggio dei Cinesi, dominato da legami metaforici, uso

²³ Allorché il cinese domanda se Dio sia un "être particulier", il filosofo cristiano risponde «Le Dieu que nous adorons n'est point un tel être. Mais il est un tel Etre en le sens, qu'il est le seul Etre qui renferme dans la simplicité de son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres...» (p. 17).

²⁴ La storia dei carteggi leibniziani sulla Cina è stata raccontata da diversi studiosi, ma cfr. soprattutto M. C. Carhart, *Leibniz Discovers Asia: Social Networking in the Republic of Letters*.

²⁵ Ora in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, pp. 385 ss.

di immagini, esagerazioni retoriche, non sia fatto in modo da farci capire che cosa essi considerino come divino e che cosa invece semplicemente dotato di valore. Di qui deriva il suo apprezzamento per l'immagine di Paolo che dà un significato preciso a un segno ambiguo²⁶.

Tuttavia, già nel 1697, Leibniz individuò un *altro* codice simbolico che poteva soddisfare la sua fede nella razionalità dei cinesi più antichi: i 64 esagrammi dell'*Yijing* (o, come lo si translittera di solito, *I Ching*) basati sulla coppia Yin/Yang (linea spezzata, linea intera). Il *Confucius Sinarum Philosphus* aveva dato qualche sommaria informazione su questo Classico, ma Leibniz ne capì l'importanza soltanto quando il suo interesse fu sollecitato da un suo corrispondente francese Remond de Montmort²⁷.

Sollecitato da Bouvet, Leibniz identificò i due simboli basilari dell'*Yijing*, lo *Yin* e lo *Yang*, la linea spezzata e la linea intera, con i due simboli della sua "diadica", cioè della aritmetica binaria. E su questa base egli diede la sua soluzione al problema del nome di Dio in cinese nel saggio *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, composto nell'estate del 1716, poco prima della morte e inviato in appendice ad una lettera al suo corrispondente francese Remond²⁸.

L'opera ha una lunga *pars destruens* dedicata allo smontaggio della tesi di Longobardo (e di altri critici della missione gesuitica dei quali aveva acquistato le opere). Come si è già detto, Leibniz si schiera contro la lettura ateizzante che Longobardo aveva dato della filosofia confuciana proprio basandosi sulle analogie che si possono trovare tra gli "errori" che Longobardo attribuisce ai confuciani e quelli presenti anche nella filosofia europea. Anche in Occidente, vi sono autori atei che distorcono le tesi di tradizioni filosofiche precedenti e ne danno interpretazioni contrastanti con gli intenti originari dei filosofi di quella tradizione (Davide di Dinant rispetto all'aristotelismo), così come anche in Occidente vi sono filosofi genuinamente religiosi che, nello sforzo di liberare la teologia dagli antropomorfismi, hanno finito per negare che Dio abbia intelletto e volontà, proprio come fanno i neo-confuciani cinesi (e Spi-

²⁶ L'esempio di Paolo è già nella prefazione a *Novissima Sinica* (A IV 6, p. 401), ma è ripreso in *De Confucii cultu civili* del 1700 (A IV 8, 396-8) e nell'opera sulla teologia naturale dei cinesi.

²⁷ Sul rapporto Leibniz-Bouvet fondamentale resta C. von Collani, *Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein Werk*. Le lettere fondamentali sono quelle dal 1701 al 1703 ora riportate nei voll. 20-21-22 della prima serie di Akademie-Ausgabe (A I, 20, 21, 22).

²⁸ L'edizione più diffusa resta *Leibniz Opera omnia*, pp. 169-210. Ma molti emendamenti sono stati proposti dalle riedizioni recenti G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*; G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. In Italia, è purtroppo disponibile solo una traduzione da Dutens, cioè G. W. Leibniz, *La Cina*, pp. 131-200.

noza). Leibniz insomma fa uso della sua ampia conoscenza della storia della filosofia per fare rilevare che *nessuna* tradizione filosofica è omogenea, che ognuna ha dei punti ciechi e delle ambiguità semantiche di cui si possono dare interpretazioni contrastanti.

La *pars construens* è la lettura degli esagrammi dell'*Yijing* come un codice di numerazione binaria che ci dà la serie dei numeri da 0 (tutte linee spezzate) a 63 (tutte linee intere). Si tratta di un'ermeneutica che salta a piè pari tutta l'interpretazione che la tradizione aveva dato agli esagrammi, letti come configurazioni complesse di Yin e Yang e dunque come schemi di situazioni. Leibniz si disinteressa di questo aspetto e guarda soltanto al codice simbolico impiegato, che gli appare appunto quello della sua aritmetica binaria. Ma l'aritmetica binaria per Leibniz non è semplicemente un codice per esprimere i numeri. Al suo spirito pitagorico, essa appare come la trascrizione simbolica del mistero della creazione: l'uno (Dio) produce tutto moltiplicando se stesso attraverso il nulla. *Ex Uno et Nihilo fiunt omnia*. Dunque la filosofia cinese più antica era almeno *de jure* creazionista. Forse in cinese non vi è un nome per Dio, ma vi è uno schema simbolico che adombra il mistero della creazione.

Si tratta di un'ermeneutica due volte violenta. Innanzitutto, essa mitizza la stessa aritmetica binaria. In realtà, lo scopo originario di questo sistema di codificazione dei numeri era facilitare le operazioni delle macchine calcolatrici²⁹. Di per sé, dunque, 0 non è un simbolo metafisico, ma semplicemente l'altro simbolo che con 1 dà luogo a una serie di combinazioni di crescente lunghezza (0, 1, 10, 11, 100, 101, 110, 111, 1000...). Certamente, noi possiamo concepire 0 come un'assenza se – come avviene nei processi di trasmissione dell'informazione – codifichiamo questo numero attraverso la mancanza di un segnale o di un impulso. In questo modo, la mancanza o l'assenza ricevono un significato. Ma ciò si deve al fatto che le si è inserite all'interno di una specifica griglia, in una posizione spaziale o temporale, che le rende significanti.

Se Leibniz associò lo 0 della matematica con il *Nihil* della metafisica – e lo fece sicuramente già prima di dover discutere dello *Yijing* – fu perché il nulla a cui egli pensava era il nulla della contraddizione, letta in termini di *impossibilità* e dunque di *limitazione*, cioè quel nulla che separa tra loro i possibili e *distingue* gli individui gli uni dagli altri. L'impossibilità obbliga a mantenere il due, impedisce di pensarlo come uno, dunque fa sì che ogni cosa abbia

²⁹ Vedi l'importante documentazione offerta da L. Strickland – H. R. Lewis, *Leibniz on Binary. The Invention of Computer Arithmetic*. Strickland e Lewis datano al 1679 l'invenzione dell'aritmetica binaria.

un'essenza determinata e non confondibile con quella di altre cose. A questo punto, la negazione diventava un elemento che *contribuisce* alla genesi del reale, in quanto *limite* entro cui ogni pensabile viene racchiuso e diviene proprio perciò un "possibile". Perciò Leibniz poté vedere l'aritmetica binaria come un simbolo della creazione. Il suo ritmo di combinazioni poteva rappresentare quella concezione enfatica del "Nulla", del negativo come componente paradossale ma necessario dell'ontologia, a cui lo aveva portato la sua speculazione logico-metafisica³⁰.

Ma nonostante la sua propensione a inserire il "Nulla" nel meccanismo della creazione come componente necessario, per Leibniz il nulla non è un *contrario* dell'essere, ma semplicemente il suo limite. La sua opera appare certamente come una prosecuzione ideale della critica dell'eleatismo da parte di Platone, ma, come Platone, Leibniz non intende certo restaurare la complementarietà/specularità che i contrari hanno in certe forme di pensiero arcaico, mentre lo *Yijing* assiomatizza, per dir così, proprio quest'ultima. Lo Yin, il vuoto-ricettivo-terra, non è certo un principio di imperfezione o di limitazione; esso è l'elemento che bilancia, equilibra, lo Yang.

Dunque, più che ritrovare una verità cifrata della antichissima filosofia cinese, Leibniz sembra piuttosto porre delle condizioni perché Dio *divenga* pensabile per un cinese. Queste condizioni sono più rigorose di quelle di Malebranche, ma hanno una certa familiarità con quelle dell'oratoriano. Si tratta innanzitutto di organizzare la dismissione di un pensiero che pensa per configurazioni momentanee di forze plurali, di stabilire l'unicità del fondamento (l'Uno) e di stabilire che, se è necessario pensarne un complemento – e Leibniz pensa che sia necessario –, questo complemento va concepito in modo che esso differenzi ma non fondi, laddove il fondamento fonda ma non differenzia.

Con tutto ciò, anche lasciando da parte l'elemento involontariamente profetico presente nell'invito fatto ai cinesi di iniziare a pensare la realtà servendosi di algoritmi e modelli computazionali, l'episodio della lettura leibniziana dell'*Yijing* non è un mero accidente. Disperando di poter chiarire i significati

³⁰ Questa ontologizzazione del negativo è particolarmente vistosa in alcuni testi, come il *Dialogue effectif* del 1695 dove al personaggio che afferma «Non vedo bene come il nulla, che non è niente, possa entrare nella composizione delle cose.», il personaggio che rappresenta Leibniz risponde: «Voi sapete tuttavia come in aritmetica gli zeri, uniti alle unità, producano dei numeri differenti come 10, 100, 1000; e un uomo di spirito, avendo posti molti zeri in fila, vi scrisse sopra: *unum autem necessarium*. Ma senza andare così lontano, ammetterete che tutte le creature sono limitate e che i loro limiti o, se volete, il loro *non plus ultra*, è qualcosa di negativo» (cito dalla traduzione di G. Mormino in G. W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, p. 321).

solo a livello di traduzione delle parole, Leibniz inventò quello che potremmo definire uno sguardo “strutturalista” *ante litteram* sulle differenze culturali. Comprendere un universo culturale è trovare gli schemi di ordinamento simbolico del reale che gli sono propri e le leggi di combinazione che li governano. Il fatto che questa corretta intuizione lo abbia condotto a una soluzione fuorviante del problema che egli si poneva è meno importante della procedura che egli inventa per cercarla.

5c. *Wolff: un approccio istituzionalista alle differenze culturali*

Diversamente da Leibniz, Christian Wolff elaborò il suo approccio alla Cina integralmente sulla base del *Confucius Sinarum Philosophus*, rifiutando ogni suggestione “figurista”. Se gli autori del *Confucius* avevano rilevato che i Cinesi erano andati più avanti nella filosofia morale che in tutti gli altri campi del sapere, Wolff ne ricava una conclusione estrema. I cinesi hanno avuto una filosofia pratica (*philosophia practica*), ma non scienze speculative. Il che vuol dire che, per lui, non ha senso interrogarsi se i confuciani cinesi siano teisti o atei. Essi avevano idee troppo confuse per essere l’una o l’altra cosa. La loro comprensione di Dio è restata al livello della *notio confusa* che Wolff, seguendo la teoria dei concetti del maestro Leibniz, distingue nettamente dalla *notio distincta*. Nella lunga nota 54 alla sua *Oratio* del 1726 sulla filosofia pratica dei Cinesi, Wolff spiega:

È infatti Ateo chi nega che esista Dio. Ora, non può negare Dio se non colui che intende distintamente che cosa sia Dio. Chi non intende distintamente Dio, semplicemente è tacciato di semplice ignoranza del Nume. Non dubito che, con gli Antichi della Cina, anche Confucio riconoscesse che si dà un qualche autore di quest’universo, ma tengo per certo che essi ignorassero i suoi attributi. Avevano qualche nozione del Nume, ma per nulla distinta³¹.

L’intero dibattito precedente sull’ateismo dei Cinesi appare perciò a Wolff come viziato da un errore di fondo. Si è cercato di capire che cosa fosse al fondo (“*subsit*”) alle concezioni filosofiche dei confuciani, ma questo tentativo è inane perché le parole da sole non sono in grado di chiarire nozioni confuse e il tentativo di chiarirle porta a conclusioni contraddittorie³².

Per contro, l’eccellenza del confucianesimo come filosofia pratica è indubbia, perché i confuciani avevano basi empiriche per distinguere il bene dal

³¹ Ch. Wolff, *Oratio de Sinarum Philosophia practica* (cito dall’edizione originale nella copia della Biblioteca Nazionale di Napoli: 37 F 47), nota 54, pp. 18-19.

³² «...quod etiam causa fuit cur interpres post tot annorum studium non satis intellexerit quid verbi Philosophorum Sinensium subsit (...)» [nota 55, pp. 90-91].

male e, su tali basi, erano stati in grado di osservare che la virtù è premiata, Essi avevano anche compreso – secondo Wolff – che la virtù perfeziona l'anima in quanto esige la sottomissione delle parti inferiori di essa (l'anima sensitiva aristotelica) alla parte razionale, unica via per raggiungere uno stato d'animo privo di turbamenti. Essi avevano inoltre compreso che la virtù individuale va collegata alle virtù civiche e che la felicità individuale e collettiva sono strettamente legate. Come si vede, Wolff eredita dai Gesuiti la tendenza a interpretare l'etica confuciana alla luce di categorie aristoteliche, come mostra già la sua definizione del confucianesimo come *philosophia practica*.

L'opera di Wolff fu considerata come la proclamazione di un'etica mondana totalmente separata dalla religione e ciò spiega la conseguenza che ne seguì, cioè la cacciata di Wolff dall'Università di Halle, dominata dai pietisti, e il suo trasferimento nella tollerante Berlino. Ma l'intento di Wolff non era così linearmente eversivo. Le massicce opere di filosofia morale di Wolff affermano senz'altro che l'educazione morale ha lo scopo di sviluppare quegli elementi di *perfectio* che sono propri dell'uomo in quanto uomo, dunque affermano una certa autonomia della filosofia morale dalla teologia. Ma certamente per Wolff la perfezione umana implica anche la conoscenza razionale di Dio e soprattutto, per Wolff, la *perfectio* è un concetto metafisico-ontologico che può essere reso comprensibile solo in riferimento a Dio come fonte della perfezione del creato³³.

Dobbiamo allora pensare che Wolff intenda retrocedere i filosofi confuciani a meri empirici, a una sorta di primitivi dalle idee troppo confuse per essere prese sul serio? No, l'ammirazione che Wolff dichiara per la filosofia confuciana è autentica ed è legata a aspetti tipici del mito illuministico della Cina come Stato che promuove l'educazione e le virtù civiche. Né si deve pensare che, quando Wolff afferma che i Cinesi ebbero "nozioni confuse" su Dio, intenda dire che non ne avevano nessuna. In linea di diritto, queste nozioni erano presenti nell'intelletto dei cinesi come lo sono in ogni intelletto umano. Ma i filosofi cinesi erano troppo dediti alla ricerca esclusiva della felicità politica e personale per interessarsi a chiarirle.

Ciò che Wolff sta suggerendo è che, perché le nozioni "confuse" divengano "distinte", occorrono specifiche condizioni *istituzionali*, cioè occorre una specifica organizzazione della comunicazione del pensiero. Non basta semplicemente la comunicazione linguistica, occorre regolamentarla attraverso scuole e attraverso tutto ciò che serve alla costruzione di saperi stabili. In Occidente

³³ Cfr. sul tema H. Poser, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell'agire di Christian Wolff*.

i saperi speculativi hanno acquisito questo *status*, ma ciò non avviene necessariamente in ogni civiltà. Da questo punto di vista potremmo dire che quello di Wolff è un approccio “istituzionalistico”. Se egli sa che i Cinesi dividono l’anima sensitiva da quella razionale è perché le scuole confuciane ammettono due diversi livelli di istruzione, una semplicemente comportamentale ed una più elevata intellettualmente. Dal modo in cui sono organizzate le scuole confuciane, egli deduce come i confuciani concepiscono l’anima. La tesi latente nel testo è dunque che i significati delle parole filosofiche sono ancorati a determinate pratiche e solo in rapporto ad esse possiamo stabilire come tradurli.

Questa intuizione è interessante ed è però usata in modo tendenzioso, perché affermare che i cinesi non hanno che una “nozione confusa di Dio” è un modo per evitare di domandarsi se sia possibile concepire un divino senza Dio, senza un Ente o Persona che ne sia il soggetto. Il fatto che sia difficile identificare una dimensione specificamente religiosa nella cultura della Cina imperiale perché le pratiche religiose non erano demarcate in modo preciso dalle altre (cioè mancava un’istituzione ecclesiastica ufficiale) è vero, ma, alla luce del pensiero di Wolff, dovremmo pensare che questo sia un limite e che il progresso dello spirito umano richieda che si formi un’istituzione di questo tipo per portare il concetto di Dio presente in noi alla necessaria distinzione. Sebbene soggetta a persecuzione per la sua difesa della moralità dei non-cristiani cinesi, anche la soluzione di Wolff non è priva di sottintesi eurocentrici.

Torniamo così al paradosso di partenza. La scelta di rigorizzare il teismo generò, con Longobardi, una categoria particolarmente ampia di ateismo. Il tentativo di modificare questa diagnosi da parte di grandi razionalisti come Malebranche, Leibniz, Wolff, non riuscì a riabilitare la convinzione che la ragione umana tende necessariamente a porre un Ente supremo, ma contribuì senz’altro a generare un’analisi più ricca di *nuances* della distinzione teismo/ateismo. In fondo, noi oggi tendiamo a parlare di “immanentismo” piuttosto che di ateismo per la filosofia neo-confuciana, proprio perché sappiamo che si tratta di una categoria che può coprire tipi di filosofie molto diverse (da Ernst Haeckel a Giovanni Gentile, per capirci). E in ciò siamo un po’ figli di Leibniz. Allo stesso modo, seguendo la strada aperta da Wolff, ammettiamo che vi può essere “religiosità” anche senza una “religione”, intesa come sistema coerente di asseriti teologici, anche se saremmo imbarazzati nel chiarire in che cosa precisamente consista. Forse queste categorie sono ambigue perché continuano a presentarci le diversità in una forma difettiva, di *mancanza*, pur essendo più benevole verso chi devia dal modello dominante. Se il parlare odierno sul

“confronto interculturale” e la differenza tra le filosofie mondiali può avere un obiettivo legittimo, può essere proprio quello di aiutarci ad elaborare categorie meta-filosofiche capaci di valorizzare le *diversità* di approcci al mondo che la specie umana è riuscita ad inventare.

Bibliografia

- I. Agostini, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, 2008.
- M. C. Carhart, *Leibniz Discovers Asia: Social Networking in the Republic of Letters*, Baltimore, 2019.
- V. Carraud, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, 2002.
- C. von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt a. M./Bern, 1981.
- C. von Collani, *Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein Werk*, Nettetal, 1985.
- C. von Collani, *Daoismus und Figurismus zur Inkulturation des Christentums in China*, Bern, 1994.
- C. von Collani, *The Treatise on Chinese Religion (1623) of N. Longobardi S.J.*, in «Sino-Western Cultural Relations Journal», 17, 1995, pp. 29-37.
- C. von Collani, *The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religion*, in *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ed. by W. Lied, Stuttgart, 2017, pp. 69-104.
- E. Corsi, a cura di, s.v. “Niccolò Longobardo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani* vol. 65, Roma, 2005, (ora anche on line: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_(Dizionario-Biografico)/)).
- Ph. Couplet – P. Intorcetta – Ch. Herdtrich – F. Rougemont, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687.
- P. M. D’Elia, a cura di, *Fonti Ricciane*, 3 voll., Roma, 1942-49.
- G. d’Onofrio, a cura di, *Storia della teologia*, 3 voll., Casale Monferrato, 1993-1996.
- Dutens, L. ed., *Leibnitii Opera Omnia*, IV-1, Genevae, 1768.
- E. Garin, *Alla scoperta del “diverso”: i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, pp. 327-362.
- J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982, trad. di A. Crespi Bortolini, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, Casale Monferrato, 1984.
- P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1937.
- F. Jullien, *Procès ou création: une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, 1989, trad. di E. Pasini – M. Porro, *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, Bologna, 1991.
- F. Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique de Yi king, le Classique du Changement*, Paris, 1993, trad. di E. Confaloni, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica dell'I Ching*, Roma-Bari, 2019.
- G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, 1923.
- G. W. Leibniz, *La Cina*, Milano, 1986.
- G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*, éd. par Ch. Frémont, Paris, 1987.

- G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, hrsg. von W. Li und H. Poser, Frankfurt a/M, 2002.
- G. W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, trad. di G. Mormino, Milano, 2007.
- W. Li, *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verstaendnis, Unverstaendnis*, Stuttgart, 2000.
- N. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*, Paris, 1708.
- J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981.
- Th. Meynard, ed., *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Roma, 2011.
- Th. Meynard, SJ – Roberto Villasante, SJ, *La filosofia moral de Confucio, por Michele Ruggieri*, SJ. *La primera traducción des las obras de Confucio al español en 1590*, Madrid 2018.
- Th. Meynard, SJ, *Matteo Ricci, À la découverte du Christ Chinois*, Bruxelles, 2022.
- D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1986.
- V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932.
- F. Piro, *What is exactly a "civil cult"? Jesuit Accommodation and its defense by Prospero Intorcetta and Gottfried Wilhelm Leibniz*, in *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ed. by W. Lied, Stuttgart, 2017, pp. 213-230.
- R. Po-chia Hsia, s.v. *Matteo Ricci*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 87, Roma 2016 (anche online https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-ricci_%28Dizionario-Biografico%29/)
- H. Poser, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell'agire di Christian Wolff*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura G. Cacciatore – V. Gessa-Kurotschka – H. Poser – M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 1-23.
- M. Ricci, S.I., *I Commentari dalla Cina dall'autografo inedito*, a cura di F. Giorgetti, in *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, a cura di P. Tacchi Venturi, Macerata, 1911-1913 (
- C. Santinelli, a cura di, *Conversazione di un filosofo cristiano e di un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, Pisa, 2000.
- E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, 1994.
- L. Strickland – H. R. Lewis, *Leibniz on Binary. The Invention of Computer Arithmetic*, Cambridge (MA), 2022.
- N. Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas*, Augusta, 1615.
- W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971, trad. it. *Il Dio dei filosofi*, a cura di L. Mauro – C. Reinberg, 2 voll., Genova, 1988.
- Ch. Wolff, *Oratio de Sinarum Philosophia practica*, Francofurti a/M, 1985.

“Un volto che ci somiglia”. L’Italia di Carlo Levi
tra mondo arcaico e contemporaneità dei tempi

di Maurizio Martirano

Alla memoria di Giuseppe Cacciatore e di Giuseppe Cantillo

1. Le considerazioni che svolgo in questo contributo sono parte di una ricerca più ampia la quale, indagando alcuni progetti di storia d’Italia elaborati nel corso del XIX e del XX secolo, si è confrontata con il tema del carattere quale forma di riconoscimento dei popoli e delle nazioni¹. In quei progetti, in particolare quelli redatti prima del raggiungimento dell’unità politica, l’idea di una storia nazionale, pur presentandosi ancora indefinita, emerge dalla connessione tra le forme storiche della vita sociale, letteraria, del costume e della politica, necessaria per spiegare e comprendere un popolo e la sua cultura, dove il problema del carattere riveste un ruolo centrale per la definizione dell’identità. Ora, senza entrare nel complesso dibattito storico, psicologico e antropologico che contraddistingue la teoria caratteriologica², mi interessa mettere in rilievo alcuni elementi per mostrare come la questione del carattere – la quale ha una storia assai lunga³ –, richiama l’insieme di quei fattori e di qualità (mentali e morali) necessarie per distinguere una nazione dall’altra, dove queste ultime possono essere avvicinate agli individui, di cui assumono le stesse peculiarità, in quanto esse nascono, crescono, muoiono, hanno cioè una vita e una personalità proprie, al cui interno il carattere costituisce una sorta di “seconda natura”. Gli elementi fisici (la natura, il suolo, il clima) e

¹ Rimando al mio volume, in corso di pubblicazione, “*Nazioni filosofe*”. *Percorsi intorno alla tradizione storiografica italiana tra XIX e XX secolo*.

² Interessante, per esempio, il discorso sull’importanza degli etnotipi nella costruzione delle nazioni, come ne accenna A. Rao, *Caratteri nazionali, donne e teofilantropia*, pp. 473-488. Si vedano anche gli importanti studi di E. Nuzzo tra i quali segnalo *Teorie dei climi e caratteri dei popoli in età moderna*, pp. 25-71.

³ Cfr. E. Mazza – M. Nacci, *Paese che vai. I caratteri nazionali tra teoria e senso comune*, pp. 161 ss.

quelli spirituali (i costumi, le religioni, i governi, le abitudini) sono le cause agenti sui cambiamenti e sulla formazione tanto degli individui quanto dei popoli e delle nazioni, di modo che in un ambiente unico, qual è il mondo che abitiamo, è possibile scorgere una molteplicità di culture che, pur differenziandosi tra loro, sono condizionate da tratti, temperamenti, così come da stereotipi, che si affermano e persistono a lungo all'interno delle singole tradizioni e nel confronto con gli altri paesi. Se, da un lato, quindi, la geografia e la natura incidono sulle peculiarità nazionali, dall'altro, queste sono l'esito della storia, delle lingue, delle abitudini che le determinano, formando il loro «sostrato» e agendo in maniera differente sui diversi popoli, ciascuno contrassegnato da caratteristiche che, talvolta, sembrano presentarsi come un vero e proprio «destino», che li distingue e li differenzia.

Non è possibile ripercorrere le tappe storiche e teoriche che hanno contrassegnato il dibattito intorno a tali questioni, le quali hanno alimentato una serie di conflitti che si sono presentati all'interno della politica europea, talvolta degenerati in ideologie nazionaliste contraddistinte dall'idea di una purezza originaria, non contaminata da fattori esterni. Più in generale, si può dire che, soprattutto nel corso del XIX secolo, lo schema fisico-geografico è stato coniugato insieme con quello storico, anche se poi l'ambiente naturale è un elemento sempre meno determinante nella formazione dei caratteri, i quali si costituiscono attraverso una molteplicità di esperienze. In questo caso, la diversità e la differenza dei fattori sociali e storici, la molteplicità delle trasformazioni a cui sono sottoposti gli individui come i popoli, costituiscono un elemento cruciale nella definizione del carattere, il quale emerge nel rapporto sincronico tra religione, costumi, governo, cultura, contrassegnandolo in maniera diversa rispetto all'altra sua possibile versione, quella essenzialista. Qui, infatti, esso è considerato un fattore fisso e immutabile, un'essenza non contaminata da elementi diversi e collegata a un'idea deterministica di fatalità, che sembra non lasciare spazio alla libertà e all'autodeterminazione dei popoli e degli individui. In questa sua declinazione il carattere, dunque, esprime l'essenza di una nazione, condizionandone i comportamenti e la storia; ma soprattutto, si impone una concezione in base alla quale la nazione viene considerata un'entità chiusa, che, per non indebolirsi, tende ad escludere ogni possibile contatto o processo di ibridazione. L'impostazione sostanzialistica – che vale anche per altri concetti, come, per esempio, quello di cultura e quello di nazione –, entrata in crisi grazie alla reazione verso quella dimensione del positivismo intrecciata con i progetti nazionalisti, è stata sempre più messa ai margini del dibattito storico-culturale, insieme con le concezioni volte a interpretare la

realtà come dotata di una struttura regolare e costante, deterministicamente ordinata. Ad ogni modo, appare chiaro che sia per ciò che riguarda la questione del carattere, sia per ciò che concerne più in generale il problema della nazione, tali concetti hanno subito nel corso delle epoche numerosi slittamenti semantici contribuendo a determinare una serie di metamorfosi del vocabolario del pensiero, cui siamo chiamati a riflettere in questo convegno. Non è mia intenzione accennare ai diversi momenti attraverso i quali questi elementi sono stati declinati secondo prospettive impegnate a delineare il quadro di discontinuità e persistenze, di limiti e ambiguità che hanno contraddistinto tanto le teorie intorno al carattere, quanto quelle intorno alla nazione, mettendo in luce i rischi in cui si incorre nel discorso sulla costruzione delle identità, ancora contrassegnate da una sorta di boria nazionale suscitatrice di conflitti e contrapposizioni. A quelle ricerche rimando, dunque, per una ricostruzione più analitica. In questa sede mi è sembrato più interessante mostrare il contributo fornito in tale direzione da uno studioso che, nonostante la sua notorietà, solo in maniera cursoria è stato accostato a tali questioni, a cui, a mio parere, ha offerto un apporto originale attraverso una particolare giustapposizione di piani che gli hanno consentito di delineare in maniera peculiare il tema del carattere nazionale.

2. Come ho accennato le mie considerazioni nascono da un più ampio lavoro intorno al tema delle storie d'Italia, questione che si intreccia in vario modo con quei contributi che hanno denunciato i vizi, le insufficienze, le "anomalie" di un paese che talvolta si è inteso, ed è stato inteso, come decadente rispetto ad altri contesti europei e caratterizzato da un percorso di rigenerazione e "risorgimento"⁴ in cui ha scontato il limite di appartenere a un'altra Europa⁵, minore e in ritardo rispetto ad alcune nazioni occidentali. Proprio il riferimento a un'altra Europa mi offre lo spunto per avviare una prima analisi intorno al significato che alla teoria del carattere nazionale è stato dato

⁴ Cfr. le osservazioni di L. Mennori, *De la "decadance" au "Risorgimento". Discours national et nouveau temps de l'histoire dans l'Italie des XVIIIe et XIXe siècles*, pp. 55-65. Le voci "Decadenza" e "Risorgimento" sono trattate rispettivamente da M. Verga e A. M. Banti in A. M. Banti - A. Chiavistelli - L. Mannori - M. Meriggi, *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, pp. 5-18 e 33-39. Si veda anche A. M. Banti - P. Ginsborg, *Per una nuova storia del Risorgimento*; F. Waquet, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750)*; J.Y. Frégné - F. Jankowiak, éd. par, *La décadence dans la culture et la pensée politique. Espagne, France, Italie*.

⁵ Il riferimento obbligato è al libro di G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*.

dall'esperienza filosofica, antropologica, letteraria e pittorica di Carlo Levi⁶, il quale ha avvicinato quella problematica da una terra a lui lontana e oscura, a cui ha avuto accesso muovendo da una originale riflessione intorno al volto e allo sguardo, inteso come l'atto percettivo che, intrecciandosi con la storia, permette il recupero di una memoria collettiva. Tale approccio insiste su una dimensione creativa dell'uomo in grado di produrre conoscenze, visioni del mondo e della vita messe in forma attraverso uno sguardo capace di cogliere il sistema culturale come in un viaggio il quale, cominciando da un luogo originario e riflettendosi poi sul mondo storico, elabora delle visioni contrassegnate da una concezione del vedere attraverso cui è possibile dare vita a immagini che si formano nel tempo e si solidificano in espressioni e caratteri.

Dell'intellettuale torinese vorrei discutere qui due questioni che si intrecciano nella sua opera: da un lato, il racconto dell'Italia e della sua storia, dall'altro il tema dell'identità della nazione come emerge dall'individuazione dei suoi elementi fondamentali. Due temi sui quali Levi ha svolto una serie di considerazioni che mostrano il suo interesse per le condizioni della vita umana, in particolare quella del mezzogiorno della penisola⁷, osservate affidandosi a uno sguardo che, come egli si esprime,

pesa sulle cose, le tocca, le modifica, le assimila, le forma, le trasforma in parole, in immagini parlanti e espressive, le distingue da sé e le fa vere: si rispecchia in esse e vi si ritrova, stabilisce la doppia eterna realtà della vita⁸.

Per ciò che concerne il racconto dell'Italia sono importanti, oltre che note, le considerazioni svolte nel romanzo *l'Orologio*, scritto tra il 1947-48 e pubblicato nel 1950, dove, discutendo della centralità di Roma – la città dove «tutto si impantana, e perde forma» perché segnata dalla «continuità dello Stato» che significa «immobilità, o, peggio, ritorno indietro» –, si legge: «È un paese fuori del mondo e del tempo. La storia la riceve, non la fa»⁹. È un punto importante

⁶ La bibliografia su Levi è assai vasta. Mi limito a segnalare il volume 50 del 2016 della rivista «Forum Italicum» dedicato a due figure importanti della cultura italiana dell'epoca: *Lucania within us. Carlo Levi e Rocco Scotellaro*.

⁷ A cui inizialmente si avvicinò forse con lo stesso spirito che Cesare Pavese dichiarava in un suo romanzo: «Io sono un piemontese e guardavo con occhi tanto scontenti le cose di laggiù, che il loro probabile significato, mi sfuggiva» (C. Pavese, *Terra d'esilio*, pp. 137 ss.).

⁸ C. Levi, *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. VII.

⁹ C. Levi, *L'orologio*, pp. 209 e 211. Non è possibile soffermarsi sulla centralità di Roma nell'opera di Levi, la città che si pone tra la sua Torino, illuminista e razionalista, e Matera: «Queste due capitali così opposte e lontane, l'una tutta ragione e storia, l'altra fuori della ragione e della storia, sono necessarie l'una all'altra e si possono intendere benissimo fra di loro. Più difficile l'intesa con la terza capitale, come Roma, questo eterno *ricettacolo* di storia, legata a verità ed istituti eterni, fuori della vita reale e dello sviluppo di ogni giorno, ai nomi eterni dell'Impero e della Chiesa ed alla informe eternità della burocrazia» (C. Levi, *Il contadino e l'orologio*, pp. 17-35).

giacché mette in risalto la contrapposizione tra due Italie – quella burocratica e parassita dei luigini, nella quale sembra annidarsi ancora il germe dell'«eterno fascismo italico», e quella contadina –, che alimenta la distinzione tra coloro che vivono di protezioni, sussidi, favoritismi, privilegi corporativi, e coloro che sono capaci di agire e di fare, di assumersi la responsabilità delle proprie azioni orientate innanzitutto al bene pubblico. Una differenziazione che va posta in relazione con un altro passaggio della stessa opera, quello in cui si sostiene che le categorie in grado di contrassegnare la storia d'Italia non sono, ad esempio, papato e impero, riforma e controriforma, comunismo e liberalismo – da intendersi piuttosto come «forme simboliche» intoccabili e imm modificabili, «simulacri e nomi comuni a una infinità di storie particolari, vere e dimenticate» –, ma quelle costituite da «cose più vere, più semplici forse e più piccole e più difficili», in grado di far trasparire «il vario spettacolo degli interessi e dei pensieri umani»¹⁰.

Quelle richiamate sono alcune osservazioni che si connettono al ritratto dell'Italia che lo scrittore aveva cominciato a delineare, insieme con le prime analisi sul mondo contadino e sul suo universo morale, in particolare negli anni della ricostruzione del paese uscito dal disastro della guerra. Ed è proprio mettendo mano all'affresco della civiltà contadina¹¹, dove le figure che abitano quel mondo arcaico sono cariche di sofferenza, fatica, dignità, che Levi fa emergere la prospettiva secondo la quale l'idea originaria della nazione vada ricercata in una dimensione "italica", comune ai primi popoli che si sono stanziati sul suolo della penisola¹², dando avvio al processo di formazione di una comunità ben prima della nascita dello Stato unitario. In questo caso il riferimento va ad alcuni passaggi di *Cristo si è fermato a Eboli* (edito nel 1945), dove si sostiene che i paesi della Lucania rurale sono costituiti dalle «ossa dei morti»¹³, vale a dire da quelle potenze e forze sotterranee provenienti da un antico passato e in grado di far emergere la distanza che separa due diverse forme di civilizzazione, il mondo contadino e quello dello Stato moderno. I contadini lucani nel loro aspetto arcaico non conservano i tratti dei popoli che hanno successivamente attraversato e conquistato le loro terre, ma ricordano

¹⁰ C. Levi, *L'orologio*, p. 184.

¹¹ G. De Donato, *Saggio su Carlo Levi*, che ha insistito sul legame delle riflessioni di Levi con quelle di Jung sulla mentalità primitiva.

¹² Su questo tema cfr. M. Piperno, *Carlo Levi rilegge Virgilio e Vico: periferie, diversità, conflitto (1934-66)*, pp. 91-112.

¹³ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, p. 61.

«figure italiche antichissime», che, persistendo identiche a quei tempi remoti, mostrano come «tutta la storia era passata su di loro senza toccarli»¹⁴. Si tratta di quell'«umile Italia», senza origine e senza tempo che, aggiunge Levi, «forse c'è stata sempre», e di cui sente la necessità di scrivere la storia, con la consapevolezza che di ciò che «è eterno e immutabile» si può però fare solo una «mitologia». È l'Italia che si confonde con la terra, seguendo il ritmo di un tempo naturale dove non ci sono fini da raggiungere, la quale solo in qualche momento è stata capace di sollevarsi per difendersi da pericoli mortali, come è avvenuto durante le «guerre nazionali», quando quegli «italiani antichissimi», «senza religione e senza sacrificio», combatterono, uscendone però sempre sconfitti: dapprima contro Enea, poi contro Roma, contro la civiltà feudale e, infine, contro lo Stato nazionale, a cui avevano dichiarato guerra attraverso il brigantaggio. È questo un mondo che occorre superare, ma che Levi non lascia andare al suo destino, in quanto l'Italia moderna che sta nascendo non deve dimenticare il suo passato arcaico, non può abbandonare quegli uomini dagli sguardi «fermi e intensi», curiosi, lanciati da «occhi neri che non brillano, e non sembra che guardino, come finestre vuote di una stanza buia»¹⁵, dove il nero è ancora più intenso per la «disperazione risoluta» che rimanda alle buie grotte di Matera abitate dai più poveri, agli abiti delle donne, agli occhi dei loro bambini.

I riferimenti all'antichissima civiltà italica, e all'idea che la storia non si riceve ma si fa, rimandano a tematiche vichiane, che emergono con forza soprattutto in quello che è considerato il poema filosofico leviano, *Paura della libertà* (1939). Ed è attraverso il richiamo al filosofo napoletano che ci si può rivolgere ai momenti originari e costitutivi delle prime comunità italiche, alle quali si ha accesso grazie ai fattori oggettivi e persistenti connessi all'indagine sui motivi antropologici, in grado di mostrare che se la storia naturale e geografica è uno dei criteri su cui fondare la ricostruzione storica e cogliere la contingenza dei caratteri dei popoli, essa va coniugata con gli elementi mitici, favolistici e simbolici, in Vico tematizzati grazie all'individuazione dei «caratteri poetici». Non è possibile ora addentrarci più specificamente in Vico¹⁶. Ciò

¹⁴ *Ibid.*, p. 123. Nel Cristo Levi racconta come i suoi incontri con i contadini i loro volti erano «piccoli e neri, con le teste rotonde, i grandi occhi e le labbra sottili, nel loro aspetto arcaico essi non avevano nulla dei romani, né dei greci, né degli etruschi, né dei normanni, né degli altri popoli conquistatori passati sulla loro terra, ma mi ricordavano figure italiche antichissime» (*ibid.*).

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶ La bibliografia sul tema è molto ampia. Rimando solo al saggio di A. Battistini, *Vico e gli eroi fondatori delle nazioni*, pp. 229-252 e al volume *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*.

che va messo in luce è che il mondo antichissimo, e i suoi abitanti, non hanno ancora una coscienza politica definita, e nemmeno possiedono la forza rischiarante della ragione. Vivendo in una muta realtà indifferenziata e pre-individuale, ogni cosa appare influenzata da un potere che agisce «insensibilmente». E tuttavia in quel mondo resta pur sempre vivo «il senso umano di un comune destino», che, seppure non colto razionalmente, «si porta con sé in tutti i momenti, in tutti i gesti della vita, in tutti i giorni uguali che si stendono su questi deserti»¹⁷. Di fronte a una dimensione della vita nella quale predominano il «cattivo Destino» e la «Volontà che vuole male», dove la natura è «ineffabile e oscura»¹⁸ - un fluire indifferenziato del tutto contrario all'azione che, invece, è differenziazione -, e dove agisce «il potere magico delle cose», non può esserci altro atteggiamento che la pazienza e il silenzio, che assurgono a veri e propri caratteri del mondo arcaico. Ma la pazienza a cui fa riferimento Levi non va scambiata con l'arrendevolezza o la debolezza, è quindi lontana da quegli atteggiamenti della contemporaneità rinchiusi nell'urgenza di un desiderio mai pago e sempre risorgente. Si tratta, di contro, di una dimensione radicata nella profondità del nostro essere, che rimanda a un tempo della vita distinto dal ritmo accelerato e "impaziente" del mondo moderno.

Gli elementi finora richiamati agiscono in Levi attraverso il riferimento a una condizione comune che fa da sfondo e sulla quale essi incidono. È l'idea della «contemporaneità» dei tempi, che riprende le riflessioni intorno alla contemporaneità della storia di Benedetto Croce, il quale aveva sostenuto la nota tesi, che riporto in maniera necessariamente semplificata, secondo la quale riusciamo a liberarci dal peso del passato solo conoscendolo e interpretandolo, ma, allo stesso tempo, presentificandolo, rigenerandolo attraverso i valori e le conoscenze che da esso provengono e che vengono messe al servizio della vita¹⁹. Levi, riprendendo sia pure solo in parte la suggestione crociana, connette la tesi della contemporaneità al tempo della "pazienza", vale a dire alla dimensione più intima della nostra esistenza, quella che per Agostino non si misura, ma si percepisce e si sente attraverso l'anima, così come attraverso l'immaginazione e la dimensione estetica. E Agostino, com'è noto, parla anche della duplicità e della simultaneità del tempo sacro e del tempo pro-

¹⁷ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, p. 69.

¹⁸ Id., *Paura della libertà*, p. 23.

¹⁹ Sul tema cfr. G. Galasso, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, pp. 53-54.

fano, dove l'idea della simultaneità richiama la compresenza e la percezione dell'antico che si compenetra nel moderno, a cui sembra alludere anche Levi quando intende la contemporaneità come una doppia natura, metafisica e storica, poiché da un lato, essa rivela il fondamento senza tempo e origine che c'è sempre stato e, dall'altro, mostra il percorso che si è compiuto, il separarsi dall'indifferenziato, che può assumere una forma solo grazie all'azione creatrice dell'uomo.

Non è semplice stabilire quali siano le fonti del pensiero di Levi²⁰. Italo Calvino, per il quale *Paura della libertà* propone «le grandi linee di una concezione del mondo, d'una reinterpretazione della storia», vi sentiva forte il respiro della cultura europea²¹. E la letteratura leviana, considerando i suoi contatti e la sua formazione, nonché il tentativo di revisione delle categorie politiche tradizionali, vi ha scorto soprattutto l'azione esercitata da Piero Gobetti e dai dibattiti che si svolgevano intorno a «Giustizia e Libertà»²², dalla tradizione francese dalla psicoanalisi e dal pensiero della crisi, anche se poi, in particolare sul tema della contemporaneità, non è da escludere, a mio parere, l'influenza di Ernst Bloch, il quale in *Erbschaft dieser Zeit*²³, che è del 1935, aveva riflettuto sulla dialettica contemporaneità-non contemporaneità dei tempi storici in relazione alle classi e ai ceti sociali, utilizzandola per la sua interpretazione del nazionalsocialismo in Germania. Per Bloch, come ha messo in luce Remo Bodei, si trattava di sottrarre la cultura contadina all'ideologia del *Blut und Boden* cui l'aveva confinata il pensiero conservatore e nazionalsocialista, auspicando il ritorno a una natura originaria, antagonista dell'intellettualismo e dei processi di razionalizzazione²⁴, per cui la *Ungleichzeitigkeit* rappresentava la pluralità di tempi storici che coesistono nello stesso presente disponendosi secondo livelli differenti, in modo che i nuclei non contemporanei corrispon-

²⁰ Ha scritto F. Moliterni, *L'antico nel nuovo. Carlo Levi e il «pensiero vivente»*, p. 79: «D'altra parte, in assenza di riscontri accertati filologicamente che consentano di documentare con sicurezza i contatti dell'autore e gli esponenti del pensiero europeo della crisi, si dovrebbe esaminare con qualche cautela il dato dell'effettiva circolazione editoriale dei saperi e delle opere che appartengono a quella temperie culturale, a partire da un fatto acquisito che riguarda l'assidua frequentazione di Levi con il campo culturale italiano e francese».

²¹ Cfr. I. Calvino, *La compresenza dei tempi*, pp. 237-240, poi in C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, pp. IX-XII.

²² Da cui emerge l'opposizione tra italianità e antitalianità (cfr. C. Levi, *La lotta politica (1929)*, testo nel quale emerge anche la questione del federalismo e delle autonomie nel Mezzogiorno), da intendersi come la dimensione che tende a chiamarsi fuori dal carattere nazionale inteso come doppiezza, tradimento, incapacità di assumersi le proprie responsabilità (cfr. D. Budissa, *Prima di Eboli. La riflessione civile e politica di Carlo Levi negli anni del fascismo e dei totalitarismi*, p. XX).

²³ E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*.

²⁴ Cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, pp. 26-27. Ma si veda anche G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*.

dono al mondo arcaico pre-capitalistico di fronte al quale si apre lo spazio "utopico" della speranza dell'avvenire, che si potrebbe avvicinare all'idea leviiana di un futuro dal «cuore antico».

Proprio in *Paura della libertà* Levi, osservando come la storia possa diventare «non senso» o una «caotica contemporaneità» non rischiarata dalla ragione, si collega all'idea, ancora una volta di matrice vichiana, della foresta che sta al principio dei tempi, «informe e piena di germi e di terrore, nera nasconditrice di ogni volto», ma allo stesso tempo anche «selva giovanile di possibilità illimitate»²⁵.

Fuori della creatrice libertà, ogni attività, ogni determinazione di quella infinita potenza, è una limitazione, un dolore, una fatica immensa, e il senso di una perdita irrevocabile – perché ogni religione è sacrificio e abbandono. Vagavano, secondo il mito, prima i primi uomini nella selva senza forma, finché si fermarono in *certi* luoghi, amarono *certe* donne, e adorarono *certi* dei. Vagano tuttora gli uomini nella eterna selva, e cercano una esterna certezza: una certezza che si paga con servitù e con morte²⁶.

Se la certezza è vichianamente costituita dalla nascita delle prime forme sociali, è chiaro che nell'indifferenziato non si può gettare lo sguardo. In esso, come mostra il discorso biblico, si sta in piena solitudine, di fronte a cui si apre lo spazio di un'altra e diversa solitudine, quella di Adamo, il quale, fin quando vive non separato dalla donna e dagli animali, è «una cosa sola col tutto» e per questo non conosce la morte, il bene e il male, la servitù della legge esterna. E tuttavia, al di là dei numerosi riferimenti alla Bibbia che attraversano il testo, quello che interessa mettere in luce è che l'idea della contemporaneità²⁷ se, da un lato, apre a una diversa concezione della temporalità²⁸, dall'altro, si collega proprio all'immagine della foresta, che permette di scoprire le crisi del mondo moderno e quelle provocate dai totalitarismi, di modo che la «selva» coincide con il mondo come «massa», che è muto, ma che sa anche farsi «muto», vale a dire si muta, si trasforma facendo crescere il senso umano, creando valori, libertà, nuove prospettive in grado di permettere il dileguarsi del terrore e dei mostri, di quegli idoli che vivono con la guerra, laddove invece «gli uomini

²⁵ C. Levi, *Paura della libertà*, pp. 37-38.

²⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

²⁷ Ha scritto G. Agamben: «Appartiene veramente al suo tempo, è cioè veramente contemporaneo, colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace più degli altri di percepire e afferrare il suo tempo» (G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, pp. 8-9).

²⁸ Cfr. R. Gasperina Geroni, *Legge e tempo ne L'Orologio di Carlo Levi*, pp. 77-105; si veda anche Id., *Il custode della soglia. Il sacro e le forme nell'opera di Carlo Levi*.

vivono soltanto nella pace»²⁹. Dunque è dall'indeterminato e dall'indifferenza della massa³⁰ che nascono l'uomo e le istituzioni, in quanto «ogni nascita, ogni nazione è una frattura della massa, una riduzione dell'ombra, che ne costituisce l'origine e il termine»³¹, e la storia non è altro che «la vicenda eterna del faticoso determinarsi della massa umana, e del suo risolversi in stato, poesia, libertà, o del suo celarsi in religione, rito, costume; e del ricrearsi continuo della massa dall'inaridire degli stati, dal cristallizzarsi delle religioni»³². Come si vede, da ciò che è cristallizzato si può ritornare alla vita informe, come dimostrano le guerre, che sono creatrici di massa, i regimi totalitari ma anche le grandi città, luoghi senza storia dove ci si perde in una somiglianza indistinta³³.

La tesi della contemporaneità dei tempi, che ricorre più volte negli scritti di Levi, ritorna nelle pagine introduttive a *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia* – commissionato dall'editore tedesco Christian Belser a commento delle foto scattate da János Reismann, e poi edito in Italia da Einaudi nel 1960³⁴ –, che sono un vero e proprio tentativo di delineazione del carattere della nazione, in antitesi a quello della Germania che emerge in *La doppia notte dei tigli* (1959)³⁵. Scrive Levi a proposito della fusione e sovrapposizione di secoli e di elementi naturali e storici quali l'arcaico, l'antico, il medievale e il moderno:

Forse è proprio questo il primo dei caratteri che distinguono l'Italia: quello di essere il paese dove si realizza, in modo più tipico e diffuso e permanente che altrove, la contemporaneità dei tempi. Tutto è avvenuto, tutto è nel presente³⁶.

L'Italia si presenta agli occhi dello scrittore come una giustapposizione di livelli ordinata e riunita in un «tessuto di contemporaneità indissolubile», in

²⁹ C. Levi, *Paura della libertà*, p. 90. «È pace perché la persona umana è, nel suo particolare, tutto lo Stato, e lo Stato è, nel suo particolare, tutta l'umanità, tutta la persona».

³⁰ La massa, per Levi, è «tutto ciò che nel popolo non ha forma, e che tende oscuramente a separarsi, scindersi, e nascere, come persona e stato. Massa non è quindi il popolo... ma è la folla indeterminata, che cerca con l'angoscia del muto, di esprimersi e di esistere» (*ibid.*, p. 106)

³¹ *Ibid.*, p. 106.

³² *Ibid.*, p. 106.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 108, dove le città sono «il luogo di una gente senza storia e senza ricordi, sradicata da ogni determinazione, e dal preciso colore di una particolare speranza. Il terrore cittadino non nasce tanto dalla contemporaneità dei tempi sui selciati delle piazze dei Municipi ricche di storia, che cento generazioni diverse hanno calpestato, quanto dal mistero dei quartieri dove si accampa una umanità silenziosa, che non ha ancora cominciato a vivere, e per cui ogni storia è futuro» (*ibid.*, pp. 108-109).

³⁴ Nel 2000 G. Fofi ne ha curato una nuova edizione intitolata, *Un volto che ci somiglia. L'Italia com'era*.

³⁵ Cfr. le osservazioni di G. B. Bronzini, *Il viaggio antropologico di Carlo Levi. Da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, pp. 319 ss.

³⁶ C. Levi, *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. VIII.

modo che il barbaro, il remoto, l'arcaico «affiorano di continuo, spesso con straordinaria potenza e vitalità, ma di rado assumono un carattere mostruoso, il terrore di un sacro incomprensibile e cruento»³⁷. All'angoscia, che è un tratto appartenente ai tedeschi usciti dalla guerra, Levi contrappone la «sicurezza esistenziale» degli italiani, abitanti del paese nel quale si ritrovano «non soltanto le infinite realtà particolari, le innumerevoli vite individuali, e le città, i monti, gli alberi, i fiumi, i mari, le nuvole, le ricchezze, le miserie, i beni, i mali, le gioie, i dolori, la cronaca, i problemi, il tessuto dell'esistenza, tutto il multiforme e mutevole presente, ma tutta la memoria in un volto che ci somiglia»³⁸. Comincia da qui il «viaggio» attraverso l'Italia, centrato su un'idea di contemporaneità tesa a mostrare la struttura stessa della coscienza "italiana", di modo che la «contemporaneità» dei tempi può porre al centro della riflessione i volti che ci somigliano, in quanto essi sono dei microcosmi storici capaci di mostrare come il mondo non è mai "passato", quanto piuttosto è contrassegnato dal "passare", vale a dire è un presente in via di farsi³⁹, in cui appaiono una molteplicità di visioni e di esperienze convissute. Il «volto che ci somiglia» rimanda, dunque, alla questione del «senso della *unità dell'uomo*», che si offre nel nesso con il suo passato e con il suo avvenire attraverso le generazioni, le cose, la natura che «lo rispecchiano come un ritratto, dove egli si è visto e costruito nei secoli»⁴⁰.

Sono alcuni dei motivi che spingono Levi, come scrive nel *Cristo*, a «vivere la contemporaneità e la coesistenza e l'unità di tutto il reale, e di intendere, fuori della letteratura, il senso di un gesto, di un volto, e della parola, come semplice, poetica libertà»⁴¹. Vale a dire, lo inducono a guardare quei volti come un'esperienza vivente che nel presente esprime il senso di tutto ciò che si è vissuto. Sono i volti, infatti, caratterizzati spesso da occhi neri e profondissimi, a lanciare sguardi in grado di rivelarci che l'uomo è un «microcosmo storico» – con Croce si potrebbe dire un compendio della storia⁴² –, una memoria che si muove sul piano della vita, dell'azione istintiva e consapevole di sé. I volti, così come le cose e la natura, sono il documento vivente che ognuno porta impresso in sé stesso, la memoria collettiva che si riflette in ciascun uomo, in modo che

³⁷ *Ibid.*, p. IX.

³⁸ *Ibid.*, p. VII.

³⁹ A. Masullo, *L'impossibile contemporaneità*, p. 101.

⁴⁰ C. Levi, *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. XII.

⁴¹ *Id.*, *Cristo si è fermato a Eboli*, p. XIX.

⁴² Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*.

gli elementi che fanno parte del proprio agire storico, e che ad esso sono intimamente legati, permettono di connettersi al passato alla luce dell'idea della contemporaneità⁴³. E da quell'antica memoria ritorna un mondo di ingiustizia, di fame, di malattia, elementi fissi e immobili continuamente presenti nell'orizzonte umano, persistenze reali, allo stesso tempo attuali e antichissime, che costituiscono un altro carattere di una nazione ricca di storia, che può essere compresa e governata solo da chi ha senso storico e conosce il patire che sta alla base dell'agire. La continuità della storia della penisola non rappresenta il tentativo di conservare le istituzioni del passato, giacché solo quando si svolge sotto il segno della libertà lo sviluppo e il progresso sono veri e autentici. Per questo non è possibile interrompere lo «spontaneo sviluppo, che, senza rinnegare nulla di quello che è vivo, modifica liberamente le cose, permettendo alla storia di essere presente, senza soffocarla né contraddirla, nella mobile vita dell'oggi»⁴⁴. Uno sviluppo che appare come una «stratificazione», geologica e storica, dove il tempo ha poggiato «una mano amica sopra ogni cosa», ordinandole e riunendole in una «contemporaneità indissolubile»⁴⁵. Tutto ciò che si collega all'indifferenziato del mondo arcaico non assume più i caratteri del mostruoso, del terrore, ma piuttosto si traveste «sotto gli aspetti familiari degli Dei successivi e moderni», «sotto l'abito dei santi», negli usi e nei riti, «nella frondeggiante foresta della lingua, dove ogni radice rigermoglia e fiorisce, ogni foglia è un verde documento della terra nascosta; e l'ambiguo originario diventa espressione»⁴⁶. Tali caratteri dell'identità italiana riscattano la nazione dai conformismi, dalle tendenze burocratiche, ma anche dai numerosi stereotipi che la caratterizzano, come, per esempio, quello della «facilità» della vita di una terra gentile, molle e diletta, laddove, invece, essa è «dura», povera e faticosa, come dimostra la sua parte più interna, dove vive un popolo laborioso e la civiltà ha un carattere allo stesso tempo popolare e aristocratico, rappresentato da classi medie «rinascimentali», anche se poi occorre tener conto del fatto che «la mancanza di rivoluzioni, di riforma religiosa, il ritardo dell'unità politica, hanno indebolito la formazione e la diffusione di una borghesia moderna»⁴⁷. Dunque, l'Italia per Levi è costituita da «un'armonia piena di contrasti», di

⁴³ «La contemporaneità dei tempi non si manifesta dunque soltanto nelle cose, nello spazio del paese, nelle memorie antiche, negli aspetti diversi delle diverse città, nella diversa storia, ma nell'animo di ogni uomo, nell'avventura della sua vita particolare» (C. Levi, *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. IX).

⁴⁴ Id., *La storia è presente*, pp. 38-39.

⁴⁵ Id., *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. IX.

⁴⁶ *Ibid.*, p. IX.

⁴⁷ *Ibid.*, p. X.

permanenze e di differenze estreme che coesistono insieme, utili anche a definire la «persona» la quale, non avendo il carattere «liquido e mostruoso di una agglomerazione provvisoria», si forma intorno a «un suo nucleo solido nel quale il processo di autocreazione è scarsamente reversibile»⁴⁸. Da questa «compiutezza della persona» emerge come l'individualismo, altro tratto tipico tradizionalmente attribuito agli italiani, debba essere messo in discussione in quanto, seppure sia vero che essi hanno uno scarso senso dello Stato, sono dotati di un forte «sentimento della comunità», della comunità nazionale così come delle piccole patrie e, soprattutto, della famiglia.

I motivi messi in luce mostrano allora come la concezione leviana della storia e dei caratteri guardi innanzitutto al fare, a un agire trasformatore in grado di far emergere l'unità e la costanza della complessa vicenda umana, il suo intero e doloroso svolgimento nel vichiano correre "in tempo"⁴⁹ che le conferisce senso e significato. Per questo, al di là delle connotazioni letterarie, essa si può sottrarre al meccanismo delle epoche, o delle categorie storiografiche, per muoversi lungo il percorso contrassegnato dalla vita attiva, nella consapevolezza che l'uomo dipende dalle sue storie concrete e la sua natura è storicamente e culturalmente determinata. E tuttavia il discorso sulla contemporaneità dei tempi non si esaurisce nella riflessione intorno al carattere degli italiani, in quanto, come abbiamo accennato, esso mette in gioco i problemi stessi dell'epoca, vale a dire quelli intorno alla crisi o alla fine di un mondo e alle speranze dell'avvenire. È dunque necessario, per Levi, essere consapevoli della crisi della civiltà moderna che, travolta dall'esperienza del totalitarismo, ha smarrito i propri ideali e valori e ha bisogno di avviare una rivoluzione con la quale costruire una nuova visione del mondo e «del rapporto degli uomini con sé stessi, con le cose e col destino»⁵⁰. È il tema con cui si è confrontato Ernesto De Martino, o ancora Johan Huizinga nella *Crisi di civiltà*. Ma, soprattutto, è la crisi che, nell'evidenziare la netta «frattura tra due civiltà», insiste sulla radicale trasformazione dell'animo umano, che può essere ricomposta solo creando equilibri e istituzioni in sintonia con il mondo che sta nascendo attraverso la scoperta di nuovi valori di libertà capaci di fondare un nuovo umanesimo. Il quale può nascere, secondo Levi, solo dalla

⁴⁸ *Ibid.*, p. XI.

⁴⁹ Va qui allora ricordata la fondamentale XIV Dignità della *Scienza nuova* del 1744: «Natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose» (G. Vico, *Opere*, p. 500).

⁵⁰ C. Levi, *Crisi di civiltà* (1944), che qui si legge da Id., *Il dovere dei tempi. Prose politiche e civili*, p. 60.

«riscoperta dell'uomo come unità e come rapporto», espressione della libertà richiesta dalle «infinite masse di uomini nuovi» che si affacciano sul palcoscenico della storia e che per affermare il nuovo mondo non hanno bisogno di eroi ma di coraggio⁵¹. Un coraggio che si può mostrare solo attraverso la storia, che si fa di volta in volta in noi presente indicando la strada da seguire per lasciarsi alle spalle i regimi totalitari e le politiche che li avevano preceduti. E proprio facendo leva su tale coraggio ci si può rivolgere a quel mondo antichissimo per metterlo in moto e portarlo nella storia⁵², consentendogli di uscire da una condizione di subalternità e di diventare il simbolo di una riscossa capace di coinvolgere tutti coloro «che fanno le cose, che le creano, che le amano, che se ne contentano»⁵³. La nostra penisola, e la sua storia, sono per lo scrittore torinese una realtà viva in grado di riconoscersi nei valori della resistenza, continuati dai movimenti operai e contadini i quali, nonostante le innumerevoli difficoltà rappresentate in particolar modo dalle spinte parassite e conservatrici, contribuiscono a condurre l'Italia «umile di radici terrestri», «l'Italia dell'uomo»⁵⁴, verso l'avvenire.

Bibliografia

- G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, 2008.
- A. M. Banti – P. Ginsborg, *Per una nuova storia del Risorgimento*, in *Storia d'Italia. Annali 22. Il risorgimento*, a cura di A. M. Banti – P. Ginsborg, Torino, 2007.
- A. M. Banti – A. Chiavistelli – L. Mannori – M. Meriggi, a cura di, *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Roma-Bari, 2011.
- A. Battistini, *Vico e gli eroi fondatori delle nazioni*, in *L'Italia letteraria e l'Europa*, II. *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma, 2003.
- E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Milano, 1992 (nuova ed. *L'eredità di questo tempo*, a cura di L. Boella, Milano-Udine, 2015).
- R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, 1979.
- G. B. Bronzini, *Il viaggio antropologico di Carlo Levi. Da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, Bari, 1996.
- D. Budissa, *Prima di Eboli. La riflessione civile e politica di Carlo Levi negli anni del fascismo e dei totalitarismi*, in C. Levi, *Scritti politici*, a cura di D. Bidussa, Torino, 2022.

⁵¹ C. Levi, *Sul nuovo umanesimo*, pp. 199-200.

⁵² Cfr. Id., *Gramsci e il Mezzogiorno*, in *Contadini e luigini. Testi e disegni di Carlo Levi*: «Se abbiamo narrato quel mondo immobile era perché si muovesse».

⁵³ Id., *L'arte luigina e l'arte contadina*, p. 68.

⁵⁴ Id., *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, p. XIII.

- G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Bari, 1979.
- I. Calvino, *La compresenza dei tempi*, in «Galleria», 3-6, 1967, pp. 237-240.
- D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Napoli, 2005.
- G. De Donato, *Saggio su Carlo Levi*, Bari, 1974.
- G. Dell'Aquila – S. Martelli – F. Vitelli, a cura di, *Lucania within us. Carlo Levi e Rocco Scotellaro*, in «Forum Italicum», 50, 2016, pp. 714-723
- J. Y. Frétygné – F. Jankowiak, éd. par, *La décadence dans la culture et la pensée politique. Espagne, France, Italie*, Rome, 2008.
- G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, 1982.
- G. Galasso, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, 2000.
- R. Gasperina Geroni, *Legge e tempo ne L'Orologio di Carlo Levi*, in «Poetiche», vol. 17, 42.1, 2015, pp. 77-105.
- R. Gasperina Geroni, *Il custode della soglia. Il sacro e le forme nell'opera di Carlo Levi*, Milano-Udine, 2018.
- C. Levi, *Un volto che ci somiglia. Ritratto dell'Italia*, Torino, 1960.
- C. Levi, *Gramsci e il Mezzogiorno*, in *Contadini e luigini. Testi e disegni di Carlo Levi*, a cura di L. Sacco, 1975.
- C. Levi, *Paura della libertà*, Torino, 1975.
- C. Levi, *L'arte luigina e l'arte contadina*, in Id., *Il Coraggio dei miti. Scritti contemporanei 1922-1974*, a cura di G. De Donato, Bari, 1975.
- C. Levi, *Sul nuovo umanesimo*, in Id., *Coraggio dei miti. Scritti contemporanei 1922-1974*, a cura di G. De Donato, Bari, 1975.
- C. Levi, *La storia è presente*, in Id., *Le mille patrie. Uomini, fatti, paesi d'Italia*, a cura di G. De Donato, Roma, 2000.
- C. Levi, *Un volto che ci somiglia. L'Italia com'era*, a cura di G. Fofi, Roma, 2000.
- C. Levi, *Il contadino e l'orologio*, in Id., *Prima e dopo le parole. Scritti e discorsi sulla letteratura*, a cura di Gigliola De Donato e Rosalba Galvagno, Roma, 2001.
- C. Levi, *Crisi di civiltà (1944)*, in Id., *Il dovere dei tempi. Prose politiche e civili*, a cura di L. Montevercchi, Roma, 2004.
- C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, 2014.
- C. Levi, *L'orologio*, Torino, 2015.
- C. Levi, *La lotta politica (1929)*, in Id., *Scritti politici*, a cura di D. Bidussa, Torino, 2022.
- M. Martirano, "Nazioni filosofe". *Percorsi intorno alla tradizione storiografica italiana tra XIX e XX secolo*, il Mulino, 2024.
- A. Masullo, *L'impossibile contemporaneità*, in *Filosofia e storia della cultura. Scritti in onore di Fulvio Tessoro*, vol. III, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla, Napoli, 1997.
- E. Mazza, - M. Nacci, *Paese che vai. I caratteri nazionali tra teoria e senso comune*, Venezia, 2021.
- L. Mennori, *De la "decadance" au "Risorgimento". Discours national et nouveau temps de l'histoire dans l'Italie des XVIIIe et XIXe siècles*, in «Revue française des idées politiques», 48, 2018, pp. 55-65.
- F. Moliterni, *L'antico nel nuovo. Carlo Levi e il «pensiero vivente»*, in *Cristo si è fermato a Eboli di Carlo Levi*, a cura di A. L. Giannone, Pisa, 2015.

- E. Nuzzo, *Teorie dei climi e caratteri dei popoli in età moderna*, in *I Lunedì delle Accademie Napoletane nell'Anno Accademico 2011-2012*, Napoli, 2012, pp. 25-71.
- E. Nuzzo, a cura di, *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, Roma, 2004.
- C. Pavese, *Terra d'esilio*, (1936), in Id., *Tutti i racconti*, a cura di M. Masoero, introduzione di M. Guglielminetti, Torino, 2006.
- M. Piperno, *Carlo Levi rilegge Virgilio e Vico: periferie, diversità, conflitto (1934-66)*, in Id., *L'antichità crudele. Etruschi e italici nella letteratura italiana del Novecento*, Roma, 2020.
- A. Rao, *Caratteri nazionali, donne e teoflantropia*, in *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, a cura di D. Balani – D. Carpanetto, M. Roggero, Roma, 2008, pp. 473-488.
- G. Vico, *Opere*, vol. I, a cura di A. Battistini, Milano, 1990.
- F. Waquet, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750), Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des lettres*, Rome, 1989.

La metamorfosi del concetto di “metodo” nella prospettiva della complessità

di Annamaria Anselmo

1. La “rimozione” delle domande “radicali”

In filosofia, quando si parla di “metodo”, ci si riferisce, soprattutto dopo Cartesio, alla via che si vuole seguire per dare delle risposte alle domande radicali: da sempre l'essere umano si è chiesto per esempio cos'è il mondo fuori di noi, intendendo per mondo sia l'ambiente geo-fisico-biologico in cui viviamo e il contesto socio-antropologico, linguistico, noosferico in cui siamo immersi; si è chiesto chi è l'uomo e che rapporto instaura con il mondo e con sé stesso. Domande fondamentali che ormai molto spesso vengono congelate come questioni da “filosofi”, nel senso spregiativo in cui questo termine è usato; quindi domande superficiali, vaghe, astratte, generali, non “operazionali”, alle quali non può essere data certo una risposta immediata e che non conducono a risultati concreti, a guadagni e profitti che soddisfino gli interessi contingenti di qualcuno, di un gruppo o di una società. Purtroppo l'atteggiamento sopra descritto è prevalso e oggi non ci permette di coltivare e curare in ogni ambito disciplinare l'aspetto epistemologico, cioè quello che riguarda la riflessione sul nostro modo di pensare e di organizzare i saperi; non ci permette cioè di alimentare la “vitale” riflessione sul *metodo* della conoscenza.

2. Poli-Crisi ed “errore epistemologico”

Immersi in una crisi globale che riguarda tutte le sfere della nostra vita, non riusciamo a comprendere che l'urgenza dei problemi ci spinge verso un dibattito superficiale che non fa altro che generare polarizzazioni, dualismi, dicotomie e moderne forme di manicheismo, mentre richiederebbe proprio quella riflessione a cui le domande radicali di cui si è detto conducono; una riflessione cioè che consenta di distaccarsi dalla contingenza delle emergenze per poter arrivare a

considerarle nella loro sostanza e nella loro radicalità; e che ci permetterebbe di comprendere finalmente che la crisi più profonda che stiamo attraversando è una crisi culturale di cui purtroppo, per mancanza di un “metodo” adeguato, non riusciamo a cogliere l'essenza. Siamo infatti di fronte ad un “errore epistemologico” che viene perpetrato ormai da molti secoli; un errore che riguarda in buona sostanza *il metodo* che utilizziamo per organizzare i saperi, le conoscenze, le idee, le visioni, le metafore che costituiscono l'*habitat* che contribuiamo a produrre, ma di cui nello stesso tempo ci “nutriamo”.

Questo tipo di errore è fra i più difficili da scoprire, dato che le conseguenze ad esso connesse emergono con molta lentezza e una volta concretizzatesi purtroppo diventa molto arduo porvi rimedio.

Edgar Morin ha scritto in proposito che “se si può mangiare, respirare, senza conoscere le leggi della digestione o della respirazione, ma fenomeni di asfissia, allergia, indigestione o intossicazione ci avvertono subito se c'è un problema che investe queste nostre funzioni vitali”¹, purtroppo invece gli errori, le illusioni i problemi che ineriscono al nostro modo di organizzare i saperi, di conoscere e di “accoppiarci strutturalmente” col nostro “dominio di esperienze”² non ci danno “nessun segnale immediato, anzi si potrebbe aver contezza delle conseguenze solo quando la situazione è già diventata irrimediabile, perché gli errori epistemologici hanno una natura intangibile” e quindi riconoscerli individuarli richiede grandi sforzi concettuali³.

Anche Gregory Bateson ha rilevato in proposito che se agiamo partendo da premesse epistemologiche errate, ci accorgiamo dell'errore quando diventa difficilissimo liberarsene, poiché “l'errore epistemologico è come il miele, ogni cosa con cui si cerca di sbrattarsi le mani diventa a sua volta appiccicosa e le mani stesse rimangono sempre appiccicose”⁴.

A tal proposito è opportuno evidenziare che tutte le produzioni mentali, le categorie, i concetti, i principi, i linguaggi, i modelli, le metafore che utilizziamo per rapportarci al mondo, che per molti versi si continuano a considerare come *apriori*, sono in verità dei nostri prodotti soggetti al tempo e alla storia e come tali in continua trasformazione; sono per dirla con Morin, degli

¹ E. Morin, *Il Metodo*. 3, trad. it., pp. 5-6.

² Per ciò che concerne i concetti di “accoppiamento strutturale” e di “dominio di esperienza” si rimanda a H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, trad. it.; Id., *L'albero della conoscenza*, trad. it.; Id., *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. it.

³ Cfr. sempre E. Morin, *Il Metodo*. 3, trad. it.

⁴ Su ciò cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., pp. 498 ss.

“*aposteriori* evolutivi”; delle “*strutture dissipative*” per utilizzare un concetto di Ilya Prigogine; sono, come scrive Bateson, delle “*mappe*” che noi creiamo per relazionarci al “*territorio*”⁵.

La conseguenza più grave, derivata dall’incapacità di riflettere su questi *aposteriori* evolutivi, scambiati per degli universali che in quanto tali non avrebbero più bisogno di essere ripensati, è stata l’aver generato un’inadeguata relazione con “l’Altro” dove per altro si può intendere la Natura, l’Umanità o anche la nostra interiorità.

3. *Totemismo, animismo, reductio ad unum e meccanicismo*

Una breve ricostruzione storico-antropologica può richiamarci alla memoria che quando l’uomo è passato dal “sentire senza avvertire” all’“avvertire con animo perturbato e commosso”⁶, ha avuto inizio la fase del *totemismo*, ovvero una fase in cui l’essere umano si rapportava alla realtà traendo spunto dal mondo naturale e applicando queste immagini in modo metaforico al contesto, alla società e al modo di pensare. La successiva fase è stata definita *animismo*, l’uomo cioè ha iniziato ad antropomorfizzare la Natura e i fenomeni naturali. Sia quando imitavamo il mondo sia quando come metafora di riferimento usavamo noi stessi, si rimaneva comunque all’interno di una visione sistemica che ci permetteva di percepirci in maniera mai separata dalla Natura o dagli altri esseri viventi⁷.

Il Totemismo, come l’animismo, produceva un atteggiamento unificante e circuitale che induceva l’individuo a cogliere le relazioni piuttosto che a reciderle. Quando abbiamo cominciato a “riflettere con mente pura”⁸, quando è nata la filosofia, si è certamente continuato a riconoscere la struttura enantiomorfa della realtà e della vita, la sua dinamicità creativa e organizzazionale, ma soprattutto per la prima volta si è cominciato a seguirla attraverso un pensiero razionale e ontologicamente dialettico, di cui Hegel ci ha successivamente reso consapevoli; l’uomo ha iniziato cioè a costruire un percorso, una

⁵ Per un approfondimento di questi temi si rinvia a E. Morin, *Il metodo*. 1, trad. it.; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. it.; G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*.

⁶ G. Vico, *La scienza nuova*, p. 199. La *LIII degnità* è uno degli aforismi più incisivi attraverso cui Vico indica un percorso alternativo a quello emerso dalla razionalità formale, figlia della metafisica platonico-pitagorica, percorso che com’è noto costituirà uno dei temi nodali di tutta l’opera.

⁷ Su questi temi cfr. G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*, pp. 221 ss.

⁸ G. Vico, *La scienza nuova*, p. 199

via, un metodo razionale-storico-critico il cui obbiettivo non era più quello di soddisfare bisogni pratici, immediati, utili, ma quello di conoscere per ricercare un senso universale, per raggiungere delle idealità sempre di grado superiore che non riguardassero il singolo uomo, ma appunto l'umanità tutta⁹.

Contemporaneamente al pensiero storico-razionale però è emerso anche un altro atteggiamento che è diventato emblematico della cultura occidentale, l'esigenza di *reductio ad unum*: la complessità della realtà, con cui l'essere umano si è imbattuto sin dalla sua comparsa, è stata sempre percepita come una sorta di accumulo, di composizione esteriore, di accostamento, di giustapposizione di elementi; l'immagine con cui si può rendere tale visione può essere quella di una "matassa" di cui bisogna trovare il bandolo per poterla sciogliere oppure quella di un foglio accartocciato che deve essere "spiegato", stirato, per eliminare le pieghe e per poter leggerci dentro. In altri termini, la Natura è stata percepita come un meccanismo strutturalmente complicato, da smontare, semplificare, sciogliere e ridurre alle parti semplici che lo costituiscono. Se inizialmente la *reductio ad unum* ha generato la ricerca del principio unico da cui tutto deriva, dell'*arché* da cui il tutto si era generato, con la scienza classica la ricerca del principio unico si è trasformata nell'ossessiva ricerca dell'elemento semplice e la *reductio ad unum* è diventata un "metodo rigoroso", attraverso cui conoscere, tramite analisi, la "complicata realtà"¹⁰. Da Cartesio, Galileo, Keplero, Newton, fino ad arrivare a Kant quindi si è via via sempre più definita la visione di un mondo complicato come un oggetto meccanico, costituito da parti collegate e regolate secondo meccanismi lineari di causa-effetto; un mondo ordinato, in sé compiuto e caratterizzato dal tempo ciclico dell'eterno ritorno e quindi potenziale conoscibile in maniera completa. Questa visione è stata consacrata dal successo della meccanica newtoniana ed ha generato un'ontologia che ancora oggi risulta essere quella dominante¹¹.

Certo il pensiero storico-sistemico ha continuato a progredire, ma il riduzionismo era ormai diventato un vero e proprio *dictat* epistemologico e la me-

⁹ Su ciò cfr. a G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it.; Id., *Prefazione*; E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*; K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, trad. it. Per i riferimenti bibliografici sull'argomento rimando a G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*; G. Gembillo – A. Anselmo, *Filosofia della complessità*; G. Gembillo – A. Anselmo – G. Giordano, *Complessità e formazione*.

¹⁰ Cfr. in particolare E. Morin, *La sfida della complessità*.

¹¹ Su ciò cfr. E. Morin, *Il metodo*. I; Id., *La sfida della complessità*; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*. Su queste tematiche e per un'ampia bibliografia sull'argomento si rimanda a G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*; E. Morin – B. Mandelbrot – H. Maturana, *Complessità e neostoricismo*; G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*; A. Anselmo, *Da Poincaré a Lovelock*.

tafora meccanicistica da allora ha cominciato ad applicarsi a tutti i livelli della realtà non solo a quello fisico-chimico ma anche a quello biologico antroposociale e noosferico. Ne è conseguito che analisi, separazione, semplificazione, decontestualizzazione, recisione delle relazioni, misurazione, quantificazione, classificazione, etichettatura, ovvero le operazioni proprie del metodo scientifico classico sono diventate le operazioni del metodo di conoscenza *tout court*¹². L'obiettivo che questo tipo di conoscenza, ancora oggi orgogliosamente definita "oggettiva", si è posto è, a livello teorico, il raggiungimento di "certezza, universalità e definitività", mentre, a livello pratico, il dominio, la manipolazione e il controllo della Natura¹³.

4. *Il punto di svolta*

Se gli scienziati classici hanno prodotto questo metodo che dopotutto era figlio del loro tempo, oggi il problema è che si continua a rimanere ancorati alla loro visione del mondo, nonostante l'evoluzione delle scienze abbia generato nuove idee, nuove categorie, nuove parole e chiavi di lettura, nuove metafore per descriverlo. Certo i concetti classici rimangono ancora utili sul piano operativo, ma diventano fuorvianti e pericolosi se utilizzati in ambito teoretico, conoscitivo ed etico. L'orizzonte di senso da cui sono emersi è stato infatti totalmente sovvertito e ontologicamente modificato dalle rivoluzioni scientifiche avvenute tra l'800 e il '900 dello scorso millennio: il "Secondo principio della termodinamica" ha acceso i riflettori sull'irreversibilità dei fenomeni, mettendo in crisi in un sol colpo i concetti di ordine, di causa, di mutamento e di spazio e tempo assoluti; la "Fisica quantistica", la "Teoria della deriva dei continenti" e la "Teoria dell'espansione dell'universo" hanno rivelato, a livello microfisico, fisico e macrofisico, che la struttura della realtà è storico-evolutiva; grazie alle "Geometrie non euclidee" si è compreso che non esistono geometrie vere o false, ma soltanto più o meno convenienti, prodotte e inventate dall'uomo per necessità pratiche; la "Teoria della relatività" e sempre la "Fisica quantistica" hanno messo in crisi l'idea di conoscenza oggettiva, dimostrando il ruolo fondamentale del soggetto all'interno del processo di

¹² E. Morin, *La sfida della complessità*; G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*; H. Maturana, *Auto-coscienza e realtà*, trad. it.

¹³ Si rimanda in proposito E. Morin - A. B. Kern, *Terra-Patria*, trad. it.; J. Lovelock, *Gaia: manuale di medicina planetaria*, trad. it.

conoscenza; la “Teoria dei sistemi, La “Teoria dell’informazione” e quindi, per diretta filiazione da esse, la “Cibernetica” hanno contribuito in maniera potente a innescare una rivoluzione di tipo concettuale che ha supportato la visione sistemico-organicistica rispetto a quella meccanicista¹⁴. L’elenco potrebbe ovviamente continuare, ma credo che sia sufficiente per richiamare alla memoria i concetti epistemologici emersi dalla nuova *humus* scientifico-filosofica, come “auto-organizzazione”, “ricorsione”, “autopoiesi” “ecologia dell’azione” e per immergerci nelle riflessioni dei pensatori della “complessità” come Humberto Maturana, Gregory Bateson, Ilya Prigogine, Edgar Morin, James Lovelock, Lynn Margulis, Rachel Carson, Rensselaer van Potter¹⁵.

5. Potenza rivoluzionaria della parola complessità

Alla luce di quanto detto è opportuno chiedersi nuovamente cosa sia il mondo fuori di noi e che tipo di metodo utilizzare per coglierne la “complessità”, attribuendo a questo termine non l’accezione comune, ma quella etimologica. Edgar Morin in proposito ha scritto che complessità “è una parola la cui troppa pienezza, ne fa una parola vuota” anzi “più viene utilizzata, più il suo vuoto aumenta”¹⁶ anche perché troppo spesso è con la parola “complicazione” che viene erroneamente confusa, mentre *complexus* significa “tessuto insieme”.

¹⁴ Su ciò si rimanda a: A. Wegener, *La formazione dei continenti e degli oceani*; E. Mach, *La meccanica esposta nel suo sviluppo storico critico*, trad. it.; N. Lobacevskij, *Nuovi principi di geometria*, trad. it.; B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, trad. it.; H. Poincaré, *La scienza e l’ipotesi*, trad. it.; Id., *Scienza e metodo*; I. Toth, *NO! Libertà e creatività*; Id., *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*; Id., *Matematica ed emozioni*; J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*; W. Heisenberg, *Oltre le frontiere della scienza*, trad. it.; Id., *Indeterminazione e realtà*; N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. it., p. 54; Id., *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, trad. it.; F. E. Emery, *La teoria dei sistemi. Presupposti, caratteristiche e sviluppi di pensiero sistemico*, trad. it.; L. von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, trad. it.; Ch. Seife, *La scoperta dell’universo. I misteri del cosmo alla luce della teoria dell’informazione*, trad. it.; N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, trad. it.; Id., *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell’animale e nella macchina*, trad. it.; H. von Foerster, *Sistemi che osservano*. Per ulteriori approfondimenti su questi temi rimando a F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, trad. it.; Id., *Il tao della fisica*, trad. it.; Id., *La rete della vita*, trad. it. Cfr. anche G. Gembillo – M. Galzigna, *Scienziati e nuove immagini del mondo* e ancora G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*.

¹⁵ Per approfondire si rimanda a E. Morin, *Il Metodo*. 1.; Id., *Il Metodo*. 2.; Id., *Il Metodo*. 3.; Id., *Il Metodo*. 4.; *Il Metodo*. 5.; Id., *Il Metodo*. 6.; Id., *Il Metodo*. 7.; G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*; Id., *Mente e natura*, trad. it., *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio*, trad. it.; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*; I. Prigogine, *La nascita del tempo*; Id., *Dall’essere al divenire*, trad. it.; Id., *La fine delle certezze*, trad. it.; *Tempo, Determinismo, Divenire*; Id., *Tra il tempo e l’eternità*, trad. it.; J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, trad. it.; Id., *Le nuove età di Gaia*, trad. it.; Id., *La rivolta di Gaia*, trad. it.; V. R. Potter, *Bioetica ponte per il futuro*, ed. it.; H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*; R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. it.

¹⁶ E. Morin, *La sfida della complessità*.

La parola *complessità* rimanda quindi alla metafora della "rete" e ha il potere di cambiare, se usata in tal senso, l'orizzonte in cui muoversi e di innescare una rivoluzione sia ontologica, dato che sconvolge il modo di intendere la struttura della realtà; sia logica, in quanto riguarda anche il modo di concepire il soggetto, l'uomo, il suo intelletto; e anche epistemologica, dato che inerisce al modo di rapportarci alla natura e di organizzare i saperi. In altri termini la complessità rivoluziona proprio il "metodo" di conoscenza.

Se il metodo cartesiano si fondava su quattro regole, possiamo dire con Morin che anche il metodo della complessità ha i suoi principi, mutuati peraltro sempre da ambiti scientifici: Il "principio dialogico", secondo cui l'articolazione, anzi l'esistenza stessa di un qualsiasi fenomeno dipende da relazioni contemporaneamente complementari e concorrenti, simbiotiche e antagoniste e questo sia se si indaga l'infinitamente piccolo, in cui ci si imbatte nel dualismo onda-corpuscolo, sia se si considera l'ambito biologico, in cui ci si trova di fronte alla dualità ontotipo-fenotipo e quindi specie-individuo, e *a fortiori* se si considerano i fenomeni specificamente umani e tutte le loro produzioni spirituali; il "principio ricorsivo", secondo cui qualsiasi fenomeno naturale è caratterizzato da processi articolati in circuiti in cui gli effetti retroagiscono sulle loro cause e in tal senso la ricorsione è più di una nozione anodina e cibernetica di anello di retroazione perché comporta non solo una retroazione regolatrice, ma svela un processo di auto-organizzazione e di auto-produzione; e infine il "principio ologrammatico", che ci insegna che non solo la parte è nel tutto, ma anche che il tutto è nella parte e questo se si considera già la cellula come parte di un organismo, ma anche come parte che contiene l'intero patrimonio genetico dell'organismo stesso, fino ad arrivare all'individuo che è sicuramente parte di una società che a sua volta è presente in lui attraverso il linguaggio, la cultura, le norme, gli usi, la religione ecc.

In altri termini in un Tutto ogni parte è in realtà un micro-tutto virtuale, legata alle altre parti e al Tutto stesso in maniera ricorsiva, dialogica e ologrammatica. In quest'ottica ogni esistente è in relazione e pertanto l'unica regola che vige è quella dell' "ecologia dell'azione" la sola a permetterci di prendere coscienza della poliedricità e della imprevedibilità del Reale e ad impedire di addormentarci di fronte "all'apparente ovvietà di astratti determinismi"¹⁷.

¹⁷ Su ciò cfr. sempre E. Morin, *Il Metodo*. 1; Id., *Il Metodo*. 2; Id., *Il Metodo*. 3; Id., *Il Metodo*. 4; *Il Metodo*. 5; Id., *Il Metodo*. 6; Id., *Il Metodo*. 7.

Bibliografia

- A. Anselmo, *Da Poincaré a Lovelock*, Firenze, 2012.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, trad. di G. Longo, Milano, 1997.
- G. Bateson, *Mente e natura*, trad. di G. Longo, Milano, 1999.
- von L. Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, trad. di E. Bellone, Milano, 2004.
- N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Torino, 1961.
- N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Torino, 1974.
- F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, trad. di L. Sosio, Milano, 1996.
- F. Capra, *La rete della vita*, trad. di C. Capararo, Milano, 1997.
- F. Capra, *Il tao della fisica*, trad. di G. Salio, Milano, 1998.
- R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. di C. A. Gastecchi, Milano, 1963.
- F. E. Emery, *La teoria dei sistemi. Presupposti, caratteristiche e sviluppi de pensiero sistemico*, trad. di P. Morganti, Milano, 1974.
- von H. Foerster, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Roma, 1987.
- J. Fourier, *Théorie analytique de la chaleur*, Paris, 1988.
- G. Gembillo – A. Anselmo – G. Giordano, *Complessità e formazione*, Roma, 2008.
- G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, Napoli, 1999.
- G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, Firenze, 2008.
- G. Gembillo – A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Firenze, 2017.
- G. Gembillo – M. Galzigna, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Milano, 1994.
- G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Soveria Mannelli, 2006.
- G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*, Messina, 2021.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, 1995.
- G. W. F. Hegel, *Prefazione*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Soveria Mannelli, 2006.
- W. Heisenberg, *Oltre le frontiere della scienza*, trad. di S. Buzzoni, Roma, 1984.
- W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Napoli, 2001.
- E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Milano, 2008.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Torino, 2002.
- N. Lobachevskij, *Nuovi principi di geometria*, trad. di L. Lombardo-Radice, Torino, 1974.
- J. Lovelock, *Gaia: manuale di medicina planetaria*, trad. di S. Peressini, Bologna, 1992.
- J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. di V. Bassan Landucci, Torino, 1996.
- J. Lovelock, *La rivolta di Gaia*, trad. di M. Scaglione, Milano, 2006.
- J. Lovelock, *Le nuove età di gaia*, trad. di R. Valla, Torino, 1991.
- E. Mach, *La meccanica esposta nel suo sviluppo storico critico*, trad. di A. D'Elia, Torino, 1992.
- H. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, trad. di A. Stragapede, Venezia, 1985.
- H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Milano, 1992.
- H. Maturana – F. Varela, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. di A. Orellana, Roma, 1992.
- H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, trad. di L. Formenti, Milano, 1993.

- E. Morin – A. B. Kern, *Terra-Patria*, trad. di S. Lazzari, Milano, 1994.
- E. Morin, *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Milano, 2001.
- E. Morin, *Il Metodo*. 2. *La vita della vita*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Milano, 2004.
- E. Morin, *Il Metodo*. 5. *L'identità umana*, trad. di S. Lazzari, Milano, 2002
- E. Morin, *Il Metodo*. 6. *Etica*, trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano, 2005.
- E. Morin, *Il Metodo*. 3. *la conoscenza della conoscenza*, trad. di A. Serra, Milano, 2007.
- E. Morin, *Il Metodo*. 4. *Le idee: habitat, vita organizzazione usi e costumi*, trad. di A. Serra, Milano, 2008.
- E. Morin, *Il Metodo*. 7. *Il Metodo del Metodo*, a cura di A. Anselmo, G. Gembillo, F. Russo, Messina, 2021.
- E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Firenze, 2011.
- E. Morin, Mandelbrot B., Maturana H., *Complessità e neostoricismo*, a cura di A. Anselmo, G. Giordano, G. Gregorio, Messina, 2009.
- H. Poincarè, *La scienza e l'ipotesi*, trad. di M. G. Porcelli, Bari, 1989.
- H. Poincarè, *Scienza e metodo*, a cura di C. Bartocci, Torino, 1997.
- K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, trad. di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna, 2000.
- I. Prigogine – G. Nicolis, *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio*, trad. di A. Tripiciano, Firenze, 1982.
- I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. e cura di P. D. Napolitani, Torino, 1993.
- I. Prigogine, *Dall'essere al divenire*, trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Torino, 1986.
- I. Prigogine, *Tra il tempo e l'eternità*, trad. di C. Tatasciore, Torino, 1989.
- I. Prigogine, *La nascita del tempo*, Milano, 1992.
- I. Prigogine, *La fine delle certezze*, trad. di L. Sosio, Torino, 1997
- I. Prigogine, *Tempo, Determinismo, Divenire*, a cura di G. Bozzolato, Brugine, 1999.
- B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*, trad. di R. Pettoello, Torino, 1994.
- I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Milano 1998.
- I. Toth, *NO! Libertà e creatività*, Milano, 1998.
- I. Toth, *Matematica ed emozioni*, Roma, 2004.
- V. R. Potter., *Bioetica ponte per il futuro*, ed. it. a cura di M. Gensabella, trad. di R. Ricciardi, Messina, 2000.
- G. Vico, *La scienza nuova*, Milano, 1996.
- A. Wegener, *La formazione dei continenti e degli oceani*, trad. di C. Giua, Torino, 1976.
- N. Wiener, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, trad. di G. Barosso, Milano, 1968.
- N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, trad. di D. Persiani, Torino, 1997.

Parte B
Saggi delle Sessioni Parallele

Quando la filosofia e la medicina hanno trovato la loro ‘strada’

di Francesca Gambetti

La maggior parte dei testi filosofici antichi è andata drammaticamente perduta, per questo sono particolarmente preziosi quelli che testimoniano la nascita di concetti importanti, o quelli in cui parole di uso comune si tecnicizzano e diventano termini chiave del lessico filosofico-scientifico.

Una di queste parole è ὁδός, ‘strada’, termine che nel V secolo a.C. inizia ad assumere il significato metaforico di ‘via della ricerca’, di ‘metodo’. I testi che registrano questa semantizzazione sono due, uno dell’ambito della filosofia, l’altro della medicina; si tratta dei versi 3 e 5 del fr. 2 DK del poema di Parmenide, e del capitolo 2 del trattato ippocratico *Antica medicina*.

Tra i due testi è possibile rintracciare una certa analogia nella forma argomentativa: entrambi infatti intendono segnare, nei propri ambiti, il ‘nuovo corso’ nell’indagine sulla φύσις e nella medicina, e tracciare una netta discontinuità con le indagini precedenti.

Grazie a questa analogia si potrebbe a) ipotizzare che il poema parmenideo rappresentasse un preciso paradigma argomentativo e polemico per l’anonimo autore di *Antica medicina*, e b) corroborare, proprio grazie a questa ‘mediazione’ ippocratica, l’interpretazione in chiave metodologica dei versi forse più noti e oscuri del poema parmenideo.

1. *La via della vera conoscenza*

Il poema parmenideo si apre con un proemio, nel quale la canonica invocazione alla musa viene sostituita dalla narrazione di un viaggio ultramondano – per alcuni interpreti¹ un’esperienza iniziatica – durante il quale una

¹ M. L. Gemelli Marciano, *ELEATICA 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, pp.65-73; J. Palmer, “Parmenides”.

non ben identificata dea accoglie il giovane Parmenide e lo conduce lunga una *óδον πολύφημον*, «una strada che dice molte cose»², «ricca di canti»³ (v. 2), *δαίμονος*, «divina», che «conduce l'uomo 'edotto' (εἰδóτα φῶτα) attraverso tutte le cose che sono» (v. 3). Una *via*, controllata da fanciulle (*κοῦραι ὄδον ἡγεμόνευον*, v. 5), lungo la quale si trova anche il grande portale che si apre sui *cammini* del Giorno dalla Notte (*Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων* v. 11); una via lontana dalle *piste battute* dagli altri uomini (*ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου* v. 27), che consente di apprendere la verità, nella sua incrollabile saldezza, distinguendola dalle opinioni, poco credibili, degli altri uomini (vv. 28-30).

In questi primi 28 versi l'immagine della strada ricorre ben sei volte, secondo diverse declinazioni semantiche: solo quella percorsa dal giovane Parmenide è definita autenticamente *óδος*, percorso consapevole, strada maestra; per tutti gli altri uomini e per lo scorrere del tempo (alternarsi del Giorno e della Notte) si può parlare di *sentieri*, di *tracciati battuti* (*πατοί*), di *cammini* (*κέλευθοι*), che descrivono una modalità dell'andare piuttosto che un vero procedere consapevolmente orientato.

La metafora della 'strada', del procedere o dell'andare fuori strada, non è utilizzata solamente nel proemio, ma si trova altre nove volte nel corso del poema: nel fr. 2 DK, vv. 2, 4 e 6; nel fr. 6, vv. 3 e 9; nel fr. 7, vv. 2 e 3, e anche nel fr. 8, vv. 1 e 23. Tuttavia se nel Proemio il termine *óδος* sembrerebbe denotare ancora un referente concreto ed evocare un'esperienza reale, negli altri casi la 'strada' diventa 'percorso ideale, itinerario teorico, metodo'. La dea prospetta subito al giovane adepto

quali sono le sole vie di ricerca pensabili:
una che è e che è impossibile che non sia,
è il cammino della persuasione, che si accompagna alla verità
l'altra che non è e che è necessario non sia
un sentiero ti dico del tutto imperscrutabile⁴.

Questi versi – considerati il perno dell'intero poema e del sistema parmenideo – hanno ripetutamente sollecitato gli studiosi che si sono chiesti qual fosse il soggetto sottinteso dell'espressione 'è' e 'non è' nei versi 3 e 5, e poi quale significato attribuirle: esistenziale, predicativo o veritativo.

Per quanto riguarda il soggetto sottinteso, le interpretazioni oscillano tra la

² Traduzione di G. Reale, in G. Reale, *Parmenide, Poema Sulla Natura*, p. 85.

³ Traduzione di G. Cerri, in G. Cerri, *Parmenide di Elea, Poema Sulla Natura*, p. 147.

⁴ Traduzione mia.

necessità di esplicitare tale soggetto – identificandolo o nell'oggetto dell'intero poema ovvero τὸ ἔόν, la realtà⁵, o in un impersonale 'qualcosa', che nelle traduzioni inglesi diventa 'it' o 'a thing'⁶ –, e quella di rispettare la formulazione parmenidea lasciando il soggetto inespresso⁷.

In generale c'è convergenza nelle interpretazioni che ritengono che il soggetto sottinteso sia la realtà, ciò che esiste; più contrastanti invece sono le interpretazioni del significato di 'è': si va della assoluta indistinzione tra significato copulativo e esistenziale di Calogero, a quella consapevole del passaggio dal significato copulativo a quello scientificamente esistenziale di Cerri⁸, alla lettura totalmente predicativa di Coxon e Curd⁹, a quella predicativa-veritativa di Kahn¹⁰, a quella predicativa con sfumature esistenziali di Mourelatos¹¹.

La via della verità, dunque, mostrerebbe al giovane Parmenide la forma universale e astratta del giudizio che sarebbe possibile formulare correttamente sulle cose che sono, un giudizio che ne asserirebbe la realtà, ovvero l'«assolutezza metafisica veramente radicale»¹², se si ritiene che l'essere abbia valore esistenziale, la sua essenza, se si ritiene che abbia valore predicativo, il suo stato di fatto, se si ritiene che abbia valore veritativo.

Un'altra interpretazione minoritaria del soggetto sottinteso di 'è', che a mio avviso vale la pena riprendere, è stata sostenuta da Untersteiner e Casertano¹³, secondo i quali tale soggetto sarebbe proprio una di quelle 'vie di ricerca' evocata nel verso 2.

Secondo Casertano, la dea qui farebbe un discorso metodologico, prospettando a Parmenide due vie di ricerca, cioè «due metodi dei quali l'uno è realmente seguibile [...] l'altro è completamente insussistente ed è logico che non possa essere seguito»¹⁴; sarebbe la retta via a fondare la verità, in quanto «è la verità che dà valore al metodo (e quindi al pensiero che pensa seguendo certe regole e un certo ordine) e non viceversa»¹⁵.

⁵ H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, p. 33.

⁶ A.H. Coxon, *The Fragments*, p. 52.

⁷ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, pp. 18-21; G. Reale, *Parmenide*, p. 91; G. Cerri, *Parmenide*, pp. 57-60; A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, p. 55; A. Laks- G. Most, *Early Greek Philosophy*, p. 39.

⁸ G. Cerri, *Parmenide*, p. 63.

⁹ A.H. Coxon, *The Fragments*, p. 175, e P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, pp. 34-39.

¹⁰ Ch. Khan, *The Greek Verb 'To Be'*, pp. 251-252.

¹¹ A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, pp. 54-55.

¹² G. Reale, *Parmenide*, p. 91.

¹³ M. Untersteiner, *Parmenide*, pp. LXXIX-CI e129; G. Casertano, *Parmenide*, pp. 91-102.

¹⁴ Ivi, p. 91.

¹⁵ Ivi, p. 97.

In realtà credo che al contrario si potrebbe supporre che Parmenide stia aprendo alla prospettiva opposta, quella per cui è la via che fonda la verità: sono proprio 'le regole e l'ordine' del pensiero – i πολλὰ σήματα del fr. 8, 2 – che consentono di arrivare alla verità, alla corretta conoscenza delle cose che sono.

E che questi versi possano essere intesi in questo senso può trovare conforto proprio nel breve passaggio di *Antica medicina*, che analogamente al testo parmenideo ammette l'esistenza di due vie di ricerca, la prima delle quali consente di fare ragionamenti corretti e di arrivare alla verità, mentre l'altra è un procedere nel pensiero che non porta da nessuna parte. Tale vicinanza tra i due testi farebbe supporre che il poema parmenideo fosse un modello argomentativo a cui l'anonimo autore ippocratico poteva guardare nel momento in cui si accingeva a polemizzare contro certa medicina filosofica¹⁶.

2. Un modello da riprendere e criticare

Vegetti ha definito *Antica medicina* l'opera del *Corpus Hippocraticum* che ha avuto il destino e l'influenza più contrastate sia nell'antichità che in epoca moderna¹⁷. Ignorata da Galeno che non la considerava autentica perché presentava una critica alla teoria dei quattro umori, è al contrario un'opera fondamentale, «punto cruciale nella storia della medicina ippocratica: un punto di arrivo e al tempo stesso un fondamento per ogni ulteriore sviluppo»¹⁸.

Un testo ambivalente, che presenta contenuti complessi, a volte contraddittori, tesi fra conservazione e innovazione¹⁹, che delinea una scienza emergente, consapevole del proprio statuto epistemico, che offre una lucida analisi del percorso di ricerca e di elaborazione teorica storicamente compiuti²⁰, e che vuole chiaramente distinguersi da altre forme di pratica terapeutica, sia quelle di tipo magico sia quelle di matrice filosofico-naturalistico.

Proprio all'inizio del capitolo 2, in poche righe di straordinaria modernità concettuale, viene proclamata «la concezione della storicità del sapere scientifico»²¹: «la medicina da gran tempo ormai dispone di tutte le condi-

¹⁶ È. Littré, *De l'Ancienne Médecine*, è chiaramente convinto che l'obiettivo polemico di *Antica medicina* sono i filosofi precedenti Ippocrate, e segnatamente la scuola eleatica sostenitrice di un monismo riduzionistico (p. 559).

¹⁷ M. Vegetti, *Introduzione all'Antica Medicina*, p. 5.

¹⁸ M. Vegetti, *L'Antica Medicina*, p. 151.

¹⁹ M. Vegetti, *Introduzione all'Antica Medicina*, p. 11.

²⁰ Cfr. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia*, p. 204.

²¹ M. Vegetti, *Introduzione all'Antica Medicina*, p. 15.

zioni, e il principio e la via sono stati scoperti, grazie ai quali in lungo corso di tempo sono state fatte molte ed egregie scoperte».

Λάρχη e ἡδός, il principio e il metodo hanno consentito alla medicina 'scientifica' nel corso degli anni di configurarsi come τέχνη, come sapere razionale insegnabile, e di distinguersi da quella medicina magica praticata da indovini e guaritori, a cui la credulità popolare si rivolgeva soprattutto per quelle malattie dalla presunta eziologia divina, come il morbo sacro²².

Ma la medicina ippocratica prende le distanze anche dalla terapeutica filosofica, di matrice italica ed empedoclea, che faceva ricorso a ipotesi, a postulati indimostrabili, che riduceva la causa e la cura delle malattie a pochi principi, come il caldo o il freddo, e che si proponeva di curare l'uomo a partire dalla conoscenza della sua natura in generale, di come è apparso sulla Terra, e di quali elementi è costituito:

Quanti hanno intrapreso a parlare o a scrivere di medicina, fondando il proprio discorso su di un'ipotesi, il caldo o il freddo o l'umido o il secco o quale altro abbiano scelto, semplificando la causa originaria delle malattie e della morte degli uomini, e a tutti i casi attribuendo la medesima causa, perché si basano su una o due ipotesi, costoro sono palesemente in errore²³.

La medicina non deve studiare l'uomo in generale ma «che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve, e a tutto il suo regime di vita, e quali conseguenze a ciascuno derivino da ciascuna cosa»²⁴. Una medicina che si affida all'elaborazione del dato empirico, che rimane saldamente ancorata alla sua base di esperienze, e che, proprio per questo non ha esaurito il suo percorso di conoscenze, e che nel futuro molto altro potrà scoprire se i medici che hanno appreso i suoi risultati e il suo metodo porteranno avanti la ricerca²⁵.

Chi invece pensa di proseguire la ricerca per altre strade, seguendo altre metodologie, non andrà da nessuna parte, non riuscirà a conseguire risultati corretti:

Chi invece, scartato tutto ciò e rifiutato, lungo un'altra via e secondo un altro schema intraprende la ricerca e asserisce di aver scoperto qualcosa, si è ingannato e s'inganna: perché è impossibile. E per quali necessarie ragioni sia impossibile, io cercherò di dimostrarlo dichiarando e mostrando che cosa è quest'arte. Da ciò risulterà chiaro che sono impossibili scoperte ottenute per altre vie che questa²⁶.

²² J. Jouanna, *Il medico tra tempio, città e scuola*, pp. 795 ss.

²³ M. Vegetti, *L'antica Medicina*, p. 29.

²⁴ Ivi, pp. 93 e 95.

²⁵ Hippocr., *Ant. Med.* 2.

²⁶ M. Vegetti, *L'antica Medicina*, p. 33.

L'autore del trattato, dunque, dimostra di conoscere molto bene l'indagine naturalistica, matrice di una nuova medicina, e proprio per segnare il suo distacco da tale orientamento di ricerca, che ritiene essere più filosofico che 'scientifico', sembrerebbe usare contro di esso i versi di uno dei suoi massimi esponenti, Parmenide, trasformandoli in un potente strumento di critica e polemica.

Il metodo di ricerca, dunque, è il cuore della questione, è ciò che consente di distinguere la vera medicina da qualsiasi altra forma di comprensione delle malattie. Sia l'autore di *Antica medicina* che Parmenide conoscono, ognuno nel proprio campo d'indagine, la possibilità anche di un'altra via di ricerca, ma per entrambi si tratta di un percorso ingannevole, fuorviante, che non ha portato e non porterà 'necessariamente' da nessuna parte.

La medicina – e anche la *φυσιολογία* – invece, hanno ancora molto da scoprire, ma potranno ottenere conoscenze vere solo se percorreranno la strada corretta, dimostrando anche perché è necessariamente impossibile conseguire risultati validi seguendo altre modalità d'indagine.

3. Conclusioni

Alla luce dell'interpretazione metodologica e della pagina ippocratica, i versi del fr. 2 del poema di Parmenide, potrebbero essere così tradotti:

... e tu ascoltando ricevi la mia parola
quali sole vie di ricerca sono da pensare
una che [dice] come (la via) è e che è impossibile che non [ci] sia
è il procedere della Persuasione che infatti segue alla Verità
l'altra [che dice] che (la via) non esiste e che è necessario che non [ci] sia
e questa ti dico è un sentiero del tutto imperscrutabile.

La dea, dunque, affermerebbe l'esistenza della via di ricerca che porta alla conoscenza della verità e criticerebbe chi nega l'esistenza di tale via.

È difficile capire quale fosse il bersaglio polemico di Parmenide, ma è evidente che per poter affermare la 'via che porta alla verità' egli doveva superare lo "scetticismo endemico", tipico della cultura del tempo, che riteneva la vera conoscenza prerogativa esclusiva della divinità. Perfino il suo presunto maestro Senofane avrebbe sostenuto, per primo, il principio dell'inconoscibilità (*ἀκαταληψία*) di tutte le cose²⁷ e affermato che:

²⁷ 21 A33 Diels-Kranz.

la conoscenza chiara nessun uomo l'ha mai avuta né l'avrà mai sugli dei e su tutte le cose che dico: se infatti su queste cose gli capitasse di dire qualcosa di compiuto, lui stesso non se ne avvedrebbe; ma a tutti capita soltanto di avere opinione²⁸.

Nei versi centrali del fr. 2, dunque, si compirebbe una rivoluzione, grazie all'individuazione della 'giusta strada', del metodo, che avrebbe permesso a Parmenide di indagare tutte le cose che sono, di conoscere la verità, e di smascherare gli errori compiuti dai poeti e dagli altri studiosi della φύσις.

Parmenide avrebbe indicato il nuovo metodo dell'indagine sulla natura, mentre Ippocrate lo avrebbe indicato allo studio dell'uomo, e in questo modo la filosofia e la medicina avrebbero trovato la loro 'strada'.

Bibliografia

- G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.
- G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, 1989.
- G. Cerri, *Parmenide di Elea, Poema Sulla Natura*, Milano, 1999.
- A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen-Maastricht, 1986.
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas, 1998.
- V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino, 1986.
- H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Sankt Augustin, 2003 (1ª edizione Berlin 1897).
- M.L. Gemelli Marciano, *ELEATICA 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, Sankt Augustin, 2013.
- J. Jouanna, *Il medico tra tempio, città e scuola*, in *I Greci. Storia cultura arte e società*, a cura di S. Settis, Torino, 1997.
- Ch. Kahn, *The Greek Verb 'ToBe' and the Concept of Being*, in «Foundations of Language», 2.3, 1966, pp. 245-265.
- A. Laks– G. Most, *Early Greek Philosophy*, vol. V, part 2, Cambridge-London, 2016.
- È. Littré, *De l'Ancienne Médecine. Texte et traduction par*, Amsterdam, 1973.
- A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides, revised and expanded edition*, Las Vegas-Zurich-Athens, 2008.
- J. Palmer, "Parmenides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>
- G. Reale, *Parmenide, Poema sulla Natura*, Milano, 2003.
- M. Untersteiner, *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Firenze, 1957.
- M. Vegetti, *Introduzione all'Antica Medicina*, in Ippocrate, *Antica Medicina*, Milano, 1998.
- Id., *L'antica Medicina*, in Ippocrate, *Opere*, Torino, 1965.

²⁸ 21 B34 Diels-Kranz.

22 Vuoto

di Sergio A. Dagradi

La piena comprensione delle diverse intonazioni che il concetto di vuoto ha assunto negli sviluppi del pensiero occidentale richiederebbe, anzitutto, l'analisi della stretta connessione della sua elaborazione tra piano ontologico, piano epistemologico, nonché piano etico (ovvero, come l'accoglimento del vuoto come costitutivo della realtà abbia influito anche sulla tematizzazione dei processi di soggettivazione). Nella presente comunicazione mi soffermerò principalmente su alcuni aspetti del primo di questi piani¹.

La parola *vuoto* richiama letteralmente uno spazio totalmente privo di materia, caratterizzato cioè dalla dimensione dell'assenza, della mancanza. Vi sono già tutti gli elementi per individuare la problematica definizione che il concetto correlato ha, in tal senso, sempre conosciuto circa il suo statuto ontologico, intessuto attorno a un fraintendimento di fondo della sua ricezione, ovvero l'identificazione del vuoto con il non-essere e, quindi, con il nulla, e che solamente con la fisica quantistica sarà pienamente risolto e superato. L'intangibilità ha a lungo rappresentato il problema di fondo nella concezione del vuoto, rendendo difficile trovare un correlato a tale concetto e permetterne, pertanto, una adeguata pensabilità.

L'esistenza del *vuoto* (*tò kenón*), come assenza di materia, è l'elemento di rottura dell'atomismo rispetto al pensiero greco precedente, in particolare di quello eleatico, che ne rifiutava l'esistenza poiché in contraddizione con i suoi postulati, *in primis* il rifiuto del movimento (28 B 2 Diels-Kranz = [19] PARM. D6 Lask-Most). L'ipotesi della sua esistenza venne viceversa formulata in origine dagli atomisti Leucippo e Democrito per spiegare proprio il movimento degli atomi e la realtà fenomenica, ovvero come logica soluzione per risolvere i paradossi dello stesso pensiero eleatico. Il vuoto, quale non-qualcosa (*tò*

¹ Per ulteriori approfondimenti mi permetto di rimandare a S.A. Dagradi, *Nel vuoto*.

medén), consentiva alle infinite entità indistruttibili degli atomi, il qualcosa (*tò dén*), di incontrarsi, aggregarsi e disgregarsi, permettendo la pensabilità della stessa realtà sensibile (67 A 6 DK = [27] ATOM. D31, R38; 67 A 8 DK = [27] ATOM. P 1b, D11, D32): l'átomos idéa era la figura intelligibile capace di render conto della realtà, attraverso una teoria della conoscenza che legava visibile (sensazioni) e invisibile (atomi e vuoto) (68 A 57 DK = [27] ATOM. D34a).

Proprio per la sua natura intangibile, tuttavia, si sviluppò attorno a questo aspetto il fraintendimento al quale accennavo in precedenza: l'identificazione del vuoto con il non-essere e, quindi, con il nulla. Viceversa, il vuoto era configurato quale uno spazio o luogo infinito, seppur privo di materia e di qualità (68 A 40 DK = [27] ATOM. P7, P18, D81, D92; 68 A 56 DK ≠ LM), che rese possibile una scienza della natura in quanto scienza del mutamento². Anche con conseguenze di ordine morale: già in Democrito occorre decifrare le trame della realtà per attingere una vita felice³.

L'aspetto etico diverrà centrale, come noto, nella ripresa dell'atomismo operata da Epicuro. Nella sua visione ontologica la realtà si configurava come composta da atomi infiniti muovendosi in un vuoto altrettanto infinito e di natura intangibile, ma segnata da alcune differenze con l'atomismo precedente, la più importante delle quali era la teoria dei *minimi* (*Epistola I, a Erodoto*, DL X, 57-59), parti costitutive degli atomi stessi, che, dotandoli di una gravità, ne spiegavano la caduta verticale infinita⁴. Accanto al movimento di caduta, Epicuro associava quello per declinazione (*parégklisis*, poi *clinamen*), nonché un terzo tipo di moto, derivante dall'urto degli atomi tra loro, con modifica della loro traiettoria. Diventava così problematico il rapporto tra il ruolo del caso (*týche*) e la possibilità di concepire comunque la realtà naturale secondo un ordine e una regolarità di leggi. L'aspetto da sottolineare è il ruolo avuto dal vuoto: la variazione dal movimento atomico all'interno dei composti era pensato come continuo per il perdurare tra gli atomi, nei composti medesimi, degli spazi vuoti. La natura si presentava, nella sua stabilità, come caratterizzata da una vibrazione atomica di fondo capace di produrre variazioni all'ordine cosmico e, quindi, fenomeni autodeterminati (fr. 282 Us.; 284 Us.; *Epistola I, a Erodoto*, DL X, 46-47)⁵. Il mondo di Epicuro non era di conseguenza

² Su Democrito come il primo vero e proprio epistemologo dell'occidente, cfr. F. Romano, *Esperienza*, pp. 199-216.

³ Attorno a quest'ultimo aspetto B. Freter, *Democritus*, pp. 67-84.

⁴ Una puntuale ricostruzione della teoria dei *minimi* in F. Verde, *Elachista*.

⁵ Su questi aspetti J. Moreau, *Le mécanisme*, pp. 467-486. Un parallelismo con gli esiti della fisica quantistica è stato suggerito da G. Chinnici, *Il sogno*, p. 167.

già-da-sempre dotato di senso, benché dotato di potenziale ordine, ma doveva esserlo dall'azione costante della razionalità. Il concetto di *prolessi* e la teoria delle *spiegazioni multiple* sottolineavano l'operatività gnoseologica incessante del soggetto umano nel costante confronto con le nuove sensazioni che giungevano allo stesso e nel suddetto quadro deterministico, ma caratterizzato da potenziale instabilità. Interpretazioni differenti erano sempre pensabili sulla scorta di nuovi dati forniti dall'esperienza, ma anche in relazione agli effetti delle stesse conoscenze (fr. 247 Us. = 151 Arr²; 250 Us. = 152 Arr.²; *Epistola I, a Erodoto*, DL X, 75-76), secondo il fine ultimo della dottrina, ovvero la liberazione dal dolore, che doveva comprovare la correttezza dell'interpretazione stessa⁶. Come ebbe a scrivere Jean-Paul Sartre, Epicuro «riconosce che molte spiegazioni diverse potrebbero spiegare altrettanto esattamente i fenomeni; però egli sfida a trovarne un'altra che liberi più completamente gli uomini dai loro timori»⁷.

La pensabilità della presenza del vuoto nella realtà, così legata all'atomismo, si eclissò con la marginalizzazione del pensiero epicureo, in particolare all'avvento del cristianesimo e, salvo eccezioni, durante tutto il medioevo. Il trionfo del concetto di *horror vacui* impediva la pensabilità del vuoto. Solamente il dibattito suscitato dagli esperimenti di Torricelli e le correlate teorie di Gassendi e Pascal consentiranno la ripresa di tale concetto, con una sua prima significativa riconfigurazione semantica.

Il recupero operato da Gassendi dell'atomismo greco (con valore pragmatico, per la sua epistemologia), accanto alla ripetizione degli esperimenti di Torricelli da parte di Pascal, contribuirono infatti a fornire agli scienziati del tempo le basi ontologiche mediante le quali condurre la battaglia contro i "plenisti" e contro il concetto di *horror vacui*, che imperava sulla scorta di quel fraintendimento di fondo al quale si è fatto già più volte riferimento: «En proclamant l'existence du vide, c'est-à-dire la réalité de quelque chose qui n'était 'ni substance, ni attribut', Gassendi ouvre une brèche dans le système catégoriel traditionnel; une brèche dans laquelle ce système finira par s'engloutir»⁸. Grazie a Torricelli, Gassendi e Pascal, il vuoto potrà ritenersi un aspetto costitutivo della ontologia naturale e non più una assoluta impossibilità di natura: il concetto di vuoto acquisirà piena dignità nell'ambito della scienza moderna,

⁶ Ha sottolineato la finalità ultima della fisica epicurea P. R. Koch, *Φυσιολογία*, pp. 195-213

⁷ J.-P. Sartre, *Materialismo*, p. 97.

⁸ A. Koyré, *Gassendi*, p. 332. Un contributo centrale per la ricostruzione di questo passaggio è, senz'altro, il lavoro di S. Mazauric, *Gassendi*.

superandone anzitutto l'errata identificazione plenista con il nulla, con il non-essere. Il vuoto venne riconfermato, infatti, nella concezione di spazio privo di materia; lo spazio vuoto venne concettualizzato, in particolare da Pascal, come dotato di una ontologia intermedia tra la materia e il nulla. Lo spazio vuoto, infatti, poteva ricevere un corpo al proprio interno che ne penetrava le dimensioni; il vuoto non era più qualcosa di impossibile in natura, la quale non provava alcun orrore per esso, accettandone pienamente l'esistenza:

La differenza essenziale che si trova tra lo spazio vuoto e il corpo [...] è che l'uno è immobile, l'altro mobile; l'uno può ricevere al proprio interno un corpo che ne penetra le dimensioni, l'altro invece non lo può [...]. Da cui si può vedere che passa altrettanta differenza tra il niente e lo spazio vuoto quanta tra lo spazio vuoto e il corpo materiale; e quindi lo spazio vuoto sta in mezzo tra la materia e il nulla. Perciò la massima di Aristotele di cui voi parlate, che i non-esseri non sono affatto differenti, si intende per il vero e proprio nulla, non per lo spazio vuoto.⁹

A partire da questo momento il *vuoto* entrò nell'orizzonte moderno di pensabilità del reale, sebbene la sua definitiva accettazione in campo fisico dovrà attendere qualche secolo, e una ulteriore e ultima riconfigurazione semantica, operata in particolare dalla teoria della relatività e, soprattutto, dalla fisica quantistica.

Solamente a partire dall'esperimento di Michelson e Morley e dalla teoria della relatività di Einstein, il concetto di vuoto riuscirà a scalzare quello di *etere*, ancora legato a una concezione plenista della realtà. L'etere era inteso come una sostanza, solidale con lo spazio assoluto (privo così di vuoto), che per la sua natura meccanica rappresentava un mezzo sia per la trasmissione delle onde che per spiegare ogni interazione tra corpi non in contatto¹⁰. Superato il concetto di etere, quelle che erano interpretate come sue oscillazioni, vennero intese come configurazioni diverse del campo elettromagnetico¹¹.

Ogni regione dello spazio, in altri termini, diveniva descrivibile come un campo elettromagnetico dotato di una sua intensità, nonché caratterizzato da fluttuazioni spontanee ed aleatorie in qualche suo punto. In termini ancor più generali: «Il concetto di campo è quello di assegnare a ogni punto dello spazio [...] una grandezza fisica che sarà legata agli effetti che potremo misurare su un qualunque corpo posizionato in quel punto. E questi effetti saranno, in prima approssimazione, quelli di una forza»¹². Anche il vuoto risulterebbe

⁹ B. Pascal, *Risposta*, p. 129.

¹⁰ Una ricostruzione delle teorie dell'etere in K. F. Schaffner, *Nineteenth-Century*.

¹¹ J. O. Weatherall, *La fisica*, p. 62

¹² C. Cosmelli, *Fisica*, p. 162.

così risemantizzato nel suo essere ipotizzabile come una regione dello spazio-tempo in cui l'intensità media di campo è pari a zero, sebbene ciò non significhi che non ci sia campo elettromagnetico: è uno stato fisico che, se misurato, fornisce singoli valori fluttuanti – positivi o negativi – diversi da zero, ma che, tuttavia, si distribuiscono su una curva statistica a valore medio pari a zero. Pertanto, se il campo elettromagnetico, interagendo fisicamente con la materia, è parte integrante del mondo fisico, con una sua rilevanza ontologica¹³, anche il vuoto risulterebbe così risemantizzato come quella regione del continuum spazio-tempo dotata di una intensità media di campo pari a zero, che ne indica non la sua non esistenza in senso assoluto, bensì ne descrive una delle possibili configurazioni.

Il vuoto *quantistico* risulta così essere una delle configurazioni del campo elettromagnetico: lo stato di energia più basso possibile del sistema considerato¹⁴. Ciò significa che il vuoto è anche gravido di materia e antimateria: dalle fluttuazioni quantistiche dei singoli punti possono sorgere spontaneamente coppie di particelle e antiparticelle. Lo stato di vuoto diventa, in conclusione, concepibile come un altro stato della materia: «Lo spazio vuoto non è semplicemente un palcoscenico su cui va in scena la fisica della materia, ma un'entità dotata di una struttura propria interessante e complessa quanto la struttura della materia stessa»¹⁵.

Bibliografia

- G. Chinnici, *Il sogno di Democrito. L'atomo dall'antichità alla meccanica quantistica*, Milano, 2020.
- C. Cosmelli, *Fisica per filosofi*, Roma, 2021.
- S. A. Dagradi, *Nel vuoto. Tra filosofia e senso dell'esistenza umana*, Milano-Udine, 2023.
- P.A.M. Dirac, *The Quantum Theory of the Electron*, in «Proceedings of the Royal Society of London A», CXVII, 778, 1928, pp. 610-624.
- B. Freter, *Democritus on Being and Ought: Some remarks on the existential side of the early Greek Atomism*, in «Akropolis», 2, 2018, pp. 67-84.

¹³ Sintetizza G. Chinnici: «il campo elettromagnetico [...] ha rilevanza ontologica: esiste, al pari della materia, ed è esso stesso il mezzo che supporta le onde e che anzi si identifica con esse. [...] il campo elettromagnetico interagisce fisicamente con la materia ed è pertanto parte integrante del mondo fisico» (G. Chinnici, *Il sogno*, p. 69).

¹⁴ Per la fisica quantica il vuoto è semplicemente definito come lo stato quantico che realizza la quantità di energia più bassa possibile, configurabile, secondo le indicazioni di Dirac, come uno spazio inosservabile riempito di energia di elettroni di energia negativa. Cfr. P. A. M. Dirac, *The Quantum*.

¹⁵ J.O. Weatherall, *La fisica*, p. 15.

- P. R. Koch, Φυσιολογία. *Discurir sur la nature, ou la voix de choses mêmes selon Épicure*, in «Revue de métaphysique et de morale», 103.3, 2019, pp. 195-213.
- A. Koyré, *Gassendi et la science de son temps* (1957), in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973, pp. 320-333.
- S. Mazauric, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, 1998.
- J. Moreau, *Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature*, in «Les Études philosophique», 30.4, 1975, pp. 467-486.
- B. Pascal, *Risposta di Biagio Pascal all'ottimo Padre Noël, della Compagnia di Gesù* (1647), in Id., *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Bari, 1959, pp. 119-131.
- F. Romano, *Esperienza e ragione in Democrito. L'atomismo antico e la fondazione dell'epistemologia*, in «Siculorum Gymnasium», 32, 1979, pp. 199-216.
- F. Verde, *Elachista: La dottrina dei Minimi nell'epicureismo*, Leuven, 2013.
- J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione* (1946), a cura di F. Fergnani – P. A. Rovatti, Milano, 1977.
- K. F. Schaffner, *Nineteenth-Century Aether Theories*, Oxford, 1972.
- J. O. Weatherall, *La fisica del nulla. La strana storia dello spazio vuoto* (2016), Torino, 2017.

Persona e dignità dell'uomo

di Antonio Calicchio

Il termine “persona” rappresenta un nodo semantico cruciale nella cultura occidentale e, mediante questa, nella civilizzazione del mondo. Ed infatti, esso raccoglie non solamente l'individuo concreto e particolare, nei ruoli dei rapporti intersubiettivi, ma anche l'essenza della dignità, nonché il corredo delle vocazioni e istanze dell'essere umano. L'oscillazione fra il singolo e la specie congiunge e mescola natura e storia, fatti e valori; “persona umana” è, al contempo, l'umanità immanente in ciascuno e la figura individuata in una formazione sociale. Non a caso, i maggiori impieghi linguistici di “persona” si sono avuti nell'ambito giuridico e teologico, ossia nel sapere che ordina la vita collettiva degli uomini e in quello che tende a pensare, in termini accessibili all'uomo, la vita divina.

“Persona” appare nella lingua latina, per effetto di influenze onomastiche e culturali etrusche (*phersu*) o peligne e ha, come vocabolo omologo, in greco, *prosopon*, presente, in Omero, col significato di volto, e definito, da Aristotele, come “la parte sotto la calotta cranica”¹. In latino, “persona” è un oggetto della cultura materiale, la maschera dell'attore in teatro, descritta da un contemporaneo di Cicerone, Gavio Basso, ricordato, nel sec. II d.C., da Gellio², che le assegna la funzione di amplificare la voce; donde la derivazione dal verbo *personare*, indicativo del rafforzamento del suono. Il teatro antico aveva necessità di ingrandire la figura dell'attore, incrementandone la statura coi coturni³ e, ancor più, l'udibilità, quindi, con la maschera, che, accrescendolo nell'intercapedine fra la pelle e la faccia artificiale, convoglia il suono della voce più chiaro e cantante verso il foro d'uscita. Ma, come la maschera espri-

¹ Arist. *de anim.* I, 8, 491b9.

² *Noctes Atticae* 7.

³ Cfr. Sen. *Ep.* 76, 31.

me la fisionomia del personaggio, non dell'attore, così il nome di quell'oggetto della tecnica teatrale evocò l'intuizione di una distinguibilità fra l'individuo umano empirico, che se ne copriva, e la parte dell'azione scenica del personaggio rappresentato.

“Persona” diviene, quindi, già nell'età ciceroniana, la parte, il compito, il ruolo sociale e, in Seneca, anche l'opinione che gli altri hanno di noi. Entrato nell'uso degli scrittori di etica e retorica, passò in quello dei giuristi; ma non col significato che comunemente le viene attribuito di “soggetto di diritto”. È nel sec. II d.C. che l'utilizzo di “persona” è attestato, nelle *Istituzioni* di Gaio, per la prima delle tre partizioni in cui si comprende il sistema dello *ius privatum* romano: *personae, res, actiones*. Tuttavia, né nella letteratura didattica, di cui Gaio è capostipite, né in quella casistica e problematica, “persona” indica il titolare di diritti soggettivi, nell'accezione del termine *Rechtssubjekt*, coniato entro le astrazioni concettuali della moderna filosofia del diritto europea. E il pensiero giuridico romano non avrebbe potuto raggiungere tale astrattezza, che riflette l'individualismo della società borghese europea, in quanto l'unico soggetto storicamente esistente, per il loro diritto, era il *pater familias*, essendo, la *societas* dell'epoca, un ordinamento non di individui, bensì di famiglie. Nondimeno, l'esigenza di costruire un sistema omnicomprensivo imponeva di unificare le condizioni degli uomini sulla base di una riflessione di ordine generale, esplicita in Ermogeniano, di età diocleziana, che cioè *hominum causa omne ius constitutum*⁴.

Ed è per questa ragione suprema del diritto – essere un ordine per la convivenza umana – che la filosofia giuridica costruisce un legame tra *homines* e *personae*, e nella sistematica, di età adrianea, pone il primato dello *ius quod ad personas pertinet*, come si esprime Gaio, o del *de personarum statu*, nella formula di Ermogeniano. Che persona non sia soggetto di diritto è provato dalla sua estensione di categoria sino a includere anche lo schiavo, che è non soltanto non soggetto di diritto, ma al limite stesso della nozione di *homo*, piuttosto *res* giuridicamente che non *homo*. Ed infatti, l'equazione di Seneca “sono schiavi, dunque uomini”⁵ è la sfida dell'ugualitarismo stoico alle tavole sociali e giuridiche della disuguaglianza, che relega lo schiavo fra gli oggetti del patrimonio. Per questo, non è esauribile il ricorso alla parola “persona” nel solo rapporto *homo-servus*; “persona” vale, invece, a significare qualsiasi

⁴ Digesto 1.5.2.

⁵ Sen. *Ep.* 47.

condizione: liberi e servi, cittadini e stranieri, padri e figli, marito e moglie, figli emancipati e adottati, servi manomessi, tutori e pupilli, patroni e liberti. Vale, ancora, la metafora della maschera teatrale: “persona” è la relazione interpersonale regolata dal diritto, non l'uomo empirico isolato nella sua identità biologica ed onomastica; è, quindi, il “volto” sociale dell'uomo, che il diritto classifica nelle sue categorie e disciplina con le sue norme.

Se si prescinde dall'itinerario che il termine “persona” segue nella teologia, soprattutto nelle controversie trinitarie, e dagli esiti definitivi della filosofia cristiana fra Boezio e Tommaso d'Aquino (rispettivamente: “persona è la sostanza individuale della natura razionale”⁶ e “ogni individuo della natura razionale si dice persona”⁷), che avviano una concezione vulgata, quasi un luogo comune della rappresentazione della persona come sinonimo di individuo umano, ricorrente in tutte le lingue europee, l'unica descrizione significativa della persona, nel campo filosofico-giuridico, sarà quella di Rosmini: “La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente”.⁸ Cosa postula il predicato diritto umano rispetto al soggetto persona dell'uomo? Lo svincolamento definitivo dall'originaria metafora teatrale della maschera. “Persona” non è qualcosa che si aggiunge o si sovrappone all'individuo e neppure è il nudo individuo, ma è il diritto umano sussistente. L'Europa borghese aveva cercato l'individuo oltre le figure relazionali del diritto romano e quelle gerarchiche del feudalesimo; aveva proclamato la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, del 1789. Sul versante della filosofia politica aveva distinto, in Germania, il suddito dal cittadino e questo, a sua volta, suddiviso in cittadino dello Stato e dell'impero.

Ma come la filosofia giuridica aveva costruito il *Rechtssubjekt*, astratto titolare del diritto soggettivo, così l'idealtipo della persona diveniva il *Privatmann*, il neutrale uomo privato. E quale soggetto di diritto, l'uomo privato si vedeva protagonista di ogni rapporto sociale ed economico ed investito della titolarità di un corrispondente diritto soggettivo. Siccome questa costruzione concettuale ed ordinamentale era stata esemplata sul diritto di proprietà, allora ogni tutela della persona soggetto di diritto – in senso non transitivo, ma riflessivo – nella tradizione gius-filosofica si riconduce alle proprietà della personalità umana, all'integrità del proprio corpo, al nome, all'onore, all'im-

⁶ Boeth. *De duabus naturis et una persona Christi*, c.3 in *Migne PL* 64 col. 1345.

⁷ Tomm. *Summ. Theol.* I q. 29, a. 3, ad 2.

⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, p. 191.

magine. E di persona umana, quale diritto umano sussistente, si può intravedere una, nuova e più compiuta, forma muovendo dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, del 1948. Ancor più rilevante è l'art. 1, n. 1, della Legge Fondamentale della Repubblica Federale Tedesca, del 1949: "La dignità dell'uomo è intangibile. È dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla". La persona umana è, adesso, identificata nella dignità dell'uomo, ovvero sia nella sua qualità universale ed indefettibile, dichiarata intangibile. Si è lontani dalla tradizione liberale dei diritti della personalità, alla cui tutela provvede l'interessato. Qui, ogni potere pubblico è chiamato all'obbligo di rispettare e proteggere la dignità umana. Qui, si può verificare la definizione rosminiana che "persona dell'uomo è il diritto umano sussistente". Ed invero, la dignità è il prototipo e la fonte di tutti i diritti fondamentali, nella qualificazione tedesca, inviolabili nell'aggettivazione presente nella Costituzione italiana, in cui i diritti inviolabili dell'uomo sono riconosciuti e garantiti tanto al singolo, quanto alle formazioni sociali, ove si svolge la sua "personalità" (art. 2). Il "pieno sviluppo della persona umana" è richiamato nell'art. 3, co. 2, come obiettivo da raggiungere, col rimuovere, la Repubblica, gli ostacoli socio-economici, che lo impediscono, limitando, di fatto, la libertà e l'uguaglianza dei cittadini. Il "rispetto della persona umana" è sancito nell'art. 32, co. 2. Esistenza libera e dignitosa, per sé e per la propria famiglia, deve assicurare la retribuzione del lavoratore (art. 36, co. 1). L'iniziativa economica privata "non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana" (art. 41, co. 2). La filosofia personalista, italiana e tedesca, ha abbandonato, al passato della civiltà liberale, l'idealtipo della persona come uomo privato la cui libertà si materializza nella proprietà. Non vale più la cultura dell'aver e della separazione fra privato e pubblico, secondo il giudizio, di Portalis, al *Code Napoléon*, del 1804, che realizzava l'*actio regundorum*, chiesta dalla moderna società borghese: "al sovrano l'Impero, al privato la proprietà".

Il pensiero politico e giuridico contemporaneo vive, per contro, la cultura dell'essere: la persona è dignità, lo sviluppo della persona come dignità dell'universale figura dell'uomo non è possibile che nella solidarietà politica, economica e sociale. Dignità che, dal latino, "*dignitas*", cioè merito, in connessione, quindi, con "*munus*", cioè compito, nell'accezione di "dovere umano",⁹ oggi,

⁹ Cic. *Inv.* 55, 166, che definisce la dignità come "una autorità che merita onore e che è degna di rispetto, di prestigio e di riguardo".

invece, è sollevata – come detto – a “diritto umano”, naturale ed imprescrittibile, che rende la persona unica e irripetibile.¹⁰ Però, attualmente, intorno alla persona umana si svolge una pressione sociale caratterizzata da due tecnologie post-moderne: quella informatica e quella delle comunicazioni sociali. Per questo, l'esigenza di libertà personale deve essere centrale nell'organizzazione sociale o statale, attraverso un *habeas corpus* che impedisca la riduzione di un *homo vivens* ad un montaggio di diverse pluralità di informazioni. Ulteriore aspetto è quello del condizionamento dei mass media rispetto al libero sviluppo della persona umana. Per Costituzione, “la Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica” (art. 9, co. 1). La cultura è finalizzata a rimuovere gli ostacoli alla libertà e all'uguaglianza dei cittadini, di cui all'art. 3, co. 2. E la democrazia, quale regime di libertà, postula una partecipazione, informata e critica, dei cittadini alla vita pubblica. La cultura è prodotto e fattore di libertà. Come si concilia la tecnica del medium radiotelevisivo, ma anche quella delle catene di organi di stampa e di internet, che hanno un effetto di massificazione delle informazioni, con la libertà della cultura e della promozione della persona? Non soltanto lo Stato, ma anche i privati sono obbligati a rispettare la crescita, critica e libera, della persona, astenendosi da indottrinamenti e mistificazioni propagandistiche; e per il raggiungimento di siffatto scopo, la norma organizzativa è quella del pluralismo delle imprese di mass media e degli orientamenti di opinioni. Certo è che i mass-media conducono un gioco contro quello spazio costitutivo della persona umana, che è la privatezza. E se la persona si riversasse tutta nell'immagine pubblica, esterna, nelle sue maschere sociali, allora si nullificherebbe. In termini etici, si può discutere sul come informare e su cosa chiedere di sapere. E in termini giuridici? Occorre muovere dai valori del costituzionalismo contemporaneo. Ed è indubbio che il massimo dei valori supremi sia la dignità umana. Se si considerano la definizione rosminiana secondo cui “persona umana è il diritto umano sussistente”, e la proclamazione per cui la dignità umana è intangibile, allora si ricava che “la persona umana è il diritto alla intangibilità della sua dignità”. Le libertà fondamentali sono sorte, nella civiltà liberale, come libertà dal e contro il potere, il quale allora non era che quello pubblico. Oggi, accanto e, talvolta, contro i poteri pubblici esistono anche forti poteri privati. Quello dei mass media, è tra questi.

¹⁰ M. Trimarchi, *Il cervello e l'integrazione delle scienze*, secondo cui la dignità è il valore stesso della vita, è la ragione prima dell'esistenza della umanità, che orienta verso la coscienza del proprio essere e divenire

Se il costituzionalismo contemporaneo sceglie la dignità personale come *caput et fundamentum* dell'ordine civile, allora essa va difesa anche contro ogni altra libertà e potere privato; se il costituzionalismo contemporaneo affida la salvaguardia e la garanzia dell'intangibile dignità al potere pubblico, allora è questo che deve regolare la finalizzazione di ogni altra libertà e l'attività di ogni altro potere a non ledere la dignità della persona. Persona che, quindi, nella sua struttura soggettiva, è da tutelarsi contro la pressione sociale dei *data* e dei *media*. È il suo volto interiore, la sua libertà di dosare la manifestazione sociale e la eclissi nello spazio privato, che sono state, finora, in gioco. Ma quando è la realtà biologica dell'uomo ad essere osservata, investigata, curata, modificata, o, perfino, immessa o trattenuta in vita, quel soggetto, che è "persona" per antonomasia, inclina a divenire oggetto naturale. È registrabile una incertezza della dottrina giuridica, politica e filosofica nell'intervenire con univoche risposte, nel contesto biomedico e bioetico. Tuttavia, ogni opzione trova radicamento nella morale laica (razionale, naturale) o in quella religiosa che assumono diverse concezioni della persona, fra libertà e responsabilità, fra natura normante e natura manipolabile. Ma se la persona si identifica, *par définition*, col diritto all'intangibile dignità umana, allora essa riunisce in sé non solo la libertà a tenersi in penombra nei confronti dell'illuminazione sociale, ma anche il dovere della comunità e del potere pubblico di osservare la persona e di trarne informazioni indispensabili all'organizzazione della convivenza, finalizzata, però, al rispetto della sua sfera privata. E in questa definitoria nozione costituzionalistica si può ravvisare la composizione del rapporto persona-società, al di là di qualunque antinomia concettuale o reale.

Bibliografia

- A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Roma, 2016.
M. Trimarchi, *Il cervello e l'integrazione delle scienze*, Roma, 2002.

Anima. Il mito del carro nella *Katha Upaniṣad* e nel *Fedro* di Platone

di Marco Orsetti

La questione relativa alla reciproca influenza tra la filosofia greca e la filosofia indiana vanta ormai una lunga storia e molteplici ipotesi esplicative, anche se gli studiosi sono ben lungi dall'aver raggiunto un accordo sostanziale.

La presenza di significativi punti di convergenza tra le due tradizioni, che peraltro si sono sviluppate in modo autonomo, ha fatto scaturire ovviamente la tesi che almeno alcuni aspetti della più antica tradizione vedica ed upaniṣadica indiana possano aver esercitato una certa influenza su alcuni miti ed alcune idee della speculazione filosofica greca.

Si può dire che già con la prima importante traduzione dei testi filosofici indiani in latino, ad opera del filologo Anquetil Duperron (1802-1803)¹, il quale però traduceva da una versione in lingua persiana, e si rivolgeva essenzialmente ad un pubblico accademico, l'idea di una comunanza di motivi speculativi emerge con chiarezza. Essa si rafforza poi con le successive traduzioni e con la mediazione culturale operata da studiosi inglesi e tedeschi, fino all'ipotesi di una comune origine delle due lingue dall'antico indoeuropeo.

Un contributo in questa direzione viene offerto da Schopenhauer, il quale per primo inserisce esplicitamente all'interno della sua dottrina filosofica elementi della tradizione vedica ed upaniṣadica, esaltando "l'antichissima saggezza indiana" ed affermando che «l'influsso della letteratura sanscrita non sarà meno profondo che il rinascimento della cultura greca nel secolo XV»², rendendo in tal modo di pubblico dominio per il lettore colto gli elementi essenziali della tradizione dell'India antica. Un po' alla volta miti ed immagini quali il "velo di Maya", il nirvana, oppure dottrine come le quattro nobili verità del buddhismo (l'universalità della sofferenza nella condizione samsarica,

¹ A. H. Anquetil-Duperron, *Oupnekhat* (1802-1803).

² A. Schopenhauer, *Il mondo*, p. 7.

la sua causa nella brama, la liberazione da essa nella negazione radicale dell'attaccamento e nella realizzazione dell'incondizionato), cominciano a diffondersi e a gettare i semi di una lettura meno distratta ed afflitta da pregiudizi di stampo colonialista dei tesori della tradizione dell'India. Ed insieme ad i testi, anche se molto più tardi (nel secondo Novecento in modo più consapevole), iniziano a diffondersi pratiche che non trovano l'equivalente nella tradizione europea moderna (quelle meditative, come lo yoga), così fortemente concentrata sullo sviluppo della ragione, della logica e della scienza.

Al tempo stesso alcuni studiosi indiani cominciano a leggere in modo nuovo i classici del pensiero europeo, cercando in essi motivi di contatto e differenze (si veda ad esempio Coomaraswamy).

In questo breve contributo però non ci proponiamo di aggiungere elementi utili a dirimere la questione di quanto della tradizione indiana possa essere filtrato e possa aver vivificato quella greca, o magari viceversa (ad esempio, dopo le conquiste di Alessandro Magno).

Desideriamo piuttosto percorrere una strada diversa: scegliendo in particolare un mito, che si trova attestato con chiare valenze filosofiche in entrambe le tradizioni, ed i testi dove esso compare, ci proponiamo di praticare una sorta di esercizio di filosofia comparata (un po' come accade in altro ambito con la letteratura comparata), con l'intento di evidenziare, proprio attraverso questa analisi, le affinità e le divergenze tra le due tradizioni del pensiero, ed in particolare la loro diversa concezione dell'anima umana.

Abbiamo quindi scelto l'autore greco che ha fatto più volte uso della forma mitica per trasmettere insegnamenti filosofici considerati altrimenti troppo complessi per un pubblico non adeguatamente formato alle sottigliezze del linguaggio e delle astrazioni della dialettica, ossia Platone. Secondo alcuni autori, tra cui ad esempio L. M. Napolitano oppure M. Vegetti anzi, i miti platonici non sono solo espedienti didattici, ma «[...] l'espressione più profonda, e a volte ancora più autentica, di un Platone profeta di verità iniziatiche, al di là dello sterile razionalismo di stile sofistico»³.

Di questo autore scegliamo il mito dell'anima come biga alata, che si trova nel *Fedro*.

Dalla parte della tradizione indiana, scegliamo invece il testo nel quale è riportato lo stesso mito del carro, ossia la *Katha Upaniṣad*, una delle *Upaniṣad* antiche ed anche una delle più lette ed amate.

³ M. Vegetti, *Prefazione*, p. 8.

Osserviamo qui per inciso che nel testo sanscrito si trova anche una versione del mito dell'albero rovesciato, con le radici nel cielo e le fronde sulla terra, immagine che troviamo anche in Platone (*Timeo*), a conferma di quanti elementi comuni sono presenti tra le due tradizioni.

Riportiamo qui di seguito la traduzione del mito upaniṣadico a cura di P. Filippini-Ronconi, nella revisione operata da A.S. Comba:

Riconosci l'*ātman* come il padrone del carro, il corpo come il carro, la *buddhi* [psiche] come l'auriga, il *manas* [mente] come le redini.

I saggi denominano i sensi cavalli, gli oggetti dei sensi corsie, e l'*ātman* unito ai sensi e al *manas* il fruitore [*bhoktr*].

Colui il quale è privo di discriminazione, perché non ha la mente raccolta, di costui i sensi sono indisciplinati, come per un auriga cattivi cavalli.

Colui il quale, invece, ha discernimento, perché la sua mente è raccolta, di costui i sensi sono come cavalli docili per un auriga.

Colui il quale è privo di discriminazione ha la mente non raccolta ed è sempre impuro: costui non raggiunge quella sede <di Visnu> ma scende nel mondo del samsara [ciclo delle nascite e delle morti].

Colui il quale, invece, è dotato di discriminazione, ha la mente concentrata [*samanaska*] ed è sempre puro, costui consegue quella sede, dalla quale non si trona mai più per nascere <sulla terra>.

L'uomo che ha la discriminazione come auriga e il *manas* come redini raggiunge la meta del viaggio, che è la sublime sede di Visnu. [...]

Essendosi concentrato su ciò che è di là dall'udito, di là dal tatto, di là dalla vista, di là dal gusto e dall'olfatto, che è indefettibile ed eterno, senza principio e senza fine, più grande del grande, duraturo, l'uomo si salva dalle fauci della morte.⁴

Come si vede, molteplici sono le assonanze con il testo platonico: entrambi le versioni introducono il mito per parlare dell'anima e del destino dell'uomo, sospeso tra il mondo fenomenico e corruttibile da una parte, ed una dimensione pura ed eterna dall'altra; indicano la funzione essenziale della conoscenza (il "discernimento", la "discriminazione") nel decidere le sorti dell'individuo; presentano la dicotomia tra cavalli docili e cavalli ribelli.

Sicuramente il testo platonico riflette anche la conoscenza che l'autore ha del poema di Parmenide, nel cui proemio troviamo di nuovo un carro che trasporta il filosofo alla presenza della dea che gli rivelerà la via dell'essere e le opinioni dei mortali. In questo testo però il carro figura solo come mezzo di trasporto, e non come metafora dell'anima e delle sue parti.

Risulta quindi evidente che i primi europei che si sono trovati a leggere in sanscrito o in una traduzione questo testo non hanno potuto fare a meno di

⁴ P. Filippini-Ronconi, *Upaniṣad*, pp. 337-338.

pensare alle pagine del *Fedro* platonico, anche perché, pochi versi più avanti, trovavano una versione del mito dell'albero rovesciato, che già conoscevano da Platone, in questa forma:

Questo *asvattha* sempiterno, in alto erge le radici e in basso volge i rami: esso è lo *sukra*, esso è il *brahman*, esso invero è denominato ambrosia: in lui sono fondati tutti i mondi; nulla lo trascende. Esso è, invero, Desso⁵.

Anche se qui si parla dello Spirito Universale piuttosto che dell'anima individuale, le somiglianze ancora una volta sono troppo forti per non pensare che Platone, per una via che noi attualmente possiamo solo congetturare, possa essere venuto a conoscenza, magari in modo indiretto, del testo upaniṣadico.

Ma più indicative delle affinità, che potrebbero in fondo anche discendere da una comune fonte indoeuropea che si sia conservata in forma orale in entrambe le tradizioni filosofiche, sono le differenze, che testimoniano di un approccio diverso alle grandi domande del pensiero. Su queste importanti divergenze conviene dunque concentrare la nostra attenzione, affinché quell'esercizio di filosofia comparata, di cui parlavamo poc'anzi, possa essere fruttuoso.

Riassumerei queste differenze in due punti:

- 1) al fine di ottenere l'estinzione delle rinascite nel mondo samsarico e di raggiungere la "sublime sede di Visnu" (che magari possiamo immaginare platonicamente come la "pianura della verità" del mondo delle idee, anch'esse immutabili, eterne, senza principio e senza fine), non basta la discriminazione, ossia la conoscenza. Essa sarà condizione necessaria ma non sufficiente, quindi. Il testo ripete più volte che la mente dovrà essere "raccolta".

Questo raccogliersi della mente è il frutto di quella che nelle lingue occidentali viene chiamata meditazione di tranquillità (in sanscrito: *śamatha*): al fine di attingere a questa condizione di limpidezza ed apertura della mente, è indispensabile intraprendere una pratica formale, che in genere consiste in sedute di consapevolezza del respiro, al fine di rallentare il flusso incessante delle sensazioni, delle emozioni e dei pensieri che affiorano dalla mente subconscia distraendo continuamente l'attenzione del praticante. Chi opera questo raccoglimento potrà raggiungere quella condizione (*samādhi*) di osservatore o testimone dei processi fisici e psichici, libero dall'attaccamento, ed una mente limpida e pura, la quale sola è considerata capace di cogliere la visione profonda della realtà (*vipaśyanā*).

⁵ Ivi, p. 356.

Nella tradizione indiana, sia induista che buddhista, questo è ritenuto un requisito essenziale, una vera e propria *conditio sine qua non*. Una mente che si lascia continuamente distrarre dai sensi e dalle rappresentazioni che continuamente emergono dal suo inconscio fondo magmatico, sarà sempre preda del Dio della Morte, stretta tra le sue fauci.

Nella tradizione greca, per contro, l'attenzione è fortemente concentrata sul *logos*, l'auriga del carro platonico, il quale, in virtù del suo naturale potere, è impegnato a tenere a freno l'intemperanza dei corsieri (specie quelli di "cattiva razza"). La preparazione all'esercizio di questo potere, semmai, dovrà essere assicurata da un percorso di perfezione e purezza morale, da un'etica che possa liberare la mente dagli influssi oscuri delle pulsioni negative.

Nella tradizione greca, e poi europea, dunque, i pilastri della filosofia sono due: teoria e prassi, conoscenza ed etica.

Nella tradizione indiana troviamo invece tre vie da percorrere al fine di superare l'oceano doloroso del samsara: etica, pratica meditativa, sapienza (sono i tre fondamenti del buddhismo: *sīla, samādhi, prajñā*).

- 2) È degna di nota anche la suddivisione della psiche che troviamo nella tradizione indiana: *ātman* (il padrone del carro: questo non ha equivalenti nella tradizione platonica), *buddhi* (l'auriga; nella tradizione platonica è l'anima razionale), il *manas* (le redini; anche questo non trova corrispondenza in Platone).

Questa suddivisione risponde nella tradizione upaniṣadica (ed anche buddhista) ad un approccio completamente diverso rispetto alle facoltà psichiche: la mente, infatti, è considerata un organo di senso, distinta dagli altri cinque rivolti verso stimoli esterni e fisici, ma comunque radicata nel corpo (nel buddhismo è ad esempio collegata al cuore). Come gli altri organi di senso, ha i suoi oggetti specifici (nel buddhismo: i *dharma*, concetti e idee). Essa corrisponde al livello della ragione discorsiva, che opera attraverso la logica, il linguaggio, i concetti, considerati tutti oggetti mentali.

Al di sopra di questo piano di mera concettualizzazione, dove prevalgono le etichette e gli schemi mentali, si apre un orizzonte considerato ben più vasto, profondo, sottratto al dominio dei termini e della logica, la coscienza aperta della *buddhi*, la pura consapevolezza. Ed infine, oltre lo spazio di questa coscienza ancora individuale, si apre l'immensa ed indicibile dimensione dell'*Ātman*, il vero nucleo fondante e l'oggetto di tutta la pratica e la ricerca, il punto dove l'individualità si dissolve armoniosamente nell'universalità del *Brahman*.

In questo modo (e forse questa è effettivamente la differenza sostanziale tra la filosofia greca e quella indiana, come sostiene ad esempio L. V. Arena) il sapiente non aspira né ad una contemplazione intellettuale né ad una descrizione del mondo, ma ad attingere un livello della coscienza nel quale tutte le divisioni e i dualismi sono ormai estinti.

Bibliografia

- A. H. Anquetil-Duperron, *Oupnekhat, sive Arcanum tegendum*, 2 voll. (1802-1803) [al momento è solo disponibile una versione in html dell'Università di Oslo: <<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=81>>].
- L. V. Arena, *La filosofia indiana*, Roma, 1995.
- A. K. Coomaraswamy, *Sapienza Orientale e Cultura Occidentale*, Milano, 1998.
- L. M. Napolitano, *Platone e le ragioni dell'immagine*, Milano, 2007.
- Platone, *Opere complete*, vol. III, Bari, 1984.
- A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, 1982.
- Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Torino, 2007.
- M. Vegetti, *Prefazione a I miti di Platone*, a cura di F. Ferrari, Milano, 2006.

Psyché: da “vero sé” a struttura del cosmo.
La nozione di anima da Socrate all’Accademia platonica antica

di Flavia Palmieri

La storia del termine ψυχή e dei diversi significati che gli vengono attribuiti è vasta e frastagliata, ma il concetto si è definito in particolare nella tradizione socratico-platonica, che notevolmente ha influenzato le filosofie successive, antiche e moderne. Il termine compare già nella tradizione omerica, che concepisce l’anima come soffio vitale, ombra dell’uomo, e intende la separazione dell’anima dal corpo come un suo impoverimento¹. La nozione acquista poi una sua autonomia e centralità nel pensiero religioso e morale a partire dai movimenti filosofico-religiosi del VI secolo, come l’orfismo e il pitagorismo, che all’opposto concepiscono la separazione dell’anima dal corpo come una liberazione positiva, perché il corpo è considerato una prigioniera, a cui l’anima immortale è legata durante i processi di metempsychosi², elementi che saranno in parte ripresi da Platone e dal “giovane” Aristotele³. La svolta decisiva all’interno di una concettualizzazione e maggiore centralità dell’anima nel pensiero filosofico si ha però con Socrate, dal quale l’anima viene individualizzata e moralizzata come “vero io”, di cui bisogna prendersi cura per raggiungere e garantire, a livello individuale e collettivo, felicità e giustizia⁴. La novità filosofica rilevante introdotta da Socrate, infatti, si identifica nello spostamento della considerazione dell’anima sul piano etico: la missione socratica consiste nel prendersi cura della propria anima (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς), il che significa attuare la sua virtù propria, il μέγιστον ἀγαθόν, che consiste nel διαλέγεσθαι fondato sull’ἔλεγχος e nell’ἔξετάζειν, nel dare e ricevere ragione secondo un

¹ Come specifica l’analisi approfondita di E. Rohde, *Psiche*, p. 376, le anime senza corpo vivevano una pallida vita di ombre, in una semi-incoscienza, e potevano desiderare di tornare alla pienezza, all’eternità e alla forza (come gli dei) solo se riunite al corpo.

² Si veda F. Casadesús Bordoy, *On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul*, in part. pp. 173-176.

³ Cfr. Plat. *Phaed.* 81a ss. e fr. 6, 10b Ross del *Protreptico* di Aristotele (cfr. E. Berti, *Protreptico*, comm. *ad loc.*).

⁴ Così M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, pp. 90-95.

dialogo brachilogico, volto alla ricerca del τί ἐστίν di qualcosa, legato all'intenzionalità semantica dell'interlocutore, per raggiungere una ὁμολογία, eventualmente provvisoria⁵. La massima "conosci te stesso" si declina dunque come conoscere il sommo bene, e solo questa ricerca rende la vita degna di essere vissuta (Plat. *Apol.* 38a). In questo sembra risiedere l'essenza dell'etica socratica, prima affermazione dei diritti della coscienza morale dell'individuo, senza, però, che ciò dipenda da una struttura ontologica dell'anima o dalla definizione della sua costituzione⁶. Che l'importanza dell'anima non sia definita sulla base di una organizzazione metafisica dogmatica, si evince in particolare dal fatto che Socrate non definisca cosa sia la morte o cosa ci sia dopo, per questo la sua condanna a morte potrebbe essere anche un bene: o la morte è un sogno senza sogni, oppure è il passaggio a un'altra vita, dove Socrate può continuare a esercitare la sua missione, sottoporre a esame anche quelli che sono stati i più ammirevoli tra gli uomini (*Apol.* 40c5-41c5). Socrate non domanda ulteriormente, ma ammette tutte e due le possibilità. Con Socrate, dunque, nonostante l'assenza di una definizione precipua della costituzione e del ruolo ontologico e cosmologico dell'anima, essa assume un valore etico-politico fondamentale, che verrà conservato, anche se in modo innovativo, da Platone.

Platone è il pensatore che piantò nel cuore della filosofia il concetto teologico dell'immortalità dell'anima (Rohde, *Psiche*, p. 477). Con lui l'anima assume una struttura ontologica ben definita e articolata, un ruolo e una connotazione nell'universo, tanto che arriva a definire nei particolari sia l'anima individuale quanto l'anima del mondo⁷. Piuttosto che considerare Platone un filosofo interessato solo alla speculazione teoretico-metafisica, però, occorre tenere presente che la struttura dell'anima cosmica e di quella individuale, legata al

⁵ Per questa interpretazione del Socrate platonico, cfr. G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, in part. pp. 121-127, 274-280.

⁶ Cfr. J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, e F. Sarri, *Socrate*, sull'idea che Socrate identificasse la conoscenza di sé con la cura dell'anima, introducendo nella cultura occidentale la dimensione etico-personalistica dell'anima, il che lo renderebbe il "fondatore della filosofia". M. Montuori, *Socrate*, in part. pp. 85-106, invece, pone l'accento sul carico *politico* eversivo dell'esortazione socratica alla cura della propria anima e della professione d'ignoranza, che derivano dal dialogo socratico con la criticata democrazia ateniese.

⁷ La struttura dell'anima individuale e cosmica, però, non risulta definitiva e senza contraddizioni nei dialoghi platonici: si pensi per es. che nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nel *Timeo* l'anima individuale è considerata composta di parti, mentre nel *Fedone* è considerata una sostanza semplice, oppure che nel *Fedone* è definita ingenerata, mentre nel *Timeo* è generata dal demiurgo, sia quella individuale che quella cosmica. Ciò, ad ogni modo, si potrebbe spiegare sulla base dell'autonomia di ogni dialogo funzionale al raggiungimento di fini precipi, secondo uno sviluppo interno della dottrina sulla medesima traccia (si veda Trabattoni, *La dottrina platonica dell'anima*). Gli studi sulla psicologia platonica sono vastissimi, ma entro i limiti del presente lavoro si rimanda alla prospettiva portata avanti da F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*.

mondo ideale e a quello sensibile con un sistema complesso, serve verosimilmente per stabilire e legittimare il valore etico-politico dei comportamenti individuali, come si vede dai seguenti esempi. Per quanto concerne l'anima individuale, un esempio della struttura psicologica funzionale al suo valore etico-politico emerge in particolare nel IV libro della *Repubblica*, nell'analogia tra la tripartizione dell'anima e quella della città, per garantire il buon comportamento etico-politico dell'uomo-cittadino sulla base del comando della parte razionale (i filosofi nella città); ma anche nel *Fedone* (79d) viene discussa la costituzione ontologica dell'anima individuale (συγγενής alle idee), al fine di mostrare come la cura dell'anima sia una preparazione alla morte (81a), nel senso di un allontanamento dai legami con il corpo per seguire la parte razionale filosofica⁸. Se si pensa all'anima del mondo, invece, per quanto la funzione cosmologica e metafisica dell'anima cosmica sia rilevante nel pensiero dell'“ultimo Platone”, la sua definizione pare comunque subordinata e funzionale alla definizione dell'agire etico ed epistemologico dell'individuo: in particolare nel *Timeo* 90a ss. la parte razionale dell'anima individuale definita come un δαίμων deve uniformare la sua costituzione a quella dell'anima del tutto, ordinata e armonica, per essere felice e sapiente⁹. Il fine predominante della psicologia platonica appare, dunque, sempre etico-politico, che era ciò che aveva spinto Platone alla filosofia (*Ep. VII*, 325e-326b) e che si ritrova espressamente nei dialoghi, per poi abbracciare la necessità di ancorare questi valori etico-politici a un sistema metafisico che fungesse da principio regolativo dell'agire pratico. Di certo, però, è soprattutto il *Timeo* e la composizione dell'anima del mondo come struttura esplicativa dell'universo ad assumere un'importanza fondamentale per la speculazione successiva¹⁰, soprattutto nei due scolarchi che hanno retto l'Accademia subito dopo la morte del Maestro.

La trattazione della nozione di anima negli scolarchi successivi Platone, in particolare in Speusippo e Senocrate, è stata poco analizzata dagli studiosi,

⁸ Per la problematizzazione e l'approfondimento di questi aspetti diversi legata all'anima individuale platonica si rimanda agli articoli contenuti in M. Migliori *et. al.*, *Interiorità e anima*.

⁹ Cfr. A. Timotin, *La démonologie*, in part. pp. 81-84, per l'inserimento della figura del demone platonico nel quadro di una teoria psicologica e cosmologica in cui l'esercizio naturale dell'intelletto è assimilato all'unione dell'anima individuale e dell'anima del mondo. Sulla connessione tra anima individuale e cosmica per quanto concerne epistemologia e movimento nel *Timeo* si vedano i contributi recenti in C. Jorgenson *et. al.*, *Plato's Timaeus*. Per l'approfondimento della cosmologia platonica legata alla concezione dell'anima, cfr. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos*.

¹⁰ Si veda per esempio lo studio dell'evoluzione del concetto di anima del mondo platonico nella storia della filosofia successiva, come approfondita in Ch. Helmig, *World Soul*.

anche a causa della frammentarietà del materiale che li riguarda. Piuttosto, peso maggiore è stato dato allo studio del medio e neoplatonismo, dove il fulcro principale della riflessione era ormai diventato il principio superiore, non l'agire etico-politico quotidiano, sebbene comunque anche quest'aspetto fosse una necessaria conseguenza da tenere in considerazione per la coerenza del sistema. Appare, dunque, necessario approfondire la psicologia veteroaccademica e le sue diverse declinazioni, che tanto hanno influito sulla ricezione di Platone e sugli sviluppi delle psicologie successive. In Speusippo e Senocrate si è pensato che la concezione psicologica fosse legata prettamente alle dottrine dei principi e che rimanesse confinata al campo metafisico¹¹, ma a un approfondito riesame delle testimonianze in nostro possesso e alla luce di un complessivo ripensamento delle loro filosofie, mi pare si possa avvalorare l'ipotesi dell'esistenza di un valore etico-politico dietro la dottrina psicologica anche per loro, sebbene sia mutato il contesto politico in cui si trovano ad agire¹². La definizione di anima che ci è conservata per Speusippo è quella "geometrica" di "forma del generalmente esteso" (ιδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ)¹³: essa, a mio avviso, rappresenta una peculiare revisione dell'anima del mondo del *Timeo*, riprendendone la struttura matematico-geometrica, senza, però, la presenza del demiurgo, ma con una divinizzazione dell'anima cosmica stessa, che, in quanto tetractide (fr. 122 IP), esprime da sola la struttura del mondo, sia come modello cosmico, sia come forma geometrico-spaziale che si determina nella realtà in quanto struttura stereometrica di tutti i corpi costituiti da piramidi. Così mi sembra spiegarsi sia il mondo fisico che, forse, il modo di agire dell'individuo secondo moderazione. Come l'anima cosmica è l'ente più perfetto e più secondo natura (fr. 122 IP), posta al centro tra gli estremi (fr. 71 IP) così l'anima individuale può cercare di essere felice¹⁴ e dunque esercitare il bene, ovvero l'assenza di turbamento¹⁵, quando si pone al centro tra gli eccessi opposti, al centro limitando i due mali, tramite il

¹¹ Un esempio di questa prospettiva si ha nelle trattazioni di J. Dillon, *The Timaeus in the Old Academy* e Id., *The Heirs of Plato*.

¹² Cfr. M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia*, pp. 234 ss.

¹³ Iambl. *ap. Stob. Ecl.* I 49, p. 363,26 ss. Wachsmuth = fr. 96 IP.

¹⁴ Sembra che Speusippo abbia definito la felicità una ἔξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν/ ἔξιν ἀγαθῶν, verso cui tutti gli uomini hanno ὄρεξιν, e che abbia ritenuto che contribuiscono alla felicità anche le virtù (Clem. Alex. *Strom.* II 22,133 = fr. 101 IP). Con fr. x IP ci si riferisce all'edizione di testimonianze e frammenti curata da Isnardi Parente, *Speusippo*; con F. x IP a Isnardi Parente, *Senocrate*.

¹⁵ Speusippo sembra aver considerato il piacere un male, che si oppone al dolore come a un altro male; bene, invece, è lo stato intermedio tra i due mali opposti (piacere e dolore) che si oppongono come il più si oppone al meno e all'uguale, e viene considerato un'assenza di turbamento (ἀοχλησία - ἀλυπία). Cfr. fr. 101, 108-109, 112-116 IP.

ricorso alle virtù, quando, in definitiva, si configura secondo la disposizione propria dell’anima del mondo.

Un ragionamento simile sembra applicabile per Senocrate: la definizione matematica dell’anima del mondo come “numero che muove se stesso” (ἀριθμὸς κινουῦνθ’ἑαυτόν)¹⁶ rappresenta la spiegazione ontologico-metafisica che testimonia l’affinità con i principi del tutto¹⁷ e la sua “reggenza” dell’universo¹⁸, ma da un punto di vista religioso-tradizionale, funzionale all’etica individuale, l’anima del singolo è concepita come il demone proprio di ciascuno (Aristot. *Top.* II 6, 112a32-37 = F. 154 IP). Riprendendo in modo innovativo tanto il *Timeo*, per quanto concerne l’identificazione dell’anima con un demone¹⁹, quanto la *Repubblica*, per quanto concerne la scelta individuale del proprio demone-destino²⁰, Senocrate concepisce l’anima individuale come un’entità mediana e ancipite, in grado di diventare tanto buona, e dunque permettere una vita felice (εὐ-δαίμων, F. 154 IP) come forma di assimilazione al dio, quanto cattiva, sulla base delle scelte personali volte o meno alla virtù²¹.

Sebbene, pertanto, sia mutato il contesto politico, che lascia meno spazio all’azione sulla sfera pubblica e sembri affievolire l’afflato più prettamente etico-politico della filosofia platonica (favorendo, invece, l’importanza della coerenza logico-teoretica del sistema metafisico), nell’Accademia platonica l’anima si configura come struttura ontologica di tutto il cosmo, ma lo studio e la definizione di questa entità psichica rappresenta anche per gli scolarchi l’elemento fondamentale per garantire il collegamento con il mondo sensibile e per giustificare una determinata concezione etica. Il termine ψυχή, pertanto, nella tradizione filosofica socratico-accademica, sembra conservare, benché in modo prismatico e sempre più fondato metafisicamente, un ruolo di primo piano, all’interno di un imprescindibile orizzonte etico-politico.

¹⁶ Aristot. *De an.* I 2, 404b27-30 = F. 85 IP.

¹⁷ F. 108 IP = Plut. *De procr. an. in Tim.* 1, 1012D ss.

¹⁸ F. 133 IP = Aet. *Plac.* I 7, 30 Diels = Aet. *Plac.* I 7, 21 Mansfeld-Runia (p. 374 MR).

¹⁹ Ma nel *Timeo* è solo la parte razionale dell’anima che si identifica con un demone, mentre Senocrate sembra riferirsi all’identificazione di tutta l’anima con un demone.

²⁰ Ma, a differenza della *Repubblica* X 617d5-e5, sembra ipotizzabile che, più che un “destino” imm modificabile, Senocrate punti a mostrare l’intermedietà del demone anche rispetto a connotazioni morali, in grado di diventare sia buono che cattivo (Stob. *Flor.* IV 40, 24 = F. 157 IP).

²¹ F. 150 IP = Clem. Alex. *Strom.* II 22. La felicità sembra essere stata definita da Senocrate come «possesso della virtù adatta [κτῆσιν τῆς οικείας ἀρετῆς] e capacità di attuarla», chiarendo che si realizza nell’anima, ad opera della virtù, in base a buone azioni e a disposizioni, stati e atteggiamenti onesti, non senza il buono stato fisico e i beni esterni.

Bibliografia

- E. Berti, a cura di, *Aristotele. Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Torino, 2000.
- J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Milano, 1994.
- F. Casadesús Bordoy, *On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul*, in *On Pythagoreanism*, ed. by G. Cornelli – R. McKirahan – C. Macris, Berlin-Boston, 2013, pp. 153-176.
- J. Dillon, *The Timaeus in the Old Academy*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by J. Reydamas-Schils, Notre Dame, 2003, pp. 80-94.
- Id., *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford, 2003.
- G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, riedizione a cura di E. Spinelli e F. Verde, Napoli, 2022.
- C. Helmig, ed., *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin-Boston, 2020.
- M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze, 1979.
- Ead., a cura di, *Speusippo. Frammenti*, Napoli, 1980.
- Ead., a cura di, *Senocrate ed Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, ed. rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa, 2012.
- C. Jorgenson - F. Karfik - S. Špínka, eds., *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden-Boston, 2021.
- F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Leipzig, 2004.
- M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara – A. Fermani, a cura di, *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 2007.
- M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano, 1998.
- E. Rohde, *Psiche*, Bari, 2018 (I ed. it. 1970, ed. or. 1890-1894).
- F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997.
- A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, 2012.
- F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, 1994.
- Id., *La dottrina platonica dell'anima, un percorso*, in *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, a cura di R. Bruschi, Pisa, 2007, pp. 171-193.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 2010 (ed. or. 1998).

«Eros è eros di nulla o di qualcosa?» (*Symp.* 199e6-7).
Su due significati originari di eros

di Francesca Pentassuglio

La domanda che Socrate rivolge ad Agatone nella sezione elenctica del *Simposio* platonico – «Eros è eros di nulla o di qualcosa?» (ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός: 199e6-7) – pone immediatamente in primo piano il *carattere relazionale* di ἔρως e, con esso, la “sintassi” che ne è alla base. Tale domanda può dunque rappresentare un utile punto di partenza per la breve disamina qui proposta, incentrata su due significati originari (ma divenuti e rimasti secondari) di ἔρως.

Tra le molte accezioni dell'ἔρως antico ha avuto infatti massima parte, nella successiva storia del pensiero, quella di desiderio erotico nell'ambito dei rapporti interpersonali e, in senso più tecnico, quella di ἔρως come tensione e forza intra-psichica, legata indissolubilmente da Platone allo stesso concetto di filo-sofia. Le riflessioni sull'ἔρως hanno avuto, dunque, un ruolo di primo piano negli ambiti della dottrina della conoscenza, della psicologia morale e dell'etica. Le due forme dell'ἔρως su cui si intende qui richiamare l'attenzione attengono invece a dimensioni di cui si è smarrita l'originaria connessione con questa sfera semantica: da un lato, quella di ἔρως come principio cosmico; dall'altro, quella di ἔρως come desiderio in senso ampio e al contempo “essenziale”, rivolto a una varietà di oggetti quali l'acqua, la vittoria, o la guerra.

Entrambe le accezioni sono attestate già in Omero ed Esiodo: nella *Teogonia* Ἔρως è principio cosmogonico (v. 120), mentre ἔπος (nella grafia con l'omicron) indica l'atto del desiderare cibo o bevande sia nell'*Iliade* (I 469) che nell'*Odissea* (XXIV 489)¹. I due significati saranno tuttavia indagati, nella breve ricognizione che segue, esclusivamente in testi del periodo classico; rispettivamente il *Simposio* di Platone e alcune opere storiche di Senofonte.

¹ Si rinvia in merito a L. Palumbo, *Eros e linguaggio*, p. 13, n. 1.

Spesso “oscurato” dalla costruzione retorica dei precedenti discorsi di Pausania e Fedro, nonché dalla potenza letteraria del mito evocato da Aristofane – per limitarsi ai riferimenti immediati nella successione dei discorsi – il *logos* pronunciato da Erissimaco è stato non solo oggetto di una minore attenzione da parte degli studiosi, ma anche di aspre critiche². Simposiarca (dunque garante della moderazione nel bere e nei discorsi: 176b ss.; 189b-c; 214s ss.), medico (dunque portatore di una specifica τέχνη), Erissimaco amplia la discussione su ἔρωσ dal piano dei rapporti tra amante e amato al piano cosmico degli elementi e delle stagioni.

Pur accogliendo la duplicità di ἔρωσ stabilita da Pausania – che aveva distinto un Eros «Pandemio» e un Eros «Uranio» (180e) – Erissimaco corregge il precedente discorso precisando da subito che ἔρωσ non è «presente soltanto nelle anime degli uomini rivolte ai belli», bensì è rivolto anche «a molti altri oggetti e presente in altri corpi – nei corpi di tutti gli animali, nelle piante che crescono sulla terra, e per così dire in tutti gli esseri» (186a)³.

La presenza di ἔρωσ in ogni realtà è suggerita a Erissimaco proprio dall’arte medica, definita come «la scienza dei flussi erotici del corpo rispetto al riempirsi e svuotarsi» (186c6-7: ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν)⁴. Tralasciando la discussione sull’azione del duplice ἔρωσ all’interno dei corpi⁵ e sulla capacità del bravo medico di mutare i flussi erotici (186b-d), ciò che qui interessa è il riconoscimento della presenza dei due tipi di ἔρωσ anche «nella costituzione delle stagioni dell’anno» (188a). A questo livello, ἔρωσ agisce sugli elementi opposti: quando «gli elementi caldi e freddi o secchi e umidi» trovano tra loro un ἔρωσ moderato, raggiungono «un’armonia e un’unione saggia», a beneficio della salute e della prosperità di tutti gli esseri umani (e senza danni per gli altri animali e le piante); quando invece domina nelle stagioni dell’anno «l’Eros che si accompagna alla tracotanza», gli stessi elementi sono causa di distruzione, generando epidemie e malattie di ogni genere (188a-b).

Il “completamento” del *logos* di Pausania annunciato da Erissimaco all’inizio

² Per una ricognizione delle principali critiche si rinvia a G. F. Nieddu, *Un medico per commensale*, p. 66, n. 5. Per alcuni tentativi di riabilitare il discorso di Erissimaco si vedano L. Edelstein, *The Role of Eryximachus*; D. Konstan - E. Young-Bruehl, *Eryximachus’ Speech*, che rilevano una distinzione, all’interno del *logos*, tra un ἔρωσ inteso come ἐπιθυμία (l’unico ad avere una “doppia natura”) e un ἔρωσ inteso come φιλία; C. J. Rowe, *The Speech of Eryximachus*; M. L. McPherran, *Medicine, Magic, and Religion* e S. B. Levin, *Eryximachus’ Tale*.

³ Le traduzioni di tutti i passi del *Simposio* sono a cura di M. Nucci.

⁴ Analogamente, la musica è definita poco oltre «scienza dei flussi erotici» quanto all’armonia e al ritmo (187c).

⁵ All’interno dei corpi il duplice ἔρωσ è riconoscibile nell’opposizione parti sane/parti malate (186b).

del suo discorso consiste dunque *anche* (benché non solo)⁶ nell'ampliamento della duplicità di ἔρωc all'intero cosmo, l'ἔρωc «moderato» divenendo a tutti i livelli principio di concordia e di armonizzazione degli elementi dissimili.

La funzione "coesiva" di ἔρωc così stabilita riceverà, a sua volta, nuovo fondamento nel discorso di Socrate-Diotima, con la celebre caratterizzazione di ἔρωc come δαίμων (Symp. 202d-e): di tale demone è detto, infatti, che esso «riempie la distanza» tra esseri umani e dèi, «in maniera tale che tutto risulta collegato con se stesso» (202e). È primariamente con riferimento a tale dottrina che, nel *De Amore*, l'ἔρωc sarà inteso da Marsilio Ficino come *copula mundi*: come l'anima, l'amore può essere definito «nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno» (*De amore*, III.3, 1330)⁷. La determinazione di ἔρωc come principio di coesione è stabilita, tuttavia, già nel discorso di Erissimaco: non è un caso che i due luoghi del *Simposio* siano collegati dal comune riferimento alla mantica (188b-c; 202e-203a), resa possibile proprio dall'azione unificante di ἔρωc.

Venendo alla seconda accezione di ἔρωc prima introdotta, è opportuno soffermarsi anzitutto sulla "sintassi" a cui la domanda socratica rimanda: come Agatone stesso riconoscerà, ἔρωc è sempre ἔρωc «di qualcosa», come il padre «è padre di un figlio o di una figlia» (199d), come un fratello «è fratello di qualcuno» (199e; cfr. *Resp.* 439a). Anche nella più ampia azione che Erissimaco gli assegna, ἔρωc ha un oggetto: è desiderio *di* riempimento diretto verso ciò che è dissimile. Sia come principio cosmico che, soprattutto, come forza o tensione presente nell'anima, ἔρωc è dunque sempre diretto verso qualcuno o qualcosa.

Tale aspetto assume piena evidenza laddove ἔρωc viene inteso nel significato più essenziale e "neutrale" di desiderio rivolto a una molteplice varietà di oggetti. Nei passi senofontei di seguito selezionati, come nei versi omerici prima richiamati, ἔρωc è costruito infatti con il genitivo oggettivo⁸, con cui il greco esprime ciò a cui il desiderio è rivolto.

⁶ Come notato giustamente da M. Nucci, *Platone. Simposio*, p. 67, n. 112, il completamento del discorso di Pausania attiene anche (e soprattutto) alla capacità dell'arte medica di riconoscere e mutare i flussi erotici, *agendo* dunque sulla realtà, laddove Pausania si era limitato ad *affermare* la duplicità di ἔρωc.

⁷ Un recente contributo sul tema è offerto da O. Meo, *Eros e corporeità nel De amore*, in cui è detto esplicitamente che «anima e amore finiscono per identificarsi» (ivi, p. 6). Su tale aspetto della teoria ficiniana dell'amore si veda anche E. Cassirer, *Individuo e cosmo*, pp. 148-150.

⁸ Laddove ἔρωc è diretto verso una persona, sussiste invece un'ambivalenza. Gli stessi termini che esprimono relazione menzionati in 199d-e (padre, fratello) possono infatti rappresentare casi massimamente ambigui: ἔρωc *di* padre può essere tanto l'ἔρωc *verso* il padre (genitivo oggettivo), quanto l'ἔρωc *da parte del* padre (genitivo soggettivo).

Benché non manchino esempi in Platone – nel *Teeteto* si parla di ἔρωσ τῆς γυμνασίας (169c1), qui inteso come “esercizio” dialettico; nel *Gorgia* Socrate parla di “amore del demo” (ὁ δήμου ἔρωσ: 513c7) nell’anima di Callicle⁹ – l’“oggetto” di ἔρωσ (quando non diretto a un individuo) è spesso rappresentato nei dialoghi platonici dalla conoscenza o dalla stessa filosofia¹⁰. Nel *corpus* senofonteo, e particolarmente nelle opere storiche, troviamo invece una serie di esempi in cui ἔρωσ è rivolto a una varietà di semplici oggetti, senza alcuna valenza epistemologica né connotazione morale¹¹. Così, nelle *Elleniche*, Leontide fa riferimento all’ἔρωσ per la guerra in un discorso sugli Spartani (V 2, 30: ὅστις μὴ πολέμου ἐρᾷ) e Agesilao, di ritorno dal tempio di Dioniso in Arphytis, è detto esser preso dal desiderio per «acque chiare e fresche» (V 3, 19: ἔρωσ [...] τῶν λαμπρῶν καὶ ψυχρῶν ὑδάτων). Ancora, nell’*Anabasi* è lo stesso Senofonte (personaggio) a parlare dell’ἔρωσ di generali e comandanti per la morte (III 1, 29), mentre nella *Ciropedia* si fa riferimento all’ἔρωσ di Ciro per l’attività dell’andare a cavallo (I 4, 5)¹². Sempre nella *Ciropedia*, il re degli Assiri si rivolge ai suoi parlando di ἔρωσ per la vittoria (III 3, 45: νίκης ἐρῶντες), e in diverse occorrenze l’ἔρωσ è desiderio di fama o gloria (*Ages.* X 4: ἐρασθεὶς τοῦ εὐκλεῆς; cfr. XI 9 e *Hell.* VII 5, 16).

Ciò che con tale serie di esempi si intende suggerire è che, in questa accezione, ἔρωσ è essenzialmente equivalente al termine ἐπιθυμία; non a caso, ἔρωσ è definito nei *Memorabili* come un «forte desiderio» (τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν ἔρωτα καλοῦσιν: III 9, 7), e anche nel *Fedro* platonico Socrate afferma: «che l’amore sia un desiderio è evidente a tutti» (237d3: ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ; cfr. 238c e *Lys.* 221e4). Come ἐπιθυμία, inoltre, in assenza di ulteriori connotazioni (vale a dire senza la specificazione del suo oggetto), l’ἔρωσ

⁹ In un passo precedente (*Gorg.* 481d), Socrate definisce Callicle come ἐραστής di due δῆμοι, il δῆμος ateniese e Demos figlio di Pirilampe. Il passo mostra come il Socrate platonico usi anche il termine ἐραστής in senso figurato (cfr. *Resp.* 501d) e come talvolta senso letterale e senso figurato ricorrono nello stesso contesto (si veda anche la nota successiva).

¹⁰ Si veda, a titolo di esempio, *Resp.* 499c2: ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρωσ. Nello stesso passo del *Gorgia* prima citato (481d), Socrate definisce se stesso come ἐραστής di Alcibiade e della filosofia. Il Socrate platonico non esita infatti a definire ἐραστής anche un ammiratore della saggezza o della conoscenza di qualcuno (cfr. *Men.* 70b; *Euthyd.* 276d; *Prot.* 317c-d). Sull’uso figurato della terminologia erotica si veda K. J. Dover, *Greek homosexuality*, pp. 154-157.

¹¹ Non mancano, naturalmente, trattazioni e riflessioni di carattere morale su ἔρωσ come desiderio erotico, sia nelle opere storiche (su cui si veda ad es. C. Hindley, *Eros and military command in Xenophon* e Id., *Xenophon on male love*) sia, soprattutto, negli scritti socratici. Basti ricordare il cap. VIII del *Simposio* e i diversi luoghi dei *Memorabili* (I 2, 22; I 2, 29-30; I 3, 8-15; I 6, 13; II 6, 28-32; III 11; IV 1, 2-3) in cui Socrate discute dei pericoli dell’ἔρωσ. Si vedano in merito almeno D. K. O’ Connor, *The erotic self-sufficiency of Socrates* e C. Hindley, *Sophon Eros*.

¹² Cfr. *Cyneg.* XIII 18: ὅσοι ἄνδρες κυνηγεσίῳν ἠράσθησαν.

è “assiologicamente” e moralmente neutro. Indicativo in merito è un passo dei *Memorabili* (I 2, 64) in cui l'ἐπιθυμία/ἐπιθυμεῖν assume, nello stesso contesto, sia un'accezione positiva che negativa, laddove Senofonte afferma che Socrate faceva desistere i giovani dai «cattivi desideri» (πονηρὰς ἐπιθυμίας), spingendoli a desiderare «la più bella e nobile virtù» (τῆς καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς ἐπιθυμεῖν). E proprio come l'ἐπιθυμία può essere diretta all'ἀρετή (così anche in *Mem.* I 2, 2 con riferimento all'attività educativa di Socrate: πολλοὺς ἀρετῆς ποιήσας ἐπιθυμεῖν), anche l'ἔρωσ può avere ad oggetto la virtù (*Cyneg.* XII 18).

A conclusione di tale breve disamina, si può osservare come entrambe le accezioni qui richiamate diano un'idea dell'originaria ampiezza del concetto di ἔρωσ e della sua estensione ben oltre la sfera dei rapporti interpersonali. Al di qua di qualsiasi discussione sulla regolamentazione morale della παιδευαστία, ἔρωσ poteva indicare il semplice atto del desiderare, rivolto in quanto tale a beni primari come l'acqua, o a valori tradizionali come la fama o la gloria. Al di là dei legami tra individui, ἔρωσ poteva inoltre assumere il ruolo di principio e attività cosmica, di forza coesiva tra gli elementi, di «vincolo» del mondo.

Bibliografia

- E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), Torino, 2012.
- K. J. Dover, *Greek homosexuality*, Cambridge, 1978.
- L. Edelstein, *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 76, 1945, pp. 85-103.
- C. Hindley, *Eros and military command in Xenophon*, in «Classical Quarterly», 44, 2, 1994, pp. 347-366.
- C. Hindley, *Xenophon on male love*, in «Classical Quarterly», 49, 1, 1999, pp. 74-99.
- C. Hindley, *Sophon Eros: Xenophon's ethical erotics*, in *Xenophon and his world*, ed. by C. Tuplin, Stuttgart, 2004, pp. 125-146.
- D. Konstan – E. Young-Bruehl, *Eryximachus' Speech in the Symposium*, in «Apeiron», 16, 1, 1982, pp. 40-46.
- S. B. Levin, *Eryximachus' Tale: The Symposium's Role in Plato's Critique of Medicine*, in «Apeiron», 42, 4, 2009, pp. 275-308.
- M. L. McPherran, *Medicine, Magic, and Religion in Plato's Symposium*, in *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, ed. by J. H. Leshner – D. Nails – Frisbee C.C. Sheffield, Cambridge (MA)-London, 2006, pp. 71-95.
- O. Meo, *Eros e corporeità nel De amore di Marsilio Ficino*, in *Storiografia filosofica e storiografia religiosa. Due punti di vista a confronto. Studi in onore di Luciano Malusa*, a cura di P. De Lucia et alii, Milano, 2020, pp. 144-158.

- G. F. Nieddu, *Un medico per commensale: il discorso di Erissimaco nel Simposio di Platone*, in *Tragico e comico nel dramma attico e oltre: intersezioni e sviluppi parateatrali*, a cura di P. Mureddu, G. F. Nieddu e S. Novelli, Amsterdam, 2009, pp. 101-121.
- D. K. O' Connor, *The erotic self-sufficiency of Socrates: a reading of Xenophon's Memorabilia*, in *The Socratic Movement*, ed. by P. A. Vander Waerdt, Ithaca-London, 1994, pp. 151-180.
- L. Palumbo, *Eros e linguaggio. Appunti su testi antichi*, in *Eros e pulchritudo. Tra antico e moderno*, a cura di V. Sorge e L. Palumbo, Napoli, 2012, pp. 13-27.
- Platone, *Simposio*, a cura di M. Nucci, Torino, 2009.
- C. J. Rowe, *The Speech of Eryximachus in Plato's Symposium*, in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by J. J. Cleary, Aldershot, 1999, pp. 53-64.

La polisemia della nozione di *dialektike* nel pensiero greco antico.
Antilogica, dialogica, dialettica oggettiva

di Federica Piangerelli

Il destino di una parola dipende dalla varietà
dei contesti, dalla frequenza con cui è usata.
Iosif Brodskij, *Fuga da Bisanzio*.

La parola “dialettica”, secondo Livio Sichirollo, per quanto sia carica di una storia bimillenaria e ricca di una eccezionale forza di suggestione, al di là delle sue determinazioni storiche resta una nozione che può apparire *equivoca*, *ambigua*, persino *pericolosa* per l’uso e l’abuso che se ne fa¹. Secondo lo studioso, inoltre, è arbitraria e problematica quella ricerca che intende individuare precisi “inventori” della dialettica: o si deve accettare un generico concetto della stessa, come un simbolo da applicare con significati e sfumature diversi, oppure si assume come mezzo di interpretazione solo una delle molteplici figure storiche della dialettica. In entrambi i casi, si dà per presupposto e risolto un problema che è ancora da chiarire nella sua genesi².

Il presente contributo intende porsi in dialogo con la tesi di Sichirollo, nel tentativo di mostrare che l’equivocità e l’ambiguità che egli lamenta potrebbero dipendere da una mancata semantizzazione del termine “dialettica”, che è intrinsecamente polisemico. Come argomenta Maurizio Migliori, infatti, tale sostantivo raccorda almeno tre significati differenti, vale a dire quello di *antilogica*, *dialogica* e *dialettica oggettiva*, ognuno dei quali merita di essere valorizzato nella sua specificità³.

In tal senso, dunque, seppure senza alcuna pretesa di completezza, l’intervento si propone di approfondire questa triplice valenza della dialettica, cogliendola nei suoi “momenti sorgivi”, che possono essere rintracciati nel

¹ L. Sichirollo, *Dialettica*, p. 200.

² Ivi, pp. 13-14.

³ M. Migliori, *Il Disordine ordinato*, pp. 307-314.

pensiero greco antico: nello specifico, nella riflessione filosofica di Zenone, Socrate e Platone. In un arco temporale relativamente breve, ma teoreticamente fecondo, infatti, il sostantivo *dialektike* inizia ad essere utilizzato secondo tre impostazioni concettuali tra loro eterogenee, i cui lineamenti costitutivi possono essere sintetizzati come segue.

1. Zenone e l'antilogica

Un primo significato di dialettica è quello di *antilogica*, ovvero di arte della confutazione, che, a partire dalle stesse premesse del proprio avversario, sviluppandole nelle loro conseguenze logiche, ne dimostra l'intrinseca contraddittorietà.

Colta in questa accezione, la dialettica trova il proprio "inizio" in Zenone di Elea, stando a quanto sostengono anche Aristotele, nel dialogo perduto *Sofista*, e, in un certo senso, Platone, che, nella pagina iniziale del *Parmenide*⁴, fa dire all'Eleate quanto segue:

I miei argomenti, opponendosi a coloro che sostengono il molteplice, rendono loro la pariglia con gli interessi, dimostrando che, se si accetta la loro ipotesi che esiste la molteplicità, ne conseguono effetti ancora più ridicoli che dalla tesi dell'esistenza dell'unità, qualora si sia capaci di svolgere adeguatamente il ragionamento (Platone, *Parmenide*, 128D2-6, trad. it. Migliori).

All'interno del sistema di sapere zenoniano – che però lo stato lacunoso delle fonti non permette di ricostruire con rigore nella sua interezza – il metodo antilogico si esplica in una serie di argomentazioni tese a dimostrare l'intrinseca aporeticità della sfera fenomenica, le più note delle quali sono quelle contro il moto, contro il molteplice e contro l'attestazione dei sensi.

Ma, preso atto del funzionamento teorico di tale movenza, per qualificarla in modo più puntuale, occorre interrogarsi in merito alla più generale finalità logica in vista della quale Zenone la utilizza. Detto altrimenti: la confutazione è fine a sé stessa? Sulla base di recenti e validi studi⁵, da una attenta analisi dei frammenti e delle testimonianze relative al pensie-

⁴ Occorre ribadire un dato: nel *Parmenide*, Platone offre una interpretazione teoretica, ovvero deformata sul piano storico, dell'Eleatismo e, di conseguenza, anche il ritratto di Zenone è viziato da tale rilettura concettuale. La filosofia zenoniana, infatti, si configura solo come un "soccorso" e una "difesa" di quella del maestro Parmenide ed entrambe sono intese secondo un impianto fortemente monistico, spostando l'asse del ragionamento dall'Essere all'Uno (L. Palpacelli, *Zenone*, pp. 27-30).

⁵ Ivi, pp. 279-304.

ro dell'Eleate, sembra plausibile sostenere che l'antilogica, lungi da intenti meramente distruttivi, prelude l'affermazione dell'argomento opposto: la negazione del mondo sensibile, contraddittorio per la sua molteplicità diveniente, è funzionale alla dimostrazione, con maggiore cogenza teorica, dell'unità dell'Essere.

Alla luce di tale innovativa cornice ermeneutica, dunque, nel filosofare zenoniano, il negativo cambia di segno, perché si configura come un passaggio logico obbligato per attestare, in positivo, la tesi contraria. Si può concludere, dunque, che con l'Eleate, la dialettica, nella sua curvatura antilogica, fa la sua comparsa nella storia del pensiero e, con essa, la straordinaria "potenza del negativo".

2. *Socrate e la dialogica*

Un secondo significato di dialettica è quello di *dialogica*, ovvero di tecnica della discussione, che implica la presenza di almeno due interlocutori, ciascuno dei quali deve essere consapevole del proprio ruolo nella dinamica del loro confronto: l'uno interroga, l'altro risponde. Mossi da un sincero interesse conoscitivo, scevri di inganni e invidie, entrambi i dialoganti devono essere intenzionati a raggiungere l'*omologhia*, cioè l'accordo intorno alla definizione dell'ente indagato. La dialogica, dunque, si presenta come un procedimento dalla nobile funzione educativa con un alto valore euristico, che però è controbilanciato da una debole portata veritativa: lo scopo ultimo della discussione non è tanto la verità in sé quanto la "crescita intellettuale" degli interlocutori.

Prima ancora di essere formalizzata da Aristotele, nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche*, tale declinazione della dialettica trova una espressione altissima in Socrate, di cui offrono un'ottima testimonianza i dialoghi platonici. Nei suoi scritti, infatti, Platone rimarca la portata paideutica della dialogica socratica, che risulta ulteriormente rafforzata dall'utilizzo di due tecniche, tra loro interconnesse, quali l'*elenchos* e la maieutica.

Attraverso una serie di domande incalzanti, il filosofare socratico si esplica, dapprima, nell'*elenchos*, ovvero nella contraddizione, il cui fine non è battere il proprio avversario, ma convincerlo dell'illusorietà delle sue stesse credenze, per liberare il suo animo dalle false opinioni, che rappresentano il "male più grande" per l'essere umano (*Gorgia*, 458A). Per quanto faticosa, dunque, tale *pars destruens* del dialogo socratico si configura come una autentica "terapia

dell'anima", perché è la sola via adatta a curarne la malattia, cioè «l'inconsapevole ipertrofia dell'io»⁶.

Seguendo nell'interrogare, poi, Socrate, che considera sé stesso una "levatrice di anime" (*Teeteto*, 151A-B), assolve al doloroso compito di far partorire la verità nell'anima dell'interlocutore che già la possiede. Questo secondo momento della dialettica socratica, che si presenta come una *pars construens*, direziona la ricerca verso la definizione dell'oggetto in esame, ma senza risolversi in una rigorosa formalizzazione logica della stessa. In Socrate, infatti, la dialogica conserva, primariamente, una finalità esortativa e pedagogica, per sollecitare l'interlocutore a ragionare, ovvero «a spostarsi su un piano differente da quello usuale, e a cercare di far propria una nuova terminologia e una nuova sintassi»⁷.

3. Platone e la dialettica oggettiva

Un terzo e ultimo significato di dialettica è quello di *dialettica oggettiva*, ovvero di una posizione filosofica che dichiara la priorità originaria delle differenze e vede nella realtà un gioco costante di elementi che si intrecciano per il loro stesso distinguersi e contrapporsi. Per comprendere tale ricchezza ontologica senza semplificarla, la dialettica adotta un metodo che è esso stesso dialettico⁸, cioè distante dalle maglie strette della logica biunivoca, ma capace di adattarsi, per quanto è possibile, alla poliedrica struttura del reale. Secondo questa accezione, dunque, la dialettica presenta dapprima una valenza *ontologica*, perché indica la natura complessa della realtà, poi una declinazione *gnoseologica*, in quanto si configura come un procedimento conoscitivo.

Intesa in questi termini, nella storia del pensiero antico, la dialettica trova la propria prima e massima espressione in Platone. Dalla definizione dell'essere come una "potenza di agire e patire" (*Sofista*, 247D-E, 248C) ovvero dalla tematizzazione dell'intera realtà⁹ come un blocco dinamico di relazioni, il Fi-

⁶ L. M. Napolitano Valditara, *Dialogo*, p. 145.

⁷ G. Reale, *Socrate*, p. 64.

⁸ Per *methodos*, termine composto dal suffisso *meta*, cioè "lungo", "attraverso", e dal sostantivo *odos*, cioè "via", "strada", "percorso", il pensiero greco antico intende sia l'insieme delle procedure adottate dalla ricerca per pervenire a risultati convincenti e condivisibili, sia l'aderenza del ragionamento alla natura dell'oggetto in esame, che, nelle indagini, occupa un ruolo prioritario (S. Nonvel Pieri, *Memoria di memorie*, p. 323).

⁹ Tanto nella dimensione sensibile quanto nella sfera intellegibile.

losofo presenta la dialettica come la “scienza più grande” e “dei liberi” (*Sofista*, 253C) Questa, infatti, in virtù della sua portata epistemica, avvalendosi di due tecniche polivoche ed equipollenti, quali la sinossi e la diairesi, si impegna a *qualificare i nessi* che intercorrono tra le Idee e le Meta-Idee¹⁰ per capire se siano attrattivi o repulsivi, e soprattutto, in via ancora più radicale, ricerca le *cause* di tali dinamiche di continua mescolanza e separazione (*Sofista*, 253B-C), come si evince dal seguente brano:

Chi è capace di fare questo, dunque, distingue, in modo adeguato una unica Idea, che si estende, in ogni direzione, attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e molte altre Idee, diverse tra loro, abbracciate dall'esterno da una unica Idea, e, d'altra parte, una unica Idea che, per molti interi, resta composta in un'unità e molte Idee che, invece, sono distinte e separate in ogni direzione; in questo consiste il sapere distinguere per generi: in che modo ciascuno possa comunicare e in quale no (Platone, *Sofista*, 253D5-E2, trad. it. mia).

Con una argomentazione serrata, Platone delinea quattro procedimenti sinottico-diairetici di cui il dialettico può servirsi nelle proprie ricerche¹¹:

1. Uno di unificazione debole e pervasivo, che individua una Idea unica che si estende in tutte le direzioni e attraverso tutte le altre Idee, che restano unità separate. Il riferimento potrebbe essere a quelle Meta-Idee che, nonostante siano pervasive, non generano una unità forte tra le Idee implicate, come, per esempio il Moto, la Quietè, la Parte.
2. Uno di diversificazione debole ed estrinseco, che individua una Idea che passa attraverso molte Idee, le quali restano differenti tra loro, pur essendo unite da un legame esterno. Il riferimento potrebbe essere a quelle Meta-Idee onnipersive che fungono da “contenitore” per le altre, come, per esempio, il Diverso o la Molteplicità.
3. Uno di unificazione forte e connotativo, che individua una Idea che, attraversando dall'interno tutte le altre, genera tra queste un legame saldo e strutturale, come, per esempio l'Essere, l'Unità, l'Intero.
4. Uno di diversificazione forte, che individua quell'Idea preposta alla non relazionabilità delle altre, che restano unità separate e distinte. Il possibile riferimento potrebbe essere all'Identico¹².

¹⁰ Ovvero di quelle realtà che, nonostante siano Idee, sono collocate al livello più alto della sfera eidetica, perché rappresentano gli schemi generali secondo cui si struttura e si organizza l'intera realtà, *alcune* delle quali sono Essere, Moto, Quietè, Identico e Diverso (*Sofista*, 250a ss.).

¹¹ Questa articolazione segue, seppure con alcune differenze, quella proposta da M. Migliori, *Sofista*, pp. 68-69.

¹² Occorre precisare, tuttavia, che tra due enti si dà sempre una identità *secundum quid*, cioè solo in relazione ad alcune caratteristiche specifiche e non a tutti gli aspetti che li costituiscono, perché, se così fosse, gli enti non sarebbero più due ma ne esisterebbe uno solo, assolutamente identico a sé.

Ad uno sguardo dall'alto su questo articolato esercizio filosofico, si può evincere il carattere oggettivo della dialettica platonica: al filosofo è demandato il compito di indagare, *lui solo*, la struttura complessa della realtà, tracciando mappe teoriche che in quanto sono utili per orientarsi nella fitta trama dell'essere in tanto sono perfettibili. Queste, infatti, rappresentano il risultato di una indagine che, nella tensione asintotica alla verità assoluta, non desiste dalla continua problematizzazione dei risultati raggiunti. Solo in tale slancio mai sopito ma sempre rinnovato, la filosofia platonica trova la propria cifra euristica, dando prova di essere una *scienza autenticamente umana*.

4. *Una nota finale*

Livio Sichirollo, dalle cui tesi ha preso avvio la presente indagine, sostiene che ogni ricerca che intende individuare i precisi “inventori” della dialettica è e resta problematica: o si considera il termine nella sua generica valenza simbolica, per poi utilizzarla, di volta in volta, secondo sfumature differenti, o si assume come criterio interpretativo solo uno dei molteplici pensatori dialettici.

Ma alla luce delle riflessioni sviluppate nel presente contributo, *nel segno della costitutiva polisemia della dialettica*, sembra possibile rintracciare una “terza via” rispetto a quelle profilate da Sichirollo, in virtù della quale l'indagine sugli inizi di tale corrente di pensiero da problematica si fa complessa: la dialettica, polivoca nel suo significato e diversificata nel suo sviluppo storico, è anche necessariamente plurale nella sua origine.

Bibliografia

- G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, 2000.
- L. M. Napolitano Valditara, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano, 2018.
- L. Palpacelli, *Zenone di Elea, Frammenti e testimonianze*, Prima edizione integrale a cura di L. Palpacelli, Brescia, 2022.
- L. Sichirollo, *Dialettica*, Milano, 1973.
- M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I – *Dialettica, metafisica e cosmologia*, vol. II – *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia, 2013.
- M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Brescia, 2007.
- M. Migliori, *Parmenide*, in *Platone, Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 2016.
- S. Nonvel Pieri, *Memoria di memorie. Strati della scrittura in Platone*, in *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, a cura di M. Migliori – A. Fermani, Brescia, 2008, pp. 323-342.

Tra *re-legere* e *re-ligare*.
L'accidentato cammino del termine *religio*

di Chiara Rover

Conteso e litigato sin dalla sua comparsa nel mondo pagano, e ad oggi adottato, nella sua forma moderna, dall'intera cultura occidentale, il vocabolo latino *religio* cela alle proprie spalle un tormentato percorso di metamorfosi etimologica, e, più in generale, semantica, la cui analisi svela e permette di ricostruire (nei limiti del possibile) alcune tappe o momenti di decisiva importanza nella storia del fenomeno religioso. Accantonando fin da subito qualunque pretesa di esaustività, nelle pagine che seguono ci si limiterà a osservare l'imporsi del termine nella Roma dei secoli III-I a.C. e a registrare le primissime trasformazioni cui esso andò incontro, con un'attenzione particolare ai divergenti significati con cui lo assunsero Cicerone e Lucrezio (la cui eco è ancor viva negli autori cristiani di II-IV secolo d.C.).

Una delle difficoltà legate alla parola *religio* deriva senz'altro dalla constatazione che essa, nelle prime occorrenze di cui abbiamo notizia, non si presenta, propriamente, come un termine tecnico, rigorosamente definito nel quadro del contesto civile e politico di una data costituzione statale. A mia conoscenza, il lemma fa la sua comparsa sul finire del III secolo a.C., e lo si ritrova, per la prima volta in Plauto¹, Ennio² e Marco Porcio Catone ("il Censore")³, nei quali il sostantivo *religio* e il corrispettivo aggettivo *religiosus* sono impiegati per indicare un certo sentimento di scrupolo e timorosa attenzione verso una qualche forza o natura superiore la cui reverenza non possiede alcuna precisa regolamentazione a livello statale, non rientrando (o almeno non ancora)

¹ Cfr. Plaut. *Asin.* 782; *Curc.* 350; *Merc.* 881.

² Cfr., per es., En. *Euhem. ap. Lactant. Div. inst.* I 22, 23 = T 64A Winiarczyk = *FGrH/BNJ* 63 F 23: «Lo fece con grande astuzia, in modo da acquisire per sé l'onore divino e un nome perpetuo per i suoi ospiti legato al culto religioso (*cum religione coniunctum*)», trad. mia dall'originale inglese di Goldberg-Manuwald.

³ Cfr., per es., Cat. *Or. XIX (Uti praeda in publicum referatur)*, fr. 72: «mi stupisco che osino, senza essere presi da scrupoli religiosi (*religionem non tenere*), porre dappertutto in casa propria simulacri di divinità, immagini di tali figure e statue come se fossero semplici suppellettili», trad. Sblendorio Cugusi.

nello *ius divinum*.⁴ Questo primo significato del termine sopravvive (e trova conferma) nella letteratura latina del I secolo a.C., in Cesare *in primis*, il quale, in un passo del libro VI del suo *De bello gallico*, così scrive:

Vi è chi annuncia che il campo è ormai preso, chi pretende che i barbari sono giunti vittoriosi dopo aver distrutto l'esercito e ucciso il comandante [Cesare]; i più si figurano *novas religiones* suggerite dal luogo dove si trovano e si pongono dinanzi agli occhi la catastrofe di Lucio Aurunculeio Cotta e di Quinto Sabino Titurio, che perirono in quello stesso luogo (Caes. Gall. VI 37, 7-8, trad. mia).

La medesima accezione è attestata anche in Tito Livio⁵, Plinio il Vecchio⁶ e, soprattutto, nel giovane Cicerone, precisamente nel *De inventione* (85 a.C.), in cui il concetto di *religio* è riservato a «ciò che offre cura e reverenza/rispetto a una natura superiore, che chiamano divina» (*religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*, trad. mia). Questa più antica – e dai confini ancora piuttosto sbiaditi – definizione del termine incorre in una prima sistematizzazione (nonché in una prima metamorfosi semantica) nelle opere del Cicerone maturo, a partire dal dialogo – di natura marcatamente politica – *De legibus*, in cui l'Arpinate, nel contesto del libro II, dedicato all'esposizione della *constitutio religionum* (II 10, 23), lascia trasparire una netta trasformazione in senso tecnico del termine *religio*, che si presta ora a designare le forme del culto stabilite e irregimentate dallo Stato⁷. Il sentimento di scrupolo già ricompreso nell'accezione primigenia di *religio* si delinea, così, come un atteggiamento specificamente rivolto all'accuratezza nello svolgimento dei riti e delle cerimonie "istituzionali", ossia, a tutto ciò che con la *religio* risulta congiunto (*quod cum religione coniunctum est*): *de sacris [...], de uotis, de feriis et de sepulcris, et si quid eius modi est* (Cic. Lg. II 19, 47).

⁴ Rimane fondamentale, su questa iniziale accezione di *religio*, lo studio di W.W. Fowler, *The Latin History of the Word Religio*, p. 8.

⁵ Cfr., per es., Liv. IV 30, 9: «E non solo i corpi erano affetti dal contagio, ma anche gli animi erano invasi da *religiones* di ogni sorta, e per di più straniere (*externa*), poiché coloro che speculano sulla superstizione (*superstitione*) da cui sono presi gli animi con i loro vaticini introducevano nelle case nuovi riti sacrificali (*nouos ritus sacrificandi*), finché lo scandalo divenuto ormai pubblico giunse fino ai capi della città, quando videro che in tutte le strade e in tutti i santuari si tenevano sacrifici espiatori stranieri e inusitati per impetrare la benevolenza degli dèi. Fu dato quindi incarico agli edili di sorvegliare che non fosse venerato nessun dio se non romano, né con altro rito se non con quello nazionale (*neu quo alio more quam patrio*)», trad. Perelli.

⁶ Cfr., per es., Plin. Nat. XI 250: «Nella tradizione popolare le ginocchia dell'uomo (*hominis genibus*) possiedono pure un certo di valore religioso (*quaedam ... religio*). [...] Ci sono anche altre parti del corpo che hanno un certo valore religioso (*quaedam religio*), come la mano destra ...», trad. Marcone, lievemente modificata; X 116: «Nelle galline di campagna v'è persino qualcosa di religioso (*religio inest*)», trad. mia.

⁷ Cfr., per es., Cic. Lg. II 7, 15; 10, 25; 22, 55.

Questo significato “specialistico” del termine emerge con ancor più forza nello scritto, risalente agli ultimi anni di vita di Cicerone (luglio/agosto 45 a.C.), *De natura deorum* (ND). Nel primo discorso del sillano Gaio Aurelio Cotta (portavoce di Carneade e dell'Academia cosiddetta scettica), la *religio* è fatta coincidere con la pia venerazione degli dèi (*deorum cultu pio continetur*, I 42, 117), dove l'aggettivo *pius* rinvia, a propria volta, al concetto di *pietas*, consistente, come chiarito alcune righe prima dall'Academico, nella *iustitia adversum deos* (I 41, 116). Occorre però attendere il libro II dell'opera, interamente destinato all'esposizione, da parte di Lucio Licinio Balbo, della teologia stoica, per una chiarificazione in merito all'origine del termine *religio*, chiarificazione che non a caso, a mio avviso, Cicerone fa pronunciare al portavoce stoico, e che consente di mantenere nettamente distinti *religio* e *superstitio*:

Quelli che tutti i giorni pregavano gli dèi e facevano sacrifici perché i loro figli sopravvivesse-
ro (*superstites essent*) a loro stessi, furono chiamati superstiziosi (*superstitiosi*), parola che in
seguito assunse un significato più ampio; invece coloro che riconsideravano con cura e, per
così dire, ripercorrevano tutto ciò che riguarda il culto degli dèi (*qui autem omnia quae ad
cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent*) furono detti religiosi
da *relegere*, come elegante deriva da *eligere* (scegliere), diligente da *diligere* (prendersi cura di),
intelligente da *intelligere* (comprendere); in tutti questi termini c'è lo stesso senso di *legere* che
è in *religiosus*. Così superstizioso e religioso (*superstitioso et religioso*) divennero rispettiva-
mente titolo di biasimo e di lode (Cic. ND II 28, 72, trad. Calcante)⁸.

È plausibile, a mio avviso, che Cicerone traesse quest'etimo della parola *religio* (come derivante da *re-legere*) dal libro XI dei *Commentarii grammatici* dell'amico Publio Nigidio Figulo, noto altresì per il suo interesse verso l'*etrusca disciplina* e per essere l'autore di un'opera *De Augurio privato*⁹. Sostenendo che *religentem esse oportet, religiosum nefas* («religioso sa da esser, non bigotto»), questi riconduceva la *religio*, per così dire, “autentica” al participio presente (usato in funzione nominale) del verbo *relĕgere/relĕgo*, laddove il suffisso *-osus* stava a significare (similmente a quanto accade in *vinosus* e *mulierosus*) «una smodata abbondanza della qualità di cui si tratta. Perciò *religiosus* veniva detto chi professava una religiosità eccessiva e superstiziosa (*nimia et superstitiosa religione*), ed era insito nel vocabolo un concetto di disapprovazio-

⁸ Cfr. anche Cic. *Cluent.* 58, 159: *Est enim sapientis iudicis [...] semper non quid ipse velit sed quid lex et religio cogat cogitare* («Ché un giudice pieno di saggezza deve [...] considerare sempre a fondo non già i suoi personali desideri, ma l'imperativo della legge e della religione», trad. Bellardi, lievemente modificata). Sull'etimo ciceroniano mi limito a segnalare il contributo di P. Joüon, *L'étymologie*.

⁹ Sul ruolo di Nigidio Figulo nel contesto della religione romana antica segnalo alcune disincantate, e sempre utili, considerazioni di G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, p. 470, con la n. 27, e pp. 542-45, 560.

ne» (59 GRF Nigid. fr. 4 *ap.* Gell. IV 9, 1, 5-2, 7, trad. Rusca). Al di là di questo declassamento dell'aggettivo *religiosus* (che Cicerone, evidentemente, come si evince dal passo citato sopra, non poteva condividere), ciò che importa, ai fini del nostro discorso, è la convergenza dei due autori sul verbo *relegere*, “rileggere”, “riandare col pensiero”, “considerare con attenzione e grande cura”, “scegliere di nuovo”. Posto in connessione ad esso, il sostantivo *religio* viene a indicare tutto l'insieme di pratiche culturali che regolano pressoché qualunque manifestazione della vita pubblica del popolo romano, nonché l'esatta, quasi pedante, esecuzione di tutti i riti che a tali pratiche risultano connessi, ogni deroga ai quali, «anche minima e involontaria, suscita l'ira degli dèi e turba quella che vari autori latini chiamano *pax deorum* o in modo simile»¹⁰. Uno “scrupolo” (qui rigidamente regolamentato) nell'osservanza che, come acutamente osservato dal greco Polibio – cui non sfuggì la sua funzione prettamente, se non esclusivamente, politica –, «è presso i Romani così ingigantito e intrecciato tanto con la vita privata del popolo che con la vita pubblica, che un grado superiore non è più raggiungibile» (*Hist.* VI 56, 6-13, trad. Cardona)¹¹.

Già all'epoca di Cicerone e Nigidio, tuttavia, l'etimo da quest'ultimi proposto doveva dare da discutere; emblematici, in questo senso, alcuni versi di Lucrezio, che nel suo *De rerum natura* (DNR) lascia trapelare una derivazione del termine *religio* radicalmente altra. Nel deplorare il senso di oppressione con cui la *religio* – per lui collimante con la *superstitio* – schiaccia il genere umano (*humana ... vita / ... oppressa gravi sub religione*, DRN I 62-63), cagionando sulla terra le peggiori scelleratezze ed empietà (*scelerosa atque impia facta*, I 83; cfr. anche I 101), l'epicureo sembra ricondurre il concetto all'azione del frenare e dell'ostacolare (*religione refrenatus*, DRN V 114), ossia all'idea di un qualcosa che, quasi incatenandoci, ci impedisce l'accesso un'esistenza tranquilla e il più possibile scevra di turbamento. Non è un caso, del resto, che egli intenda la propria opera di divulgazione, in terra latina, del “vangelo” di Epicuro come un arduo tentativo volto a «sciogliere l'animo dagli stretti nodi della *religio*» (... *et artis / religionum animos nodis exsoluere*, I 931-932 = IV 6-7, trad. Giancotti, lievemente modificata), sgomberandolo dagli affanni che ad essa tengon dietro (*tum uacuum pectus lincunt curaque solutum*, II 44-46). Il richiamo agli “stretti nodi”, nonché al carattere dispotico (*dominos acris*)

¹⁰ S. Timpanaro, *Cicerone, Della divinazione*, pp. XLIX-L.

¹¹ Per riferirsi al peculiare atteggiamento in questione Polibio impiega il termine greco δεισιδαιμονία, da intendersi qui, almeno a mio avviso, come atteggiamento di scrupoloso rispetto e cautela nell'osservanza della legalità religiosa.

con cui le *religiones* (cfr. *antiquas ... religiones*, V 86-87 = VI 62-63, sintomatico l'uso del plurale), mediante riti, cerimonie e pratiche di ogni sorta, "legano" l'essere umano, rendendolo schiavo dell'ignoranza, spinge a intravedere, alle spalle di *religio*, non più il verbo *re-legere*, bensì, semmai, il verbo *re-ligare*, "legare", "vincolare", impiegato, naturalmente, con valenza negativa.

Il dato interessante, nonché l'ultimo aspetto su cui mi vorrei soffermare, è che proprio quest'etimo (almeno parzialmente, e sempre con la dovuta prudenza) desumibile dai versi del *DRN*, sarà quello avallato e adottato dagli autori cristiani, come emerge con chiarezza da libro IV delle *Divinae Institutiones*, in cui Lattanzio, contestando l'etimologia ciceroniana, sostiene che

il nome "religione" deriva dal vincolo della *pietas* (*nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum*), in ragione del fatto che Dio ha saldamente legato l'uomo a sé con la *pietas* (*quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit*) (Lact. *Div. Inst.* IV 28, trad. mia).

Il legame a cui allude qui Lattanzio, spogliato di quella valenza oppressiva ascrittagli da Lucrezio (a cui comunque, nelle righe immediatamente successive a quelle citate, è riconosciuto il merito di aver intravisto la corretta origine del termine), diviene un legame esclusivo, assoluto e non scioglibile, con Dio (*religio Dei*, appunto, non più *deorum*; quest'etimo è difeso, inizialmente, anche da Agostino, cfr. *Vera relig.* 55, 111, 307; *Quant. anim.* 36, 80; *Retract.* I 12, 13; come emerge da *De civ. Dei* X 3, 2,¹² tuttavia, nella fase finale della sua vita egli predilesse l'etimo ciceroniano, seppur con un'accezione totalmente differente); la *nostra religio/vera religio*, ben distinta da tutte le altre *religiones* – come già Minucio Felice, nella sua opera *Octavius* (II secolo), dimostra di aver ben chiaro (cfr., per es., I, XXIX, XXXVIII) – non è più, come accuratamente annotato da Fowler, «awe only or cult only, or scruple about details of cult, but a mental devotion capable of building up character. "The kingdom of God is *within you*"»¹³.

L'incidentata storia della nozione di *religio* non termina qui (si pensi all'ulteriore metamorfosi cui essa andrà incontro in relazione fenomeno del monachesimo), e molte sono, fra l'altro, le sfumature di significato che essa venne ad assumere – e che occorrerebbe indagare – negli autori pagani in corri-

¹² Aug. *De civ. Dei* X 3, 2: «Eleggendo quindi Dio, o piuttosto rielegendolo (da cui verrebbe il termine religione) (*Hunc eligentes vel potius religentes – amiseramus enim neglegentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur*), avendolo perduto per la nostra negligenza, tendiamo a Lui col nostro amore, per riposarvi una volta raggiunto, ed essere felici, cioè perfetti in Lui come nel nostro fine»; trad. Alici.

¹³ W.W. Fowler, *The Latin History of the Word Religio*, p. 14 (enfasi mia).

spondenza dei primissimi anni di diffusione del cristianesimo, basti pensare a quanto si ricava dalla testimonianza di Plinio il Giovane.¹⁴ Ciò che in ogni caso affiora con chiarezza, anche sulla base delle succinte considerazioni svolte, è come un medesimo vocabolo, sorto senza alcun valore tecnico, per esprimere un sentimento di timore reverenziale dinanzi al soprannaturale, sia successivamente andato incontro, specialmente attraverso il ricorso a *escamotage* etimologici su cui tutt'ora la critica non ha smesso di interrogarsi¹⁵, ad alcune metamorfosi semantiche sostanziali (da “timorosa soggezione” a “scelta” o a “legame”, il quale, a propria volta, può essere, oppressivo, oppure unico e assoluto), cui fanno capo mondi e universi di discorso tra loro incommensurabili.

Bibliografia

- G. Dumézil, *La religione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Con un'appendice su *La religione degli etruschi*, ed. it. e trad. a cura di F. Jesi, Milano, 2021 (ed. or. Paris, 1966).
- W.W. Fowler, *The Latin History of the Word Religio*, in Id., *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, pp. 7-15 (first appeared in *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, vol. II, Oxford, 1908, pp. 169-74).
- P. Jouön, *L'étymologie de religiosus dans Cicéron et un trait caractéristique de l'homme religieux en Israël*, in «Recherches de Science Religieuse», 26, 1936, pp. 181-85.
- E. Montanari, *Roma. Il concetto di religio a Roma*, in *Dizionario delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Torino, 1993.
- S. Timpanaro, a cura di, *Cicerone, Della divinazione*, Milano, 1988 (rist. 2022), pp. VII-CIV.

¹⁴ Cfr. Plin. *Epist.* X 102, in cui Plinio menziona la *debita religio* con cui si ottemperava al culto dell'imperatore Traiano, lasciando emergere, in un contesto pagano, un'accezione di *religio* che prefigura, in qualche modo, quella cristiana.

¹⁵ Basti qui citare E. Montanari, *Roma*, p. 642.

Introduzione

La professione esemplarista che accomuna l'intero Medioevo latino trova espressione in un vocabolario ontologico configurato dalla traduzione della terminologia greca. La resa in latino di εἶδος con «species» e «forma» da parte di Cicerone e la fortunatissima traslitterazione di ἰδέα nella prosa di Seneca palesano, tuttavia, che, sin dalla propria gestazione, la traduzione in latino abbia segnato una risemantizzazione del linguaggio tecnico platonico teologicamente orientata¹.

1. Species

Quale grande mallevadore della filosofia greca in latino², è Cicerone il primo a significare l'idea platonica con il termine latino «species». È stato rilevato come i riferimenti alla teoria platonica delle forme si moltiplichino nei dialoghi ciceroniani degli anni 40, fino al progetto di un'opera - mai portata a compimento - sull'ordine razionale del cosmo cui doveva essere finalizzata la traduzione parziale del *Timeo*³. Se le opere degli anni 50 ricorrono a un metodo euristico di evidente ispirazione platonica, che individua la realizzazione della perfezione ricercata nella storia di Roma⁴, nell'*Orator*, scritto nel 46, in un momento in cui le certezze associate alla *res publica* sono scomparse, le idee di Platone, pur senza essere investite di pretese veritative in un'impensa-

¹ Cfr. J. Pépin, *Saint Augustin*, p. 244.

² Cfr. C. Levy, *Cicero and the Creation*, pp. 71-87.

³ Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, p. 189, C. Auvray-Assayas, *Cosmology*, p. 125.

⁴ Cfr. I. Gildenhard, *Of Cicero's Plato*, pp. 231-248; 273-275.

bile sconfessione del probabilismo, costituiscono degli strumenti concettuali in grado di orientare la speculazione filosofica⁵. In tal senso, secondo un procedimento ipotetico, ispirato al discorso di Diotima di Mantinea nel *Simpósio*⁶, il tentativo di inventire il ritratto del perfetto oratore si attua nel ricorso alla teoria delle idee per cui ciò che è manifesto ai sensi trova fondamento in una nozione visibile soltanto per la mente⁷.

In tal senso, quale deverbale di «specio», il termine «species» è in grado di tenere unite, al pari del greco εἶδος, immagine visiva e concetto mentale. La continuità tra visione e conoscenza è già platonicamente trasfigurata in caratteristica prerogativa del cosmo noetico. Il transito inalterato dell'immagine dall'oggetto veduto alle facoltà cognitive del soggetto è rovesciato in un rapporto di similitudine tra archetipo ed ectipo per cui lo schema eidetico diviene l'esemplare significato dalle proprie copie sensibili⁸.

La volontà dell'Arpinate di recuperare tutte le potenzialità del linguaggio accademico mediante l'uso di «species» appare indirettamente anche dal contesto controversistico che caratterizza la lingua del tempo⁹. Quale editore di Lucrezio¹⁰, Cicerone ben conosce l'accezione del termine nel *De rerum natura*, in cui esso, in polemica con la pretesa stoica di fondare la teoria della conoscenza sull'evidenza della rappresentazione, significa quel carattere fallace dell'apparenza sensibile¹¹, il quale costituisce segnatamente la premessa alla postulazione dell'ipotesi eidetica. All'intento fondamentale di coniare un vocabolario coerentemente platonico risponde, infine, anche il rifiuto dell'impiego di «species» nei *Topica* come traduzione di τὰ εἶδη secondo il significato aristotelico e stoico per cui designa gli elementi analitici della definizione¹².

⁵ Cfr. A. Bisogno, *Philosophia*, pp. 41-42.

⁶ Cfr. Platone, *Symposium*, 211AB.

⁷ Cfr. Cicerone, *Orator*, II 8 – III 10, pp. 3-4: «Nec vero ille artifex cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatum speciem imitando referuntur eaque sub oculos ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus».

⁸ Cfr. G. Stabile, *Teoria*, pp. 23-9.

⁹ Cfr. Auvray-Assayas *Species*, p. 1205.

¹⁰ Cfr. Cicerone, *Epistulae ad Quintum fratrem*, II 10, 3, p. 55

¹¹ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 148, p. 7.

¹² Cfr. Cicerone, *Topica*, VII 30, pp. 14– 15.

2. Forma

Nell'*Orator*, Cicerone associa «species» a «forma», il vocabolo destinato alla maggiore fortuna nel mondo latino¹³. Opponendo la stabilità dei principi formali alla mutevolezza del mondo sensibile in termini perfettamente platonici, l'Arpinate enuclea la capitale tesi della dipendenza delle forme da «ratio» e «intellegentia»¹⁴. L'interpretazione teologica posteriore¹⁵ sembra suggerita dalla comunicazione tra spirito umano e mente divina, per cui il ricorso dello scultore Fidia ad un modello interiore nella realizzazione del Giove di Olimpia o della Minerva dell'Acropoli implica che le idee appartengano, in prima istanza, all'ambito teologico¹⁶. Nell'ipotesi di un intelletto che modella l'universo fisico su un sistema di principi formali a esso subordinati sembrano, d'altro canto, precipitare capitali contaminazioni accademiche e stoiche, variamente ricondotte ad Ario Didimo, Posidonio di Apamea, Eudoro di Alessandria o Antioco di Ascalona¹⁷.

3. Idea

Nell'enucleazione dello schema artificialista, destinato a offrire alle preoccupazioni teologiche della posterità cristiana il modello mediante cui salvare l'autarchia divina nell'unità di creatore ed esemplare¹⁸, altrettanti documenti fondamentali costituiscono due delle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca. Nella lettera 58, il filosofo iberico esplora segnatamente le traduzioni latine di οὐσία e το ὄν. Se nella traduzione di οὐσία prevale un uso prettamente teologico di «essentia» come la «res necessaria natura continens fundamentum omnium»¹⁹, anche la divisione di ente conosce una significativa riscrittura. Collocata tra i generi del reale subito dopo la divinità, per Seneca l'idea costituisce l'esemplare, contenuto nell'intelletto divino, degli enti soggetti al mutamento²⁰. Si tratta di una

¹³ Cfr. Tertulliano, *De anima*, 18, p. 327; Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 14, p. 6; Calcidio, *In Platonis Timaeum commentarium*, 341, p. 334; Apuleio, *De Platone*, I 5-6, pp. 86-88.

¹⁴ Cfr. Cicerone, *Orator*, II, 9 - III, 10, pp. 3-4.

¹⁵ Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus*, q. 46, p. 71, 21-26

¹⁶ Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, II 6, 18, p. 56; 11, 30, p. 60.

¹⁷ Cfr. S. Gersh, *Middle Platonism*, p. 188; I. Caiazza, *Sur la distinction sénéchienne idea/idos au XII^e siècle*, p. 103.

¹⁸ Cfr. A. Michalewski, *La Puissance de l'intelligible*, pp. 69-70.

¹⁹ Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, 58, 6, p. 178.

²⁰ Cfr. *Ibid.* 18-19, pp. 181-182: «Tertium genus est eorum, quae proprie sunt: innumerabilia haec sunt, sed extra nostrum posita conspectum. [...] Propria Platonis supplex est: ideas vocat, ex quibus omnia, quaecumque vide-

nozione che richiama il Λόγος stoico, indistinto dai principi spermatici degli enti, più che il Demiurgo timaico il quale contempla il paradigma del «Vivente intelligente»²¹. L'approfondimento in senso teologico della metafora artigianale, anch'essa eco del πῦρ τεχνικόν stoico²², emerge nell'epistola 65 in cui le griglie causali platonica e aristotelica sono incluse in un modello biprincipiale di matrice stoica in cui il primato della causa efficiente riduce l'esemplare a strumento dell'azione della causa prima sulla materia²³.

L'ammissione senecana di un livello intelligibile immanente accanto a quello trascendente manifesta notevoli convergenze con la presentazione della dottrina di Antioco di Ascalona negli *Academica posteriora*. Come rilevato da Pierluigi Donini, la generica allusione del Varro al «quiddam divinum esse»²⁴ delle forme platoniche potrebbe allora costituire un capitale riferimento a quella concezione teologica delle idee, che, presumibilmente oggetto delle convinzioni filosofiche di Antioco, si è fissata nella coniazione del vocabolario platonico latino da parte di Cicerone e Seneca²⁵.

Bibliografia

- Apulei Platonicus Madaurensis *Opera quae supersunt*, ed. P. Thomas, Stuttgartiae, 1970.
- Aurelii Augustini episcopi *De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*, ed. A. Mutzenbecher, Tyrnholti, 1975.
- C. Auvray-Assayas, *Species*, in *Vocabulaire Européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, éd. par B. Cassin, Paris, 2004, pp. 1199-205.
- I. C. Auvray-Assayas, *Cosmology, Theology, and Religion*, in *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, ed. by J. W. Atkins – T. Bénatouil, Cambridge, 2022, pp. 120-133.
- A. Bisogno, *Philosophia et fictio entre le iie et le ive siècle* in *Philosophie et fiction de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, ed. by F. Pomel – S. van der Meeren, Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2021, pp. 41-54.
- I. Caiazzo, *Sur la distinction sénéchiennne idea/idos au XIIe siècle*, in «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales», 3-4, 2006, pp. 91-116.
- M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*. XLIV. *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Stuttgartiae, 1967.

mus, fiunt, et ad quas cuncta formantur. Hae inmortales, inmutabiles, inviolabiles sunt. Quid sit idea, id est, quid Platoni esse videatur, audi: 'idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum».

²¹ Platone, *Timaeus*, 31a; 29a; 39a.

²² Cfr. F. Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, p. 236.

²³ Cfr. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, 65, 7, pp. 204–205; 23, p. 209.

²⁴ Cfr. Cicerone, *Academici libri*, I 9, 33, p. 14.

²⁵ Cfr. P. Donini, *Le fonti medioplatoniche di Seneca*, pp. 112-122.

- M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*. XLV. *De natura deorum*, edd. O. Plasberg – W. Az, Stutgardiae, 1968.
- M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*. V. *Orator*, ed. P. Reis, Stutgardiae, 1971.
- M. Tulli Ciceronis *Topica*, ed. G. Di Maria, *L'epos*, Palermo, 1994.
- M. Tulli Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*. XLII. *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, Stutgardiae, 1996.
- M. Tulli Ciceronis *Epistulae ad Quintum fratrem*, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stutgardiae, 1988.
- P. Donini, *Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza e le idee*, in *Plato Latinus. Aspects de la transmission de Platon en latin dans l'Antiquité*, ed. by J.-B. Guillaumin – C. Levy, Turnhout, 2018, pp. 105-124.
- F. Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, a cura di F. Fronterotta – W. Leszl, Sankt Augustin, 2005, pp. 233-46.
- S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The latin tradition*, Notre Dame, 1986.
- I. Gildenhard, *Of Cicero's Plato: fictions, Forms, foundations*, in *Aristotle, Platon and Pythagoreanism in the first century BC*, ed. M. Schofield, Cambridge 2013, pp. 225-275.
- C. Levy, *Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary*, in *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, ed. by J. W. Atkins – T. Bénatouil, Cambridge, 2022, pp. 71-87.
- T. Lucreti Cari *De Rerum Natura libri sex*, ed. J. Martin, Lipsiae, 1959.
- Ambrosii Theodosii Macrobiani *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig, 1970.
- A. Michalewski, *La Puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, 2014.
- Plato, *Opera quae extant omnia*, ed. H. Stephanus, Genevae, 1578.
- Plato latinus, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edd. J.W. Waszink – P. J. Jensen, Londinii – Leidae 1962.
- J. Pépin, *Saint Augustin et l'inhabitation des idées en Dieu*, in *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, ed. by J. Dillon, Aldershot – Burlington, 2005, pp. 243-57.
- D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Platon and Pythagoreanism in the first century BC*, ed. by M. Schofield, Cambridge, 2013, pp. 187-205.
- L. Annaei Senecae *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, ed. O. Hense, Lipsiae, 1914.
- G. Stabile, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in Id., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, 2007, pp. 9-29.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera*, edd. A. Reifferscheid – G. Wissowa, Pragae – Vindibonae – Lipsiae, 1890.

Beatitudo e summum bonum in Boezio,
fra filosofia classica e teologia cristiana

di Renato de Filippis

Il terzo libro della *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio (480-525 ca.) è occupato, come è noto, da una serrata indagine sulla natura del Bene: nella finzione letteraria il dialogo fra Boezio, prigioniero e in attesa della morte, e la *Philosophia* personificata che è arrivata a confortarlo è giunto a un punto culminante, dopo che nel libro I sono state narrate le infelici vicende del pensatore romano, e nel II sono stati individuati e respinti i ‘falsi beni’, terreni e parziali, che non possono condurre a una vera e stabile felicità.

La struttura dell’argomentazione può riassumersi come segue: in apertura del libro, *Philosophia* promette di mostrare a Boezio come raggiungere il vero Bene, quello cui tutti gli uomini aspirano per essere felici¹. Riprendendo, ma sotto diversa angolazione, le problematiche del libro precedente, i dialoganti escludono che Esso possa fondarsi sulle ricchezze, gli onori della società, il potere, la gloria o i piaceri sensibili; eppure deve possedere in forma stabile ed eterna tutti i vantaggi (*sufficiencia, reverentia, potentia, claritudo, iucunditas*) che questi garantiscono temporaneamente. Si osserva quindi che tali benefici, essendo tutti identici quanto alla loro *substantia*, sono in realtà un unico Bene; ma nulla di terreno può possederli tutti e tanto meno trasmetterli agli uomini. Tuttavia una *fons bonorum* deve necessariamente esistere, perché la logica richiede che, a fronte dei vari gradi imperfetti di beni presenti nel mondo, ve ne sia uno assoluto e perfetto. Una rigorosa catena di sillogismi chiude il ragionamento: l’origine del Bene, e della felicità che da esso consegue, non può che essere in Dio; tuttavia, Egli è ontologicamente semplice e si identifica, come viene esplicitamente detto in *Consolatio Philosophiae*, III, 11, 8-9², con

¹ S. van den Meerem, *Lectures de Boèce*, in part. pp. 85-89, insiste opportunamente su questa ‘base psicologica’ della teoria boeziana: il Bene è anzitutto oggetto del desiderio umano.

² Cfr. Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, 11, 8-9, p. 87, ll. 21-26.

l'Uno della filosofia neoplatonica; dunque non può *avere* il Bene e la felicità, che introdurrebbero in Lui il molteplice, ma deve *essere* sia l'uno che l'altro in forma unitaria e indivisa. Se Dio è il Bene e la felicità, l'uomo potrà conseguire entrambi 'aderendo' e 'partecipando' a Dio stesso, il quale è dunque il fine e il punto di approdo di ogni sforzo e aspirazione dell'uomo stesso, nonché l'ordinatore di tutto il cosmo.

È interessante notare come, nel corso dell'esposizione, tale Bene sia identificato in modo automatico e ap problematico con la perfetta felicità³, motivo per cui non viene designato con una espressione univoca: nella maggior parte dei casi esso è chiamato *beatitudo* (talora caratterizzata come *plena*), ma spesso anche *summum* (o ancora *perfectum*) *bonum*; in qualche occasione, inoltre, Boezio utilizza il sintagma *perfecta, summa* o *vera felicitas*, in modo da distinguerla da quella felicità terrena e transitoria che è stata rifiutata nel libro II⁴. 'Beatitudine' e 'Sommo Bene' sono quindi considerati come equivalenti, come mostrano chiaramente la definizione esatta di *beatitudo* che si trova in III, 2, 3⁵, e una affermazione di poco successiva⁶. L'equivalenza, come detto, si estende quindi a Dio, come mostra il passaggio cruciale di III, 10, 17: «– Sed summum bonum beatitudinem esse concessum est. – Ita est, inquam. – Igitur, inquit, deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri»⁷. Appare quindi lecito domandarsi se Boezio stia usando le due espressioni in linea con il contesto culturale nel quale si trova ad operare, che è permeato sia di filosofia greca (in particolare platonica e neoplatonica) sia, naturalmente, di religiosità cristiana; proponendo questa identificazione, il filosofo romano attua un ripensamento e una ri-semantizzazione di tali concetti?

Il problema si presenta subito complesso. La greicità ha almeno due termini per indicare il concetto di 'somma felicità': da una parte *eudamonia*, che contiene in sé, già dal punto di vista etimologico, l'idea di un bene che deriva dalla fortuna e dal favore degli dei, ed è dunque in grado di garantire una 'buona vita'; e *makariotes*, che invece passa dall'indicare una soddisfazione che deriva soprattutto dal possesso di beni materiali, al diventare una carat-

³ Questo fin da ivi, II, 4, 25, p. 39, ll. 75-77: «Si beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis nec est summum bonum quod eripi ullo modo potest [...]»

⁴ Su queste distinzioni terminologiche cfr. A. García Herrera, 'Beatitudo' y 'felicitas'.

⁵ Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, 2, 3, p. 60, ll. 10-11: «Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum».

⁶ Ivi, III, 2, 11, p. 61, ll. 41-42: «Summum bonum beatitudinem esse definivimus».

⁷ Ivi, III, 10, 17, p. 83, ll. 59-62. L' assunto è poi confermato poi da III, 10, 20 e 42-43, ivi, p. 83, ll. 71-74 e pp. 85, l. 132 - 86, l. 138. Focalizza bene questi concetti S. Ford Wiltshire, *Boethius and the «Summum bonum»*.

teristica divina che può essere propria dell'uomo solo per comparazione⁸. Tuttavia le due parole, per quanto non esattamente interscambiabili, vengono utilizzate l'una con la funzione dell'altra, o anche insieme (come ad esempio in Plato, *Respublica* I, 354a), aprendosi poi, già con Platone, a una dimensione ultraterrena. Non ci sarà qui bisogno di ricordare la dottrina della felicità come contemplazione dell'idea del Bene in *Repubblica* VI, né l'invito di Aristotele, *Ethica Nicomachea* X, 7, 1117b, a 'farsi immortali' dedicandosi alla pura contemplazione; tale prospettiva, che potremmo definire genericamente trascendente, si fa mistica in Plotino, che nella VII Enneade (261-262) pone la felicità nel congiungimento con il Primo Principio. Questa fluidità semantica si trasmette ai due analoghi termini latini, *felicitas* e *beatitudo*, quando usati in ambito filosofico e pagano. In ogni caso, l'idea che sommo bene e somma felicità si corrispondano e richi amino è propria certamente già di Aristotele e, in ambito latino, almeno di Cicerone, che definisce la beatitudine «secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio»⁹. Si può quindi ritenere che Boezio derivi l'identificazione Bene/felicità dalle sue fonti filosofiche.

L'avvento del cristianesimo muta e arricchisce questo scenario. Dato che l'elenco delle beatitudini di Matteo 5, 3-12 utilizza *makárioi* in greco e *beati* in latino, il termine *beatitudo* viene assunto nel mondo cristiano latino in senso decisamente (per quanto non esclusivamente) spiritualistico. Così, generalmente, lo meditano i Padri della Chiesa; e su questa stessa linea sembra collocarsi Agostino d'Ipbona, che in un notissimo passaggio delle *Confessiones*, rivolgendosi a Dio, dichiara che la *beata vita* è costituita dal «gaudere ad te, de te, propter te»¹⁰. Questa idea che la *beatitudo* sia costituita da una adesione a Dio attraversa tutta la produzione agostiniana: nel primo libro del *De doctrina christiana* si dice che l'uomo è reso beato da ciò che può godere (*frui*), ovvero da Dio e null'altro¹¹; in *De Trinitate* VIII si attesta invece che diverrà beato colui che 'aderirà con amore a Dio' (*amore inhaerere*)¹²; ancora, in *De civitate Dei* VIII, peraltro con espliciti riferimenti a Platone, si dichiara che la beatitudine umana passa per la *notitia* e la *imitatio* di Dio, dunque attraverso un duplice avvicinamento che è sia gnoseologico che pratico¹³. È ben noto

⁸ Seguo qui la sintesi di F. S. Pignagnoli - U. Galeazzi, *Beatitudine*, rivisitata attraverso S. Maso, 'Lingua Philosophica Graeca', p. 125.

⁹ Si veda Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, 10, 29, p. 417, ll. 22-23.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, X, 23, 32, p. 172, ll. 4-5.

¹¹ Si veda Id., *De doctrina christiana*, I, 3, 3, p. 8, ll. 1-10.

¹² Si veda Id., *De Trinitate*, VIII, 3, 5, pp. 273, l. 45 - 274, l. 80.

¹³ Si veda Id., *De civitate Dei*, VIII, 8, pp. 224, 1 - 225, l. 49.

che Boezio si ispira spesso ad Agostino (basti pensare ai primi due *Opuscula sacra*), e il terzo libro della *Consolatio* non fa certo eccezione¹⁴; si può quindi supporre che il filosofo romano avesse ben presente le teorie del vescovo d'Ippona, nel suo ritenere che la felicità si trovi in Dio, e che l'uomo debba aderire a Lui per essere beato. Tale prospettiva, sia chiaro, non è estranea al contesto greco, ma ha certamente in quello cristiano una rilevanza peculiare.

Sembra dunque plausibile che Boezio, nel proporre l'identificazione fra Dio, Sommo bene e beatitudine, confrontasse e integrasse fra di loro i due grandi 'sistemi culturali' cui, nella *Consolatio*, fa costante riferimento: naturalmente la speculazione classica, platonica e neoplatonica in particolare, e la riflessione teologico-filosofica cristiana¹⁵. Già solo in questo il suo approccio ai termini può ritenersi innovativo: la sua *beatitudo* non è quella puramente trascendente del cristianesimo, e il suo *summum bonum* non corrisponde con esattezza a quello di Platone (dato che l'adesione è nei confronti non di una idea, ma di un dio personale), né a quello di Aristotele (perché la felicità umana è posta più in alto rispetto alla contemplazione intellettuale) né, ancora, a quello di Plotino (che punta a quella che potremmo definire una 'unione mistica' con l'Uno).

L'originalità della dottrina di Boezio, e del suo utilizzo della terminologia filosofica, potrà forse apparire più chiara se si chiarisce come si attui nella *Consolatio* questa 'connessione' con Dio cui prima si è accennato. Nel caratterizzarla, Boezio si esprime come segue, in modo piuttosto sibillino:

Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus. Sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos¹⁶.

I termini utilizzati sono dunque *adeptio divinitatis* e *participatio*: se il primo non sembra avere una particolare valenza filosofica, e indica semplicemente un 'conseguimento', un 'raggiungimento', il secondo è invece una delle parole fondamentali del neoplatonismo, che Boezio conosce e pone al centro del *De hebdomadibus*, il terzo dei suoi opuscoli teologici, che in poche pagine vertiginose affronta un problema filosofico-teologico centrale nel *milieu* tardo Antico: come possano le creature essere buone, ed essere contemporaneamente diverse

¹⁴ Di recente, questa idea è stata ribadita da A. Kijewska, *Divine Logos*.

¹⁵ Su questa *medietas* si può vedere Uscatescu Barrón, *Boethius' Glückseligkeitsbegriff*.

¹⁶ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Consolatio Philosophiae*, III, 10, 23-25, pp. 83, l. 80 - 84, l. 86.

da un dio buono nella sua sostanza. Il filosofo romano non ha mai dato una chiara spiegazione di questo concetto dal suo punto di vista¹⁷, ma una cosa può esser certa: nel suo orizzonte di pensiero, che è sempre quello di un cristiano che tenta di conciliare la sua fede con la sua filosofia¹⁸, esso non può implicare una ‘fusione’ o una ‘assimilazione’ con Dio, sul modello neoplatonico, che sarebbe peraltro estranea anche allo stesso orizzonte filosofico del *De hebdomadibus*, il quale marca chiaramente la distinzione fra Creatore e creatura¹⁹. Difficile, insomma, che Boezio pensasse a una *homoiosis theo* in senso proprio: del resto i due esempi da lui stesso riportati, quelli della giustizia e della sapienza, non comportano un mutamento sostanziale del giusto e del sapiente, che resta un uomo, cioè un animale razionale mortale, pur acquisendo giustizia e sapienza. Questa ‘aderenza’ a Dio, dunque, che è ciò che attribuisce all’uomo, come si è detto, la *beatitudo* e il *summum bonum*, non va intesa in senso sostanziale, ma appunto come partecipazione che mantiene le differenze nell’unione: *deos fieri* va inteso nello stesso modo di *sapientes fieri*, come una sorta di ‘acquisizione’ che non snatura ma arricchisce l’uomo che la raggiunge restando ciò che è²⁰. La *beatitudo* di Boezio sarebbe dunque diversa da quella cui pensano sia Plotino che Agostino, e frutto anzi di una mediazione fra le due posizioni.

Se questa linea di pensiero appare sostenibile, Boezio – peraltro in carcere e prossimo a una ingiusta condanna, il che rende il suo sforzo ancora più profondo – avrebbe dato un nuovo senso almeno al concetto di *beatitudo*, unendo in esso elementi pagani e cristiani per mostrare, in modo coerente con il suo sistema di pensiero, un possibile punto d’incontro fra i due universi. Questa fusione attribuisce al termine un significato nuovo, che tiene insieme trascendenza e aspetti psicologici, divino e umano, Atene e Gerusalemme.

¹⁷ A questo tema è dedicato S. Nash-Marshall, *Participation and the good*.

¹⁸ È questa, almeno, la posizione che sembra più sostenibile a chi scrive: per un’altra prospettiva, in cui l’interesse di Boezio è completamente sbilanciato nei confronti della filosofia pagana, cfr. quanto scritto da Alain Galonnier nella sua *Introduction générale* a Boèce, *Opuscula sacra*.

¹⁹ Uno dei principi fondamentali dell’opuscolo è, infatti, che solo in Dio si identifichino l’*esse*, cioè l’essere, e l’*id quod est*, cioè l’insieme delle caratteristiche che rendono una cosa quello che è; in altre parole, la caratteristica fondamentale di Dio è essere e non può essere pensato senza l’essere, a differenza delle creature, che possono essere e non essere. Si vedano gli assiomi II e III dell’opera: Anicius Manlius Severinus Boethius, *De hebdomadibus*, in Id., *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, p. 187, ll. 26-31.

²⁰ Sosterrebbe questa interpretazione un singolare passaggio del commento che Boezio dedica alle *Categoriae* di Aristotele: in esso, discutendo dei paronimi (*denominativa*), cioè delle cose che sono chiamate a partire da un altro nome, come appunto *iustus* da *iustitia* e simili, si dice che i nomi di tali cose *partecipano* delle cose che li originano, e rappresentano una loro *transfiguratio*, termine tecnico del vocabolario della grammatica che indica i casi delle declinazioni latine, ma ha anche il senso di ‘trasfigurazione’, ‘trasformazione’. Cfr. Id., *Commentaria in Categoriae Aristotelis*, I, 167D-168A.

Bibliografia

- Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Turnhout, 1981 (CCSL, 27).
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout, 1955 (CCSL, 47-48).
- Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout, 1962 (CCSL, 32).
- Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, edd. W. J. Mountain - F. Glorie, Turnhout, 1968 (CCSL, 50-50A).
- Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Muenchen – Leipzig, 2005.
- Id., *Commentaria in Categorias Aristotelis*, accurante J. P. Migne, in *Patrologia Latina* 64, Paris, 1847, coll. 159-294.
- Id., *Opuscula sacra. Volume I, Capita dogmatica (Traité II, III, V)*, éd. par A. Galonnier, Louvain-la-Neuve – Louvain – Paris, 2007.
- Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Stuttgart, 1967.
- S. Ford Wiltshire, *Boethius and the «Summum bonum»*, in «The classical journal», 67, 3, 1972, pp. 216-220.
- A. García Herrera, 'Beatitudo' y 'felicitas' en Boecio (Cons. 2), in «Habis», 23, 1992, pp. 283-286.
- A. Kijewska, *Divine Logos in the Heart of Boethius's Path Toward «summum bonum»*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 21 (2014), pp. 39-52.
- S. Maso, 'Lingua Philosophica Graeca'. *Dizionario di greco filosofico*, Milano – Udine, 2010.
- S. van den Meeren, *Lectures de Boèce. La Consolation de la Philosophie*, Rennes, 2012.
- S. Nash-Marshall, *Participation and the good: a study in Boethian metaphysics*, New York, 2000.
- F. S. Pignagnoli - U. Galeazzi, *Beatitudine*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. II, Milano, 2006, pp. 1111-1115.
- J. Uscatescu Barrón (2014), *Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantiker Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik, Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, hrsg. von Th. Böhm - Th. Jürgasch - A. Kirchner, Berlin, 2014, pp. 147-170.

*Idea. Metamorfosi nel secolo XIV**di Francesco Fiorentino*

È ben noto che la teoria platonica delle idee si caratterizza per l'assunzione di entità noetiche, ontologicamente autonome dalla realtà e dal pensiero e paradigmatiche rispetto agli enti materiali¹.

Questa teoria ha avuto grande fortuna nella storia della filosofia occidentale, in seguito agli apporti di Aristotele (che considera le idee platoniche come essenze universali, spazialmente separate dalla realtà materiale²), Seneca (favorevole alla mera equivalenza di tali idee con gli esemplari divini³), e Agostino di Ippona: egli inserisce le idee in quanto forme stabili o ragioni immutabili ed eterne nell'intelligenza divina; in virtù delle idee tale intelligenza conosce le cose ed esse sono formate, secondo il *Timeo* platonico che Agostino conosce fino al secondo libro, in base alla traduzione ciceroniana⁴.

Ancora alla fine del secolo XIII, dopo Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand si appella a Platone e ad Agostino per identificare l'esemplare dell'essenza creabile: le idee equivalgono a forme o ragioni eterne «*quae divina intelligentia continentur, secundum quas formatur omne quod oritur et participatione sit ut sit quidquid est in quo modo est*».⁵ Attraverso la triangolazione filologica fra Platone, Seneca e Agostino, Enrico elabora la sua celebre teoria delle *esse essentialia*⁶, ossia di una classe di essenze puramente possibili che sono eterne, immutabili, ingenerate e incorruttibili, indifferenti alla singolarità o all'universalità, all'esistenza o all'inesistenza reale. Poiché risiedono nell'essenza divina, queste

¹ Cfr. Plato, *Timaeus*, II, 39e-40b; W. D. Ross, *Platone*, passim.

² Cfr. Aristoteles, *Metaphysica*, VII, 15, 1040a27.

³ Cfr. Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium*, epistula 58.

⁴ Cfr. Aurelius Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus*, quaestio 46, pp. 70-73; F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes*, pp. 126-132; J. Pépin, *Idea*, pp. 23-26.

⁵ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, quaestio 1, p. 5.

⁶ Cfr. E. P. Bos, *Theory of ideas*, pp. 211-227; P. Porro, *Possibilità ed esse essentialia*, pp. 211-253; P. Porro, *Res a reor*, pp. 617-628.

essenze ricevono due relazioni: (1) la relazione di somiglianza o imitabilità che struttura l'essere dell'essenza, nel senso dell'essenza meramente possibile in relazione all'essenza divina come causa esemplare o imitabile; (2) la relazione di esistenza che fonda l'essere dell'esistenza, ossia l'atto di esistere nel mondo extramentale, in relazione all'essenza divina come causa efficiente o produttiva⁷.

Tuttavia, la nostra concezione dell'idea non corrisponde con quella platonica: per noi, l'idea non è un paradigma autosussistente di cui partecipano le cose sensibili o che concorre a causare, in qualche modo, la realtà materiale; per noi l'idea è un contenuto, un atto o un'operazione della mente. Questa evidente discrasia fra la concezione platonica e quella attuale dell'idea segnala una notevole metamorfosi filosofica che ha prodotto un importante slittamento semantico della parola 'idea' nella storia della filosofia occidentale. Questa svolta risulta pressoché compiuta con Renè Descartes e John Locke.

Secondo Descartes, le idee sono prodotte dall'intelletto e costituiscono il contenuto rappresentativo degli oggetti esterni. Tuttavia, non devono necessariamente essere simili a questi oggetti perché l'intelletto può fabbricare anche idee che non hanno alcun rapporto con la realtà formale, ossia che non possiedono lo statuto ontologico positivo, effettivo, delle cose materiali. Per esempio, l'intelletto pensa al teorema di Pitagora come a una semplice idea immediatamente percepita dalla mente. La mente diventa consapevole del teorema⁸, ma questa idea può tollerare l'inesistenza di una realtà formale dell'oggetto esterno. Descartes si preoccupa di discriminare le idee secondo i tre gradi ontologici della realtà formale degli oggetti esterni, ossia la sostanza infinita, la sostanza finita e i modi di essere⁹.

Descartes introduce la categoria della realtà materiale accanto a quella della realtà oggettiva: un'idea può essere intesa in senso materiale, come atto della mente, assumendo così una qualità mentale, oppure in senso oggettivo, ossia come la cosa presentata alla mente con il suo atto rappresentativo¹⁰. Così, in Descartes, sembrano coesistere due significati di idea, entrambi lontani da Platone: (1) quello dell'oggetto che rappresenta alla mente la realtà extramentale; (2) quello della qualità generata nella mente dal suo atto¹¹.

⁷ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, quaestio 1, pp. 19-21; Henricus Gandavensis, *Quodlibet* IX, quaestio 2, pp. 34-38; Henricus Gandavensis, *Quodlibet* X, quaestio 7, p. 151.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 160.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 41-2, 102.

¹⁰ Cfr. R. Descartes, *Meditationes*, praefatio, p. 8.

¹¹ Cfr. J. Pépin, *Idea*, pp. 23-36.

Locke demolisce la tradizione platonica, intendendo l'idea come un contenuto mentale, una realtà immanente alla mente: le idee non sono quello per mezzo del quale conosciamo la realtà, ma sono gli unici oggetti che conosciamo tramite l'esperienza¹². Poiché l'esperienza è costituita dalla sensazione degli oggetti esterni e dalla riflessione intellettuale su di essi, conosciamo, sotto forma di idee, i nostri modi di percepire sensibilmente gli oggetti esterni o gli atti mentali che riguardano tali oggetti¹³. Le caratteristiche di un oggetto esterno, per esempio di una palla di neve, sono idee e qualità a un tempo. Infatti, il bianco, il freddo e il rotondo sono idee rispetto alla sensazione dell'intelletto umano e qualità rispetto al potere che la palla di neve ha di produrre tali idee in questo intelletto¹⁴. Tali idee in quanto dipendenti dalla sensazione non rispecchiano le qualità intrinseche degli oggetti esterni¹⁵.

Ma, se Descartes e Locke rappresentano il compimento della suddetta metamorfosi dell'idea come contenuto rappresentativo o atto mentale, il punto d'avvio si colloca immediatamente dopo Enrico di Gand, in Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. Per dirla con Michio Kobayashi, « [C]e qui est à remarquer dans la conception de l'idée divine chez Duns Scot, c'est qu'en s'écartant de la tradition platonicienne qui règle la création sur le modèle d'idées éternelles, il n'accorde plus à l'idée divine le rôle exemplaire et déterminant dans la création»¹⁶.

Scoto non intende rinunciare alla creazione dal nulla da parte di Dio assolutamente agente, a favore di una sorta di emanazione neo-platonica, ed elabora la teoria dell'*esse cognitum* come essere pensabile e indebolito che sussiste nella pura pensabilità rispetto all'intelletto che lo pensa. La teoria scotiana delle idee è articolata in quattro momenti metafisici: (1) l'intelletto divino pensa l'essenza divina in quanto *absolutum*, ossia come un'entità autonoma e indipendente; (2) tale intelletto opera un atto assoluto per costituire la creatura virtualmente inclusa nell'essenza divina, secondo l'*esse intelligibile*, ossia nella mera pensabilità, e pensa la creatura così costituita secondo una relazione della terza classe, nel senso che tale intelletto diviene il termine della relazione con cui la creatura in quanto pensabile determina la conoscenza di tale intelletto e non vice-versa; questa relazione non è reciproca e non procede dall'intelletto alla

¹² Cfr. J. Locke, *An Essay concerning human understanding*, libro 2, cap. 1, §§ 5-7, pp. 106-107.

¹³ Cfr. *ivi*, cap. 8, § 7, p. 134.

¹⁴ Cfr. *ivi*, §§ 9-10, pp. 134-135.

¹⁵ Cfr. *ivi*, § 15, p. 137.

¹⁶ Cfr. M. Kobayashi, *Création*, p. 80.

creatura in quanto pensabile, ma potrebbe provocare la dipendenza dell'*esse cognitum*, ossia della conoscenza intellettuale della cosa pensabile dall'intelletto che la pensa. Perciò Scoto precisa che, per il momento, la creatura è pensata, ossia costituita nella sua pensabilità, ma non ancora conosciuta dall'intelletto divino, ritardando questa conoscenza al quarto momento. (3) La relazione della terza classe viene rovesciata, dal momento che l'intelletto divino compara l'essenza divina o il suo atto d'intellezione alla pensabilità della creatura in quanto estrinseca a tale intelletto, istituendo una relazione ideale o un'idea mentale che non è necessaria per pensare la creatura nel secondo momento. (4) L'intelletto divino, riflettendo sull'atto di comparazione, finalmente conosce l'idea e la sua relazione che acquista l'*esse cognitum*¹⁷.

Questa complessa teoria, seppure in un contesto teologico, ha il merito di aprire una breccia nell'esemplarismo platonico: l'idea non è più un esemplare autonomo e universale, ma è prodotta dall'intelletto nella sua pensabilità; l'idea esiste perché l'intelletto la pensa e così la concepisce prima di conoscerla. Questa breccia prelude a un ampio dibattito che sfocia dapprima nel *fictum* e poi nella *qualitas subiectiva*. Secondo Enrico di Harclay, l'intelletto ricava dalle cose extramentali singolari una sorta di esistente che è diverso da ogni singolare; questo esistente è il *fictum*, ossia l'invenzione della mente attiva e cosciente, e rimane legato alla realtà extramentale, a differenza dell'invenzione poetica¹⁸. Erveo di Nédellec introduce una distinzione «valde necessaria»: la verità e gli universali sono presenti nella mente *obiective* e non *subiective*, ossia come contenuti mentali e non come atti propri dell'intelletto. Essendo collocate nell'intelletto, la verità e le idee universali denotano una realtà obiettiva in quanto statuto reale di una cosa, che acquista un essere relativo in funzione dell'atto con cui l'intelletto pensa questa cosa¹⁹.

Walter Chatton, contestando la teoria del *fictum*, perviene all'atto mentale: L'essere intenzionale dovrebbe essere reale e quindi sostanziale o accidentale; ma non può essere un ente reale, perché, essendo implicato in ogni conoscenza, dovrebbe essere anche eterno per la concomitanza con la scienza divina. L'essere del conosciuto o l'essere del narrato sono solo denominazioni estrinseche e modi di dire. Il concetto universale non è un *fictum*, ma *ipsa intellectio*, ossia lo stesso atto di pensiero rispetto a cui i singoli concetti universali

¹⁷ Cfr. F. Fiorentino, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 11-33.

¹⁸ Cfr. G. Gál, *Henricus de Harclay*, pp. 178-234.

¹⁹ Cfr. Hervaeus Natalis, *In primum*, distinctio 19, quaestio 3, articulus 2, folium 106 recto.

si comportano come accidenti; essi esistono nella mente che funge da loro soggetto d'inerenza²⁰.

Guglielmo d'Ockham dapprima aderisce alla teoria dell'*esse cognitum*, per poi elaborare la sua teoria dell'atto mentale come *qualitas subiectiva*²¹. Come ha riassunto recentemente Paola Müller, dapprima Ockham considera la realtà del concetto universale come una finzione dotata di un essere oggettivo, ossia l'oggetto immediato della conoscenza dell'intelletto che suppone in virtù di un rapporto di somiglianza per tutti i singolari di cui è immagine. Poiché la finzione rimanda al concetto di *fictum* e non di *figmentum*, essa non equivale alla mera realtà psicologica del conoscere, ma al contenuto intenzionale del significato del concetto universale. Sotto la pressione di Chatton, Ockham approda alla teoria del concetto universale come qualità della mente, ossia contenuto psicologico, singolare rispetto all'intelletto pensante e universale per la sua funzione predicativa di essere segno naturale delle molteplici realtà extramentali²².

È in questo dibattito fra Scoto e Ockham che sorge il nuovo significato dell'idea come contenuto rappresentativo o atto mentale e non più come esemplare autonomo e universale. Qui è iniziata la metamorfosi dell'idea, che troverà il suo compimento in Descartes e Locke.

Bibliografia

- Aristoteles, *Metaphysica*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden, 1995.
 Aurelius Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus* 83, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout, 1985.
 E. P. Bos, *Theory of ideas according to Francis of Meyronnes. Commentary to the Sentences Conflatus I distinctio 47*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque International de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, a cura di L. G. Benakis, Turnhout, 1997, pp. 211-227.
 Guillelmus de Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias*, ed. J.C. Wey, Toronto, 1989.
 R. Descartes, *Meditationes Metaphysicae*, edd. Ch. Adam – P. Tannery, Paris, 1996.
 F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Roma, 2006.

²⁰ Cfr. Guillelmus de Chatton, *Reportatio*, Prologus, quaestio 2, articulus 1, p. 88.

²¹ Cfr. F. Kelley, *Some Observations on the Fictum Theory*, pp. 260-82; G. Klima, *Indifference*, pp. 99-133; C. Panaccio, *Intuition*, pp. 241-54; S. Read, *The Objective Being*, pp. 14-31.

²² Cfr. P. Müller, *La logica di Ockham*, pp. 61-74.

- F. Fiorentino, *Giovanni Duns Scoto di fronte a Platone sulle idee divine*, in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, vol. XII, a cura di A. Muni, Villa Santa, 2017, pp. 11-33.
- G. Gál, *Henricus de Harclay: Quaestio de significato conceptus universalis (fons doctrinae Guillelmi de Ockham)*, in «Franciscan Studies», 31, 1971, pp. 178-234.
- Henricus Gandavensis, *Quodlibet X*, ed. R. Macken, Leuven, 1981.
- Henricus Gandavensis, *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, Leuven, 1983.
- Henricus Gandavensis, *Quodlibet VII*, ed. G. A. Wilson, Leuven, 1991.
- F. Kelley, *Some Observations on the Fictum Theory in Ockham and its Relation to Hervaeus Natalis*, in «Franciscan Studies», 38, 1978, pp. 260-282.
- G. Klima, *Indifference vs Universality of Mental Representation in Ockham, Buridan and Aquinas*, in «Quaestio», 10, 2010, pp. 99-133.
- M. Kobayashi, *Création et contingence selon Descartes et Duns Scot*, in *Descartes et le Moyen âge*, a cura di J. Biard – R. Rashed, Paris, 1997, pp. 75-89.
- J. Locke, *An Essay concerning human understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, 1979.
- P. Müller, *La logica di Ockham*, Milano, 2012.
- Hervaeus Natalis, *In primum librum Sententiarum*, Paris, 1647.
- C. Panaccio, *Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited*, in «Quaestio», X, 2010, pp. 241-254.
- J. Pépin, *Idea dans la patristique greque et latin*, in *Idea, Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo Roma 5-7 gennaio 1989*, a cura di M. Fattori – M. L. Bianchi, Roma, 1990, pp. 23-36.
- Plato, *Timaeus*, ed. J. H. Waszink, Leiden, 1962.
- P. Porro, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent*, a cura di w. Vanhamel, Leuven, 1996, pp. 211-253.
- P. Porro, *Res a reor reris, Res a ratitudine. Autour d'Henri de Gand*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, a cura di I. Atucha, Turnhout, 2011, pp. 617-628.
- S. Read, *The Objective Being of Ockham's Ficta*, in «The Philosophical Quarterly», 27, 1977, pp. 14-31.
- W. D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Bologna, 1989.
- Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. I. Reynolds, Oxford, 1979.

La metafora della visione e le origini del prospettivismo in Cusano

di *Davide Monaco*

Secondo un costume diffuso all'interno della tradizione filosofica, Cusano assegna all'esperienza sensibile del vedere un ruolo centrale all'interno del suo pensiero, utilizzando la visione sensibile come modello per tutta la conoscenza umana. In altri passi delle sue opere egli parla esplicitamente di visione sensibile, razionale e intellettuale. Tuttavia, una delle specificità e delle innovazioni del pensiero del cardinale è l'originale elaborazione della prospettività e del punto di vista che accompagnano ogni visione. L'universalizzazione della metafora visiva e il suo impiego per descrivere ed elaborare la concezione della conoscenza non solo sensibile, ma *tout court*, insieme all'elaborazione della sua collocazione e del suo angolo di visuale, comporta la cosciente estensione della prospettività all'intero conoscere umano. Il punto di vista si impone come una metafora attraverso cui elaborare una riflessione sullo statuto della conoscenza in generale, delle condizioni e della validità del conoscere e del rapporto tra soggetto e oggetto.

Come una sola cosa visibile è vista da molti non in modo eguale, poiché due non possono vedere precisamente allo stesso modo; ciascuno, infatti, coglie il visibile attraverso il proprio e singolare angolo ottico, lo misura e non ritiene che il visibile sia maggiore o minore di quanto vede con il suo occhio, tuttavia il visibile non è mai colto dall'occhio di qualcuno in modo preciso, così come è visibile. Allo stesso modo della mente e del suo oggetto, ossia della verità o di Dio, infatti all'angolo, che è ciò attraverso cui la vista vede, corrisponde la capacità, attraverso cui la mente misura¹.

L'immagine dell'angolo di visuale proprio all'occhio, che dona la sua prospettività alla vista, è applicabile alla stessa mente dell'uomo che possiede anch'essa un proprio angolo di visuale identificabile con la capacità di misurare le cose. Come la visione sensibile è possibile solo a partire dall'angolo ottico, la cono-

¹ N. Cusano, *De theologicis complementis*, pp. 57-58.

scienza umana è possibile solo a partire dall'angolo della mente. Questo spiega anche le differenze nelle apprensioni sensibili o mentali dei medesimi oggetti: i differenti punti di vista o le differenze nella capacità di cogliere le cose sono alla base delle differenti visioni o comprensioni dei medesimi oggetti conoscitivi.

Ma la vista, come la mente umana, sembra condizionata da un'illusione o da una deformazione imputabile alla sua stessa natura prospettica, quella di scambiare l'oggetto come a lei appare con la cosa in sé, che rappresenta un ineliminabile pericolo legato alla prospettiva sempre incombente su ogni forma di conoscenza umana. Sin dal *De docta ignorantia*, Cusano non manca di rimarcare come ogni posizione e ogni nostra osservazione sia relativa al punto di osservazione e di sottolineare il rischio che tale punto di osservazione sia assunto come centro reale delle cose.

Se qualcuno fosse sulla terra sotto il polo artico e un altro sul polo artico, come a colui che sta sulla terra il polo apparirebbe allo zenith, così a chi sta sul polo apparirebbe essere allo zenith il centro. E come agli antipodi hanno come noi il cielo sopra, così a coloro che sono su entrambi i poli la terra apparirebbe essere allo zenith. E dovunque qualcuno si trovi, crede di essere al centro².

Cusano sottolinea la pluralità dei punti di vista e la variabilità delle prospettive al fine di disvelare l'illusione che ogni osservatore ha di trovarsi nell'unico e autentico centro dal quale cogliere la vera natura delle cose. Benché l'uomo abbia l'illusione di essere il centro reale attorno a cui si ordinano il mondo e le cose, questo è vero solo gnoseologicamente, ma non ontologicamente.

Sembra connaturata alla mente una certa *hybris*, tracotanza, o illusione: quella di credersi essa stessa come onniveggente, come posta al centro, dal quale riesce ad afferrare ogni cosa³. Tuttavia, Cusano distingue la visione umana sempre radicata in un punto di vista, costitutivamente prospettica e limitata e dunque bisognosa di muoversi, di accrescere le proprie conoscenze, dalla visione divina che nella sua onniscienza e infinità non è prospettica, ma è come se guardasse contemporaneamente da tutti i luoghi e in tutte le direzioni. Se Dio è vista astratta e assoluta da ogni condizione, la vista umana è contratta secondo i tempi e i luoghi e a un solo oggetto, poiché mentre guarda una cosa non può guardarne un'altra, né tantomeno può osservare tutte le cose come invece è possibile a Dio⁴. Cusano oppone alla prospettività della

² N. Cusano, *De docta ignorantia*, pp. 102-103.

³ Cfr. N. Cusano, *De coniecturis*, p. 18.

⁴ Cfr. N. Cusano, *De visione Dei*, p. 10.

visione umana la non prospettività della visione divina: se il nostro occhio ha bisogno di muoversi per rivolgersi al suo oggetto perché vede mediante un angolo di visuale di quantità determinata, l'occhio divino avendo un angolo di visuale infinito vede ciascuna e tutte le cose nello stesso tempo⁵.

Quelle che potrebbero sembrare delle osservazioni di natura solamente spaziale o cosmologica rivelano immediatamente la loro natura anche qualitativa, poiché riguardano ogni ambito del sapere umano. Per esempio, risponde alla stessa logica anche che la varietà delle opinioni, a seconda della diversità delle religioni, delle sette e delle regioni, renda diversi i giudizi comparativi al punto che ciò che è degno di lode secondo un tipo di opinione sia invece biasimevole secondo un altro⁶. Ogni giudizio umano è costitutivamente legato a un determinato punto di vista o di osservazione e a un orizzonte. Tale prospettività non è un elemento accidentale eliminabile che inerisce contingentemente al sapere dell'uomo, ma è un momento ineliminabile e costitutivo di ogni sua conoscenza. In Cusano è viva la consapevolezza critica che il punto di vista, la prospettiva, è ineliminabile da ogni conoscenza dell'uomo. La prospettività intrinseca al nostro conoscere e la sua collocazione finita non viene valutato mai come un ostacolo. Cusano non critica né giudica mai negativamente il punto di vista, il radicamento nel finito, la prospettiva, l'angolo visuale, poiché essi sono qualcosa di connaturato a ogni vista sensibile o intellettuale, alla stessa conoscenza umana, rappresentando le radici sulle quali si innesta il sapere umano.

Chi ti guarderà con volto amoroso, non troverà se non il tuo volto che lo guarda amorosamente, e quanto più amorosamente cercherà di guardarti, similmente tanto più amoroso troverà il tuo volto; chi ti guarda con sdegno, troverà similmente tale il tuo volto; chi ti guarda con gioia, troverà tanto gioioso il tuo volto quanto lo è il suo che ti guarda. Infatti, come questo occhio corporeo quando guarda attraverso un vetro rosso giudica rosse tutte le cose che vede, e se vede attraverso uno verde pensa che tutto sia verde, così ogni occhio della mente, avvolto dalla contrazione e dalla passione, giudica te, che sei l'oggetto della mente, secondo la natura della contrazione e della passione. L'uomo non può giudicare se non in modo umano⁷.

Il vedere o conoscere umano è sempre legato a un determinato punto di vista, a un punto di osservazione. Il sapere dell'uomo è una conoscenza contratta: essa è sempre limitata non solo spazialmente, quantitativamente, ma anche qualitativamente, in quanto condizionata dalla propria contrazione o dalle

⁵ Cfr. Ivi, pp. 30-31.

⁶ Cfr. N. Cusano, *De docta ignorantia*, pp. 122-123.

⁷ N. Cusano, *De visione Dei*, p. 21.

proprie passioni. Cusano, slegandola dalle leggi della geometria a cui era stata strettamente legata sino ad allora, attribuisce alla prospettiva non più un senso solo quantitativo, secondo il quale l'uomo conoscendo rende l'oggetto proporzionale al soggetto che lo vede, ma un significato anche qualitativo. Si vede ora in modo amoroso e lieto, ora doloroso ed irato, ora in modo infantile, ora adulto, ora senile a seconda delle condizioni del soggetto conoscente⁸. L'uomo infatti conoscendo colora l'oggetto secondo la propria condizione affettiva o stato d'animo. Il vedere prospettico dell'oggetto è allora allo stesso tempo un esprimersi del soggetto, conoscere qualcosa è allo stesso tempo sempre anche un esprimere noi stessi. Nella conoscenza umana non solo viene a espressione l'oggetto conosciuto, ma al medesimo tempo anche il soggetto conoscente. Non solo la cosa viene conosciuta rendendola proporzionale a colui che la conosce, viene compresa a partire dal suo punto di vista, dal suo orizzonte conoscitivo, ma, al medesimo tempo, nell'atto conoscitivo viene a espressione la singolarità, la finitezza, la contrazione del conoscente.

Visione ed espressione non si oppongono ma si integrano: vedere, o conoscere, l'altro da sé è sempre anche al medesimo tempo un esprimere sé stessi. Vedere e conoscere non sono un mero adeguamento alla cosa vista o conosciuta, ma esigono l'iniziativa del soggetto attraverso la quale l'oggetto risulta alla fine condizionato dal punto di vista e dalla prospettiva del conoscente. Conoscere è un'attività, una forma di espressione di sé. Se la verità, grazie alla sua infinità e sovrabbondanza, suscita e produce una pluralità e una varietà di interpretazioni, allo stesso tempo l'interpretante si esprime in una pluralità e varietà di interpretazioni e visioni in modo che il suo conoscere sia allo stesso tempo un'espressione, un essere conosciuto del soggetto conoscente e l'esser visto dell'oggetto un vedere l'autore della conoscenza. Ecco perché conoscere è conoscersi e ogni conoscenza, ogni approfondimento della verità, è allo stesso tempo un conoscere, un approfondire sé stessi, la verità del proprio sé. La verità è come uno specchio guardando nel quale si vede l'immagine di sé, immagine che non è mera figura ma piuttosto esemplare di sé medesimi, ossia la propria verità autentica e più profonda.

Per questo, la posizione cusaniiana non è assolutamente avvicicabile a una qualche forma di 'relativismo' o di 'soggettivismo', in quanto l'istanza veritativa non è negata, né si può dire che ciascun soggetto abbia la propria verità; al contrario, poiché esistono diversi punti di vista sulla medesima realtà o sull'u-

⁸ Cfr. Ivi, p. 11.

nica verità infinita, la sua posizione può essere indicata come ‘prospettivismo veritativo’. L’oggetto, pur rimanendo identico a sé stesso, è espresso in modo diverso da tutti quelli che lo vedono. Anche senso, ragione e intelletto, le diverse facoltà conoscitive dell’anima che Cusano eredita nel loro ordinamento gerarchico dal neoplatonismo, non sono altro che diversi modi di apprensione della verità, diverse prospettive, punti di vista, sulla medesima realtà. Cusano non identifica mai la prospettiva con la cosa che in essa viene espressa, non risolve mai l’infinità della verità in un qualsivoglia punto di vista finito. Inoltre, Cusano non risolve l’infinità della verità in una presunta infinità delle interpretazioni che assolutizzerebbe il finito infinitizzandolo. Come scrive ne *Le congetture*:

Risulta inoltre evidente che ogni unità così partecipabile può essere partecipata entro l’infinito e al di sopra di ogni numero esprimibile. L’unità del tuo volto, o Giuliano, è infatti partecipabile in una alterità di similitudini maggiore di ogni numero esprimibile ed entro certamente l’infinito. Infatti, non si può determinare un numero di occhi che possano partecipare alla stessa nell’alterità della similitudine, sebbene sia vietato andare all’infinito⁹.

Come i molti che partecipano all’Uno non sono in numero determinato ma neppure infinito, così i punti di vista non sono infiniti, benché allo stesso tempo siano al di là di ogni numero determinato e determinabile. Il prospettivismo cusano non è altro che una declinazione della sua idea dell’inesauribilità della verità, dell’Uno, e della sua manifestazione come *explicatio*, esplicazione o con altro termine interpretazione, una partecipazione della verità o dell’Uno da intendersi non come un suddividersi in parti, ma quale contrarsi del tutto nella parte, con il correlativo valore attribuito alla singolarità in sé e non quale momento di un intero. Corrispettivamente alla dialettica Uno-molti, Cusano elabora e sviluppa una dialettica tra l’unicità della verità e la molteplicità delle congetture, delle sue formulazioni. Le nostre congetture non possono che essere sempre plurali, diverse una dall’altra: da un lato in quanto sempre diversi sono coloro che le formulano, molteplici sono i punti di vista dai quali si accede alla verità, dall’altro in quanto l’identità del vero, benché unica, è irraggiungibile nella sua precisione e dunque con la sua trascendenza è fonte sorgiva della molteplicità delle congetture. Sebbene la verità non sia da confondere con le sue formulazioni, essa è indisgiungibile, inseparabile, dalla molteplicità delle sue espressioni, le quali non sono meri accidenti, ma incarnazioni di essa che rivelano la sua natura sovrabbondante e ne svelano l’ine-

⁹ N. Cusano, *De coniecturis*, p. 98.

sauribile ricchezza. Si comprendono dunque le affermazioni di opere come il *De pace fidei*, dedicato al dialogo tra le religioni, su come la diversità possa non essere un ostacolo alla fede, bensì una fonte di ricchezza¹⁰: la varietà e la pluralità delle religioni e delle culture non sono un limite, bensì sono il modo migliore in cui al finito è possibile accogliere l'infinità di Dio e della verità.

Bibliografia

- N. Cusano, *De docta ignorantia*, edd. E. Hoffmann – R. Klibansky, Leipzig, 1932.
N. Cusano, *De pace fidei*, edd. R. Klibansky – H. Bascour, Hamburg, 1970.
N. Cusano, *De coniecturis*, edd. J. Koch – K. Bormann – G. H. Senger, Hamburg, 1972.
N. Cusano, *De theologicis complementis*, edd. A. D. Riemann – K. Bormann, Hamburg, 1994.
N. Cusano, *De visione Dei*, ed. A. D. Riemann, Hamburg, 2000.
D. Monaco, *Cusano e la pace della fede*, Roma, 2013.
D. Monaco, *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, Münster, 2016.

¹⁰ Cfr. N. Cusano, *De pace fidei*. Sul tema mi permetto di rinviare a D. Monaco, *Cusano*; D. Monaco, *Nicholas of Cusa*.

L'Idolo: migrazioni di una fascinazione ancestrale

di Francesco Clemente

1. *Dall'immagine alla parola: il primato del monoteismo e lo scandalo dell'idolatria*

Il percorso speculativo qui proposto si fa carico della valenza prismatica del tema degli idoli, il quale- pur scaturendo dal culto tradizionale- lo oltrepassa sul piano degli orizzonti di senso. Pertanto, proprio la sfera religiosa costituisce il primo dei tre tasselli che compongono questa breve argomentazione. Nella monumentale opera storiografica *Der Ursprung des Gottesidee* di Schmidt-dodici volumi focalizzati sulla storia delle religioni- è noto il ruolo giocato dalla scuola evoluzionistica nel considerare il politeismo quale espressione di una mentalità arcaica. In quest'ottica prende corpo una lettura che coglie l'idolo come raffigurazione divina intrisa di potenza soprannaturale, un pensiero che innerva il Paleolitico e il Megalitico, per cui a seguire nell'antico Egitto, nel Vicino Oriente, in India e in altre culture storiche gli idoli s'impongono nella loro singolare connotazione antropo-zoo-morfa fino al mondo greco. Rilevante, poi, è il fatto che il monoteismo incalzante ha inglobato un'istanza veritativa apodittica, votata a decretare il confine fra il vero e il falso. Ciò spiegherebbe che il consolidamento del rifiuto dell'idolatria affonda le sue ragioni profonde nel superamento del divino nella veste di rappresentazione sensibile, in virtù di un passaggio antropologico decisivo in base al quale l'emersione del monoteismo ha sancito la predilezione del testo sacro rispetto all'immagine. Il punto fondamentale è rappresentato dal fatto che al carattere 'epifanico' di questa si è sostituita la forza prescrittiva e normativa della parola, così come un incisivo contributo saggistico di Ermanno Antonioli – intitolato *L'immagine religiosa dall'epifania al feticcio pubblicato. Divieto delle immagini e razionalizzazione nel monoteismo* (2019) e pubblicato per i tipi delle edizioni Cà Foscari di Venezia – ha avuto modo di ribadire. Tutto si gioca sul terreno del cambiamento di prospettiva nei con-

fronti del divino, che si sostanzia dell'abbandono – quindi dalla sostanziale sostituzione – dell'approccio figurale-materialistico-feticistico a vantaggio di quello fonetico-astratto-spirituale. Sicché, a partire dal XIII secolo a.C. con la diffusione dell'Antico Testamento, l'idolo ha assimilato un carattere ammonitorio, attraverso la proclamazione dell'origine unica, da cui tutto proviene. Ne scaturisce, dunque, il peccato di apostasia, per cui la presenza di immagini, sculture o icone legata al politeismo induceva all'adorazione arbitrariamente costruita¹ di molteplici dei e ciò era considerato dal monoteismo ebraico come il più imperdonabile dei peccati:

Non vi farete idoli, né vi erigerete immagini scolpite o stele, né permetterete che nel vostro paese vi sia pietra ornata di figure, per prostrarvi davanti ad essa, poiché io sono il signore Dio vostro².

Il sigillo definitivo di questa nuova visione è quello impresso a fuoco nelle tavole della legge raccolta da Mosè, ovvero i dieci comandamenti. Un'eredità culturale giudaica che si perpetua con la diffusione del nuovo testamento a partire del I. secolo d.C., nell'anatema di Cristo verso il simulacro satanico e ingannevole dopo i quaranta giorni trascorsi nel deserto, all'indomani dei quali si materializza la tentazione. Altresì, proprio il riferimento evangelico è quello che induce a non poter ignorare la complessità che il culto delle immagini ha poi rivestito in seno allo stesso cristianesimo (soprattutto alla luce delle travagliate vicende teologiche della tradizione ortodossa e delle intricate questioni iconoclaste) ma anche nell'adesione islamica alla condanna dell'idolatria, insieme ad alcune espressioni radicali del protestantesimo di Zwingli e Calvino, nonché dello stesso puritanesimo.

2. *Dagli effluvi veritieri agli errori ingannevoli: la valenza gnoseologica dell'idolo*

L'avvicendamento delle epoche nel corso della storia ha trasformato il punto di vista sull'idolo, includendolo nell'alveo dell'interrogazione gnoseologica. In virtù dell'intuizione di Democrito nel corso del V-IV secolo a.C. si sono create le condizioni per l'ispessimento semantico dell'idolo quale peculiare medium ideal-corporeo che illumina il perché della riproduzione mentale

¹ «L'idolo non è la rappresentazione di un dio, ma un dio fabbricato, e il carattere ridicolo e falso della sua divinità è legato proprio a questa fabbricazione» (J. L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, p. 58).

² Levitico, 26, 1, in *La Sacra Bibbia*, p. 110.

delle forme degli oggetti esterni. In questo caso, l'interrogazione sulla vera identità del divino cede il passo a quella che verte sulla realtà così come si presenta davanti a noi, quale "oggetto" da decifrare, quindi da conoscere. L'enigma da risolvere non è la natura di Dio, bensì la natura stessa, gli oggetti con cui si relazione la mente umana nel suo tentativo di afferrarne l'essenza. Ed è così che sullo sfondo del sincretismo ellenistico del III secolo a.C., grazie alla canonica epicurea, la prospettiva dell'idolo ha conosciuto un vigoroso slancio teoretico col fondatore della "filosofia del giardino" e che è continuata senza cedimenti fino alla prima metà I secolo a.C. in seno alla cultura romana con il *De rerum natura* di Lucrezio³. Nel XVI secolo con i fermenti della rivoluzione scientifica l'idolo guadagna una sua definitiva consacrazione teoretica nella riflessione di Francesco Bacone che con la *pars destruens* del suo metodo ha inteso emendare la mente umana dagli errori in cui essa può incautamente incorrere, anticipando così le stesse preoccupazioni delle grandi sintesi ontgnoseologiche della modernità (si pensi al Cartesio autore delle *Meditazioni metafisiche* e allo Spinoza autore del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*). L'indagine si alimenta di un dichiarato progetto di rischiaramento del processo conoscitivo che-prima di approdare alla conoscenza compiuta degli oggetti-ne deve chiarire gli equivoci, un'operazione altrettanto determinante di quella di un definitivo accertamento della verità. Ecco, quindi, il motivo profondo di Bacone nel passare in rassegna le forme in cui l'uomo sbaglia nelle sue finalità gnoseologiche. Nel *Novum Organum* si parte, perciò, dagli idoli della tribù che sono innati e che sono comuni a tutto il genere umano, per cui l'intelletto umano rischia un'attività deformante e trasfigurante; seguono poi gli idoli della spelonca, che non sono innati e non sono universali, perché scaturiscono dall'individuo singolo; l'analisi prosegue poi con gli idoli della piazza che emergono dai reciproci contatti del genere umano e che derivano dall'uso errato del linguaggio quale fonte di inganno; infine trovano posto gli idoli del teatro che si sono infiltrati nell'animo umano ad opera delle diverse dottrine filosofiche e a causa delle pessime regole di dimostrazione⁴.

³ Come magistralmente segnalato dall'edizione di Hermann Usener, cfr. per esempi di sottili strati che si staccano dalla superficie dei corpi Lucrezio, *Sulla natura*, IV 35, 50, 58, 60. Sui simulacri cfr. Diogene di Enoanda, 7 (D. Clay, *Sailing to Lampsacus. Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7*, pp. 49-59). Per la velocità della luce - simile a quella «velocità del pensiero» di cui parla Epicuro - cfr. Lucrezio, *Sulla natura*, IV 185 ss. Si vedano Arrighetti, *Epicuro*, pp. 497-499 e bibliografia ivi citata. e O. Regenbogen, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, pp. 131-182.

⁴ Cfr. F. Bacone, *Novum organum*, pp.57-59

3. *La società dei consumi: l'idolo fra feticcio, simulacro e spettacolo*

L'interesse del pensiero filosofico per la società dei consumi della seconda metà del XX secolo ha preso le mosse dall'idea marxiana del feticismo della merce⁵, conferendo così ancora un'altra intonazione al concetto di idolo. In questo terzo momento storico-concettuale-qui messo in primo piano-si può assistere ad un'ulteriore mutazione problematica, consistente nello spostamento investigativo dall'interesse gnoseologico a quello socio-economico. In questa terza e ultima accezione riaffiora la portata collettiva dell'idolo, la sua dimensione comunitaria e intersoggettiva, tuttavia non più vista nella forma dei vincoli iniziatici e impenetrabili della religione, bensì in quelli palmari, terreni ed economicamente vincolanti della società industrializzata e desacralizzata tipica del progresso impostosi nel corso di tutto il XX secolo nell'ambito della civiltà occidentale. In ultima analisi, il nodo interrogativo non è più la natura della realtà, la sua conoscenza, ma le ragioni profonde del suo utilizzo, della sua fruibilità quotidiana. In sintonia con l'assunto dissacrante di Nietzsche per cui «ci sono più idoli che realtà»⁶, si staglia la raffinata lettura della società compiuta da Baudrillard concentrata a svelare le dinamiche attivate dai simulacri delle merci, a cui poi si deve sommare il pensiero di Guy Debord impegnato a svelare le alchimie mirabolanti e al contempo avvulgenti della società dello spettacolo. Proprio Baudrillard in *Lo scambio simbolico e la morte* riconosce nell'idolo-inteso come simulacro/simulazione-la chiave per decodificare la contemporaneità marchiata dall'indistinzione fra realtà e finzione, dalla fusione fra vissuto e immaginato, fra percepito e inventato. Un'osservazione incisiva, soprattutto se la si connette con la considerazione per cui la logica idolatrica prospera con energie inopinabili nei contesti umani segnati dal consumismo suadente e iridescente, con esiti finali che Žižek ha interpretato in termini di vera e propria libido⁷, di conseguenza l'esperienza del possesso e del godimento conduce inevitabilmente al fugace ed effimero soddisfacimento egoistico, in un'irrefrenabile attività di consumo-produzione:

⁵ «A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d'suo, non c'è nulla di misterioso in essa [...]» (K. Marx, *Il Capitale*, p.103).

⁶ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, p. 53.

⁷ «Qui risiede l'economia libidinale del "consumo" capitalista: nella produzione di oggetti che non incontrano e soddisfano semplicemente un bisogno già dato, ma che creano il bisogno che pretendono di soddisfare[...]». S. Žižek, *Crederci*, pp. 80-81.

Quel che al giorno d'oggi viene prodotto non è in funzione del suo valore d'uso o della sua possibile durata, ma al contrario in funzione della sua morte, la cui accelerazione non è eguagliata se non dall'inflazione dei prezzi [...].ora si sa che l'ordine della produzione non sopravvive che a prezzo di questo sterminio, di questo «suicidio» calcolato perpetuo del parco degli oggetti; si sa che questa produzione si basa sul sabotaggio tecnologico o sulla desuetudine organizzata sotto il segno della moda. La pubblicità realizza questo prodigio di un considerevole bilancio consumato per il solo scopo non di incrementare bensì diminuire il valore d'uso degli oggetti, di diminuire il loro valore/tempo assoggettandolo al loro valore/moda e al rinnovamento accelerato.⁸

Debord, dal canto suo, ha scandagliato i risvolti dell'idolo quale immagine totalizzante, individuando nel processo della derealizzazione una sponda proficua per l'analisi della civiltà occidentale, secondo una visione per la quale l'evanescenza è-in realtà- il più consistente degli interrogativi, il vero banco di prova per la ragione umana. L' "idolum" come "spectaculum" – come dimensione del 'mostrare', 'della messa in scena' – è un'immensa voragine inglobante che si palesa in tutto il suo effetto narco-ipnotico a causa della potenza della macchina mediatica. In questo poderoso apparato si deve scovare il segreto della suggestione delle immagini e dell'apparato che le produce, insomma la linfa vitale di questo ingranaggio. Lo spettacolo decreta, infine, con una certa sicurezza l'integrazione perfetta di ogni possibile livello di realtà, riducendolo a sé, svuotando il soggetto stesso⁹, soggiogandolo del tutto:

Lo spettacolo, che cancella i limiti dell'io e del mondo con l'annientamento dell'io che si trova assediato dalla presenza-assenza del mondo, cancella parimenti i limiti del vero e del falso con la rimozione di ogni verità vissuta sotto la presenza reale della falsità che si trova confermata dall'organizzazione dell'apparenza [...]¹⁰.

Nella consapevolezza della perfettibilità dei discorsi, proprio con questi contributi di Boudrillard e Debord si conclude questo succinto tentativo di ricostruzione delle tappe semantiche principali attraverso cui il tema dell'idolo è sembrato dispiegarsi nel corso del pensiero umano, componendo così il quadro complessivo di un movimento scandito dalla triade concettuale Dio-conoscenza-società, ovvero il transito dall'originario interrogativo religioso, a quello gnoseologico riferito alla natura, fino alla società e ai contesti della produzione e del consumo di massa. Una parabola dell'idolo che-par-

⁸ J. Boudrillard, *La società dei consumi*, p. 33.

⁹ «...la più sicura alternativa alla deriva distruttiva dell'idolatria è rappresentata...da un soggetto che, non confondendo il proprio "non-tutto" come un "niente", si sforza di abitare la terra senza per questo volerla conquistare». S. Petrosino, *L'idolo, teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, p. 121.

¹⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo*, p. 225.

torito nel grembo etereo della religione-è giunto a identificarsi con il corpo prosaico dell'economica, secondo una *coincidentia oppositorum* ironica e paradossale.

Bibliografia

- F. Bacone, *Novum organum*, Roma-Bari, 1992.
J. Boudrillard, *La società dei consumi*, trad. it., Bologna, 1976.
G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano, 2021.
La Sacra Bibbia, Roma, 1974.
K. Marx, *Il Capitale*, trad.it, VIII ed., Roma, 1974.
J.L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, trad.it., Napoli, 2002.
F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo VI, Milano, 1986.
S. Petrosino, *L'idolo, teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan*, Milano, 2015.
H. Usener, a cura di, *Epicurea*, Milano, 2022.
S. Žizek, *Credevo*, Roma, 2005.

Pensare Dio (e il mondo) dopo Spinoza

di Nicola Zippel

“o tu sei spinoziano o non sei affatto teologo.”
M. Sgalambro, *Trattato dell'empietà*

1. *I presupposti concettuali del pensiero spinoziano di Dio*

Che cosa significa, dal punto di vista filosofico, pensare Dio dopo l'*Ethica* di Spinoza? Precisiamo dal punto di vista *filosofico*, perché, ovviamente, c'è almeno un altro modo di pensare Dio, ossia dal punto di vista religioso. In quest'ultimo senso, intendiamo dal punto di vista della religione rivelata, storica. Si dovrebbe, a rigore, aggiungere che è possibile pensare Dio anche dal punto di vista teologico, il quale, secondo la nostra visione dell'oggetto, è più vicino al livello filosofico che non a quello religioso. L'assunto di questa nostra visione si basa sulla sostanziale identificazione tra filosofia e teologia, se per teologia si intende, aristotelicamente, l'indagine sulla «causa prima» (*Metafisica* A, 983a, 25) o sul «divino» inteso come realtà «più alta», «suprema» (ivi, E, 1026a, 15-20; K, 1064a, 30-35). La conseguenza di questo assunto è la necessità di un riavvicinamento tra filosofia e teologia, là dove entrambe pensano Dio non dal punto di vista religioso (ossia della religione rivelata, storica), bensì da quello della contemplazione (nel senso del *theorein* platonico, *Fedro*, 247c) dell'idea di qualcosa di ultimo, o di primo. Per quanto anche la religione rivelata sia basata su questa idea, non ne fa oggetto di contemplazione, ossia di teoresi, quanto di adorazione, celebrazione, conversione, nonché di politica, ossia di *praxis*.

Spinoza, con la sua *Ethica more geometrico demonstrata*, rappresenta a nostro avviso il passaggio in cui il pensiero occidentale è tornato a pensare Dio sia dal punto di vista filosofico che teologico, distaccandosi consapevolmente da quello religioso (così come lo abbiamo inteso), con la nota conseguenza di essere accusato da più parti di ateismo.

La natura filosofico-teologica del pensiero spinoziano di Dio è tutta contenuta già nella prima, celebre definizione di *Ethica, I*: «Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente»¹.

È questo il passaggio che indica il modo filosofico-teologico di pensare Dio, proprio perché, per quanto ciò possa sembrare paradossale, *non* compare la parola Dio. Compare infatti il suo concetto, ossia la definizione teoretica, rigorosamente speculativa di ciò che si deve intendere quando pensiamo qualcosa come Dio. I tratti genuinamente filosofici della definizione sono i concetti di «causa», «essenza» ed «esistenza», attorno ai quali ruota tutta la definizione. Riprendendo in questo, come in altre parti fondamentali del suo pensiero, la filosofia cartesiana e scolastica su cui si è formato, Spinoza pone in relazione i tre concetti, a partire da quello di «causa», declinato nella peculiare accezione di «causa di sé», che come tale implica la correlazione tra essenza ed esistenza. Se volessimo svolgere brevemente il ragionamento che presiede a questa definizione, potremmo dire: ogni cosa che esiste ha una causa per esistere, la quale può essere interna o esterna alla cosa stessa; nel caso in oggetto, essendo la cosa (*id*) causa di sé, la causa è interna e quindi è essenziale alla cosa stessa, determinando con ciò la sua esistenza.

Potremmo definire questo ragionamento, basandoci anche sulla tradizione a cui si riferisce, un ragionamento filosofico-ontologico, perché non solo riprende il senso del noto argomento ontologico dell'esistenza di Dio, fondato appunto sulla relazione tra essenza ed esistenza, ma anche e ancor di più perché si fonda sul concetto classico dell'ontologia aristotelica, ossia il concetto di causa e il suo rapporto non solo con l'esistenza, ma anche con la conoscenza, la quale è appunto «conoscenza delle cause»².

Quest'ultimo rapporto è espresso infatti nel passo della definizione dove si fa riferimento alla concezione (*potest concipi*) della cosa che è causa di sé come esistente. Non posso che concepirla come esistente, perché la penso (e quindi la conosco) come causa di sé.

A questa prima definizione va legata la terza, dove compare l'altro grande termine della tradizione filosofico-ontologica (e in senso ancor più generale, metafisica) al cui interno Spinoza elabora il suo pensiero di Dio: «Intendo per

¹ B. Spinoza, *Etica*, p. 5.

² Cfr. G. Deleuze, *Spinoza*, p. 124.

sostanza ciò che è in sé e per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno di essere formato dal concetto di altro»³.

È chiaro che il termine a cui ci riferiamo è quello di «sostanza», la cui autonomia esistenziale però, non è indicata solo al livello ontologico, secondo la nota definizione cartesiana contenuta nei *Principi di filosofia*⁴ ma anche sul piano eminentemente concettuale: sostanza è ciò che è «in sé» e può essere *pensata* solo in riferimento a sé stessa. Senza affrontare in questa sede l'enorme e complessa questione del rapporto tra pensiero e realtà in Spinoza (per cui rinviamo a un recente contributo di Franchi⁵), ci limitiamo a considerare come il piano ontologico (*in se est*) sembri comunque precedere quello conoscitivo, non solo nella costruzione della frase, ma altresì e in modo più decisivo nella concezione dell'oggetto di cui si parla: potremmo affermare che, proprio perché è «in sé», la sostanza può essere concepita soltanto rispetto a sé stessa. D'altra parte, la forza teoretica di quel «in sé» si rivela in tutta la sua rilevanza nell'assioma 1, che, com'è noto, determina gli unici due modi di esistenza ammessi nell'universo spinoziano: «Tutto ciò che è, o è in sé o è in altro»⁶.

L'autonomia ontologica della sostanza risiede appunto nel suo non esistere in altro se non in sé stessa, ciò che quindi la rende sinonimo concettuale della «*causa sui*», come si evince dalle due proposizioni, la sesta e la settima, in cui Spinoza, in due momenti separati a livello espressivo ma congiunti a livello teoretico, attribuisce alla sostanza ciò che caratterizza la causa di sé, ossia l'autonomia genetica e la necessità ontologica:

Una sostanza non può venir prodotta da un'altra sostanza. [Proposizione 6]

Alla natura della sostanza appartiene l'esistere. [Proposizione 7]⁷

2. *Dai concetti filosofici al concetto di Dio*

Abbiamo citato questi passaggi del ragionamento di Spinoza, perché è in riferimento a essi, o principalmente in riferimento a essi, che compaiono nel testo le prime definizioni di Dio: «Per Dio intendo l'essere assolutamente infi-

³ B. Spinoza, *Etica*, p. 5.

⁴ R. Cartesio, *I principi della filosofia*, p. 47.

⁵ L. Franchi, *Temi, problemi ed eredità dell'ontologia di Spinoza*, pp. 268-279.

⁶ B. Spinoza, *Etica*, p. 6.

⁷ Ivi, p. 8.

nito, cioè una sostanza costituita da infiniti attributi, dei quali ciascuno esprime un'essenza eterna e infinita» [Definizione 6]⁸.

Solo una volta stabiliti i presupposti concettuali dell'idea di Dio, è possibile presentarlo secondo quella che ne è la caratterizzazione essenziale, la sua «assolutezza»; ciò che lo rende

sostanza alla quale si rapportano il pensiero, l'estensione, ecc., ovvero tutte le forme univoche dell'ente. È questo il motivo per cui Spinoza, nelle sue lettere, insiste sulla necessità di non perdere mai di vista la definizione 6⁹.

Da qui consegue la necessaria esistenza di Dio:

Dio, cioè la sostanza costituita di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente [Proposizione 11]¹⁰.

Si giunge alla concezione di Dio attraverso la precedente concezione di sostanza che, a sua volta, si lega a quella di causa di sé, la quale ultima non compare nelle due definizioni di Dio ma, appunto, essendo implicita in quella di sostanza, lo è altrettanto in quella di Dio, come d'altra parte spiega lo stesso Spinoza nella Dimostrazione della Proposizione 11, di cui riportiamo le righe conclusive:

Visto allora che la ragione o causa, che tolga l'esistenza di Dio, non si può dare al di fuori della divina natura, dovrà necessariamente darsi, nel caso che non esista, nella sua stessa natura, che perciò implicherebbe contraddizione. Ma ciò è assurdo affermarlo dell'ente assolutamente infinito e sommamente perfetto; dunque non si dà, né in Dio né fuori di Dio, alcuna causa o ragione che tolga la sua esistenza, e perciò Dio esiste necessariamente¹¹.

Sono proprio questi ultimi passaggi che dimostrano come Spinoza elabori una nozione eminentemente filosofico-teologica di Dio, di cui sia la definizione che la dimostrazione dell'esistenza non sono tratte dalla tradizione teologico-religiosa, bensì si fondano sui concetti filosofici sui quali poggia l'impianto teoretico di tutta la riflessione dell'*Ethica*. Possiamo comprendere la peculiarità della concezione spinoziana di Dio se la confrontiamo con quella presente nelle *Meditazioni* di Cartesio. Nella Terza Meditazione, quando introduce la cosiddetta prima prova dell'esistenza di Dio, Cartesio scrive:

⁸ Ivi, p. 5.

⁹ G. Deleuze, *Spinoza*, p. 61.

¹⁰ B. Spinoza, *Etica*, p. 12.

¹¹ Ivi, pp. 12-13.

Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti¹².

Prescindendo dall'originalità del percorso cartesiano che, com'è noto, fonda la dimostrazione dell'esistenza di Dio sull'attività del *cogito*, di cui Dio è innanzitutto un'idea, quello che a noi interessa è rilevare come il *concetto* di Dio sia presentato da Cartesio secondo nozioni filosofiche che non sono state pensate *prima*, ossia come condizioni della pensabilità di questo concetto, ma vengono inserite in forma di elenco tanto evidente quanto usuale, perché tratte dalla tradizione di pensiero in cui si inscrivono le stesse *Meditazioni*, ossia quello della Scolastica.

Per quanto le *Meditazioni* siano state scritte proprio per sovvertire questa tradizione rispetto alla sua radice aristotelica, non fanno altrettanto, evidentemente, rispetto alla sua natura teologico-religiosa, il cui segno più vistoso è la permanenza del paradigma creazionista dell'idea di Dio, che tra l'altro in Cartesio gioca un ruolo fondamentale nella dimostrazione della stessa esistenza del mondo materiale.

Per vedere all'opera un tale sovvertimento dobbiamo aspettare appunto l'*Ethica* di Spinoza, che sposta la concezione di Dio dal paradigma teologico-religioso a quello filosofico-teologico, là dove la dimensione teologica, nel passaggio, perde il suo ancoraggio alla religione intesa come religione rivelata, per acquistare o, meglio, per riacquistare il suo rapporto con la filosofia.

Proprio questo ricongiungimento tra filosofia e teologia (intesa quest'ultima come pensiero di qualcosa di primo, di *protos*) determina il modo in cui possiamo pensare Dio dopo Spinoza, riportandolo cioè alla sua origine filosofica, che precede quella religiosa, essendo un'origine *concettuale*. Ciò che, sia detto *en passant*, e a scanso di equivoci, non significa necessariamente credere in Dio, il che ci riporterebbe nel solo alveo religioso, ma implica concepire Dio a un livello più autenticamente filosofico.

3. *Il concetto spinoziano di Dio nella storia della filosofia*

Oltre a suscitare reazioni già tra i suoi contemporanei, valga per tutti il nome di Leibniz, il quale sentì il bisogno di confrontarsi con il concetto spino-

¹² R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, p. 43.

ziano di Dio¹³, l'*Ethica* ha esercitato una notevole influenza nella storia della filosofia occidentale, in particolare, com'è noto, tra i pensatori idealisti, che nell'idea spinoziana di Dio come Assoluto hanno ravvisato una sorta di precedente teoretico del proprio percorso filosofico.

Vanno ricordate, altresì, le parole di ammirazione che un filosofo come Schopenhauer, di solito molto critico verso la tradizione, rivolge a Spinoza in una nota dell'appendice al *Mondo* sulla filosofia di Kant, associandolo, per radicalità e autonomia di pensiero, a Giordano Bruno¹⁴.

Per quel che riguarda i pensatori idealisti, essi individuano nel concetto di Dio elaborato da Spinoza un momento saliente della storia del pensiero filosofico-teologico; è interessante altresì notare come questo concetto, soprattutto da parte di Schelling e Hegel, venga messo in rilievo nel suo rapporto con un altro concetto, quello di «mondo», che, attraverso la concezione spinoziana di Dio, deve essere rielaborato nel suo reale significato teoretico:

Come si sarebbe ingiusti con Spinoza, se si credesse che egli in filosofia abbia avuto a che fare solo con proposizioni analitiche [...] lo tormentava un altro enigma, l'enigma del mondo: come l'Assoluto può uscire da se stesso e contrapporsi al mondo? [...] Per lui l'Assoluto in noi è più concepibile di ogni altra cosa, ma è inconcepibile come noi usciamo dall'Assoluto, per porre qualcosa a noi del tutto contraria¹⁵.

Quando la definizione spinoziana di Dio viene presentata come se mescolasse Dio con la Natura, con il mondo finito, e come se facesse del mondo Dio, allora con ciò si presuppone che il mondo finito possieda vera realtà, *realtà affermativa* [...] Spinoza non definisce Dio in termini di Unità di Dio e mondo, bensì come unità del *pensiero* e dell'estensione (il mondo materiale) [...] nel sistema spinoziano è piuttosto il mondo a essere definito soltanto come un fenomeno cui non pertiene nessuna vera realtà, [così che] questo sistema va considerato piuttosto come *acosmismo*¹⁶.

4. Conclusioni: ripensare Dio e il mondo con Spinoza

Le considerazioni di Schelling e Hegel testimoniano, in primo luogo, quanto Spinoza abbia contribuito a trasformare il paradigma speculativo del pensiero

¹³ G.W. Leibniz, *L'Ente Perfettissimo esiste*.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, p. 455.

¹⁵ F.W.J. Schelling, *Lettere*, p. 47.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 177.

di Dio, liberandolo dalle costrizioni storiche e culturali (nonché antropomorfe) della religione rivelata, per riportarlo nell'alveo filosofico-teologico; in secondo luogo, mostrano come questa trasformazione porti necessariamente con sé il ripensamento del concetto di «mondo» che, nella prospettiva della religione rivelata, era a sua volta dipendente dall'idea di un Dio creatore e personale.

In conclusione, possiamo affermare che Spinoza, ripensando il concetto di Dio nella prospettiva filosofico-teologica che abbiamo delineato, ha emancipato tale concetto dalla dimensione eminentemente religiosa, in cui era costretto da secoli, riconducendolo in un più autentico alveo speculativo.

Tale passaggio si è potuto compiere infrangendo, mediante il concetto di «*causa sui*» e quello correlato di «causa immanente» (Proposizione 18) il paradigma creazionista, che caratterizza la visione di Dio anche in pensatori moderni quali Cartesio e Leibniz.

Il superamento del concetto di un Dio creatore ha inevitabilmente condotto a un profondo ripensamento della relazione tra Dio e il mondo, del quale ultimo occorre ripensare lo statuto ontologico e gnoseologico, in quello che sembra un ritorno, in chiave moderna, al più radicale monismo parmenideo.

Bibliografia

- R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in Id., *Opere filosofiche 2*, Roma-Bari, 1997.
- Id., *I principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche 3*, Roma-Bari, 2000.
- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, 2020.
- L. Franchi, *Temi, problemi ed eredità dell'ontologia di Spinoza*, in «La Cultura», 59.2, 2021, pp. 261-283.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, 1996.
- G. W Leibniz, *L'Ente Perfettissimo esiste*, in Id., *Scritti filosofici*, Torino, 2000, pp. 179-180.
- F.W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Firenze, 1958.
- A. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma, 2015, pp. 448-543.
- B. Spinoza, *Etica*, Torino, 2018.

Sul concetto di *stupore*.
Una considerazione schellinghiana *attraverso* Pareyson

di Stefano Piazzese

Stupore è uno dei concetti che l'essere umano ha formulato per dare voce al proprio rapporto con il mondo e, in particolar modo, per esprimere le problematicità che sorgono da tale rapporto; problematicità che l'esperienza chiama, invoca e dispiega nel pensiero, nel tentativo di chiarire le aporie cui essa conduce. È possibile affermare, dunque, che il suddetto concetto costituisca un concetto multiforme nella storia della filosofia, una parola dai diversi significati e le cui feconde accezioni sono da rilevare in diversi autori. Il caso di cui ci occuperemo nel presente contributo pone particolare attenzione a un'accezione del concetto di *stupore* diverso rispetto a quello solitamente adoperato.

È tipico di Schelling fare ricorso a immagini suggestive, complesse, che accompagnano i concetti disseminati nelle sue opere e il cui scopo non è meramente quello di facilitarne o chiarificarne il contenuto, bensì esse stesse ineriscono alla grandezza e alla complessità della teoresi elaborata dal filosofo tedesco. Tra le diverse immagini che troviamo nel corpus schellinghiano un ruolo di prim'ordine spetta allo "stupore della ragione". Prima di entrare *in medias res* e fare riferimento all'ermeneutica di questo concetto secondo la lettura di Pareyson, va colto sin da subito un dato lapalissiano: Schelling fa ricorso a un concetto fondativo del pensiero occidentale, quello di *stupore*, che si evince solamente nell'*Introduzione di Berlino*¹. Lo *stupore della ragione* indica il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva e segna anche il compimento del percorso speculativo di Schelling, il culmine di tutta la sua teoresi².

¹ Cfr. Il testo completo della conferenza si trova in L. Pareyson, *Lo stupore della ragione in Schelling*, pp. 137-180; successivamente pubblicato in L. Pareyson, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, pp. 385-437: da ora in avanti le citazioni del testo di Pareyson saranno tratte da qui e i numeri di pagina inseriti tra parentesi nel corpo del testo.

² Per un approfondimento di questo punto cfr. il notevole contributo di X. Tilliet, *Attualità di Schelling*. L'autore rifiuta un'interpretazione riduttiva di una contrapposizione delle due filosofie che vuole una preminenza della

Alla *Conferenza di Erlangen* il filosofo per la prima volta fa ricorso al concetto di *estasi* connettendo quest'ultimo con la *meraviglia* e non con lo *stupore*. Con ciò il pensiero filosofico in questione si colloca ancora all'interno di una tradizione che affonda le proprie radici in Platone³ e Aristotele⁴, e cioè in quella considerazione storico-teoretica secondo cui all'origine della filosofica vi sia *θαῦμα* (meraviglia, cosa meravigliosa, prodigio, ammirazione, stupore). Pertanto, la meraviglia, in questo caso, si presenta come elemento positivo per la ragione poiché la spinge incontrovertibilmente al ragionamento, al pensare. Ecco perché successivamente, *nell'Introduzione di Berlino*, quando il filosofo fa nuovamente riferimento all'*estasi* non ricorre più alla *meraviglia* ma allo *stupore*. La ragione profonda di questa transizione concettuale risiede proprio nell'originalità di ciò che il pensiero di Schelling vuole esprimere. Se la *meraviglia* indica una *pienezza rassicurante*, lo stupore è il concetto adatto a indicare una *scossa inquietante*. Pareyson è colui che ha colto in modo profondo questo aspetto del pensiero schellinghiano, e afferma che lo stupore della ragione estatica

appare piuttosto come un incantesimo a cui strapparsi, un torpore da cui uscire, una paralisi da cui liberarsi, e quindi come uno stato elementare e inferiore, piuttosto lontano dalla maturazione richiesta da quell'esaltante senso del meraviglioso in cui l'inquietudine umana trova pacificazione e riposo. [...] lo stupore sta appena all'inizio d'un processo di cui l'ammirazione è il coronamento e la vetta, sì che sembra ragionevole concludere che proprio nel concetto di stupore così distinto da quello di meraviglia risiede ciò che nell'estasi è originale e caratteristico di Schelling (pp. 400-401).

Per la prima volta nella storia del pensiero il concetto di *stupore*, spesso posto accanto a quello di meraviglia, acquisisce una connotazione speculativa negativa, una condizione di incantamento della ragione che può e deve essere superata. A causare tale stato di torpore è l'apparire del *puro esistente*. Abbiamo qui un radicale mutamento di significato del concetto in questione.

Se la filosofia negativa di Schelling si occupa dei puri concetti e ivi rimane, la filosofia positiva, al contrario, prende le mosse proprio dall'*esistenza* intesa non come principio del discorso filosofico, ma come *compito* dello stesso⁵. È

filosofia negativa sulla positiva, allorché la chiave ermeneutica più adatta è quella dell'*unitarietà* tra le due filosofie; unitarietà che non comporta mai l'esauzione dell'una nell'altra.

³ Pl. *Tht.* 150 d, 155 d.

⁴ Arist. *Metaph.* I 2 982b, 11-24; Po. IV.

⁵ Cfr. F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, pp. 13-14. Possiamo considerare la filosofia negativa di Schelling una elaborazione del suo idealismo trascendentale portato alle estreme conseguenze: una kantiana ricerca ed esame che la ragione compie su se stessa *a priori*, e dunque non tenente conto dell'espe-

così delineata una problematica linea tra le due filosofie: il passaggio nell'una o nell'altra può aver luogo esclusivamente attraverso un *salto* poiché trattasi, a tutti gli effetti, di volgersi nuovamente all'origine di una di esse: *esistenza reale* (filosofia positiva) o *idea di essere* radicalmente diversa dalla prima (filosofia negativa)⁶. Tale passaggio prende il nome di *estasi* (ἔκ-στασις, *esser fuori di sé*), concetto imprescindibile per comprendere lo *stupore della ragione*. Ora va immediatamente precisato che l'*estasi*, qui, lungi dall'indicare una "dispersione mistica" del pensiero filosofico, come afferma giustamente Pareyson. Il pensiero di Schelling è e rimane, in ogni sua fase, altamente speculativo e nemico della *Schwärmerei* (cfr. p. 389). Ecco perché il filosofo tedesco distingue l'*estasi mistica*, che pretende di conoscere estaticamente l'essenza, dall'*estasi razionale* il cui contenuto – il correlato della ragione estatica – è prettamente filosofico e si apre, come suo momento costitutivo e culminante, allo *stupore della ragione*. Accade, dunque, che «la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri sforzi e dall'inesorabilità del proprio smacco, e ormai accertatasi che l'esistenza è realmente tale solo fuori dal pensiero, appunto per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa» (p. 390).

Il *puro esistente* non ha nulla di concettuale. Esso è *realtà immediata* posta di fronte alla ragione e che nella sua immediatezza la inquieta, lasciandola sbalordita, in balia dell'esperienza del limite oltre il quale sembra impossibile spingersi; una linea che segna il confine tra la parola e il silenzio a cui lo stupore conduce.

L'apparizione del puro essente è per la ragione motivo di *Regungslos* (immobile, senza muoversi) ed *Erstarrt* (bloccato, solidificato, paralizzato, congelato, impietrito, pietrificato, solidificato, immobilizzato)⁷; *immota e stupefatta* rimane la ragione di fronte a esso, sottomessa, muta, inchinata, istupidita poiché esperiente dell'incomprensibilità che fa del puro essente un evento sovranchiante i confini della mediazione concettuale che partendo dal concetto vuole pervenire all'esistenza. Dunque, in che modo è possibile pensare l'*antecedente di ogni cosa*? Ciò che precede il pensiero stesso? Nel momento stesso in

rienza, volta a indagare le possibilità della conoscenza. La filosofia positiva è l'apertura conoscitiva dell'itinerario teoretico schellinghiano al *positum*, ovvero a ciò che generato dalla storicità, dalla volontà e dalla libertà appare come puro essente nell'apofasi dello stupore estatico della ragione.

⁶ Ivi, p. 13: fondamentale qui è la differenza evidenziata da Tomatis tra il necessariamente esistente in *actu* e il necessariamente esistente secondo natura.

⁷ Per un approfondimento del fondamento filologico da cui prende le mosse la riflessione di Pareyson sullo schellinghiano *stupore della ragione* cfr. F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, pp. 11-12.

cui lo penso lo presuppongo, ponendo un antecedente all'essere non preceduto da nulla: come trarre fuori la ragione da questa tremenda aporia?

Qui,

di fronte a questo essere non preceduto da nulla, privo di fondamento (*grundlos*), la ragione vacilla, come colta da capogiro: è come se le si aprisse davanti una voragine, giacché l'infondatezza appare come un abisso, la *Grundlosigkeit* come un *Abgrund* (XIV 342). Si raggiunge qui il punto culminante, e forse la nota più propria, dello stupore della ragione: la vertigine che la coglie sull'orlo dell'abisso (p. 408).

In questa fase, lo *stupore della ragione* raggiunge il suo momento culminante, l'acme del suo *eventuarsi*, lo stato massimo del torpore di cui fa esperienza di fronte al puro essere: il non esser preceduto di quest'ultimo da un bagaglio semantico capace di imbrigliarne l'apparizione, di fissarne i confini, di formularne un ἐπίσημον che possa sottrarlo all'inghiottimento, al baratro della ragione, al fascino seduttivo che la vertigine stessa esercita. Una fuga edenica estetizzante, capace di interpretare questo stato di torpore in chiave del tutto positiva, costituirebbe un ribaltamento imperdonabile del pensiero di Schelling, una comodità che tradisce l'evento stesso che è l'uomo nel suo essere un'inestricabile connessione di esperienza e pensiero.

In forza dello *stupore della ragione* l'uomo rimane attonito, disarmato, di fronte alla domanda delle domande *perché l'essente e non il nulla?* Interrogativo che il filosofo definisce «pieno di disperazione», demiurgo determinante il carattere tragico dell'esistenza che si esprime nell'*angoscia* come dimensione fondamentale dell'esserci. Inevitabile è il suo abisso, colma di orrore la trama di dolore e morte che la intesse. Il dolore dell'esistenza e la contingenza del mondo costituiscono qui un intreccio difficile da cogliere nei suoi aspetti più reconditi, impossibile da sciogliere: mistero che rimane rivelato all'apparire puro essente e, allo stesso tempo, *abscondito* allo stupore della ragione che dalla vertigine per l'abisso che le sta di fronte trema, vacilla, sospira.

Schelling connette la vertigine della ragione al criticismo kantiano. Il fondamento kantiano è qui espresso dalla reazione della ragione in riferimento al pensiero dell'*essere necessario*, non sostenuto e preceduto da nulla, di fronte al quale «tutto ondeggia e vacilla: il terreno sotto i piedi, le idee davanti alla mente, le distinzioni dinanzi al giudizio» (p. 417). Il baratro della ragione pone l'uomo alla soglia del limite per eccellenza, una voragine che spalanca il suo dramma in forza del pensiero dell'infondatezza che rende la ragione critica *regungsglos, ertarrt* - al punto tale da attuare una vera e propria *Unterwerfung*: impotente, muta e sottomessa essa rimane davanti al puro essente dimodoché su ogni cosa, secondo Schelling, si stende

il mutismo e l'impotenza della ragione annichilita. [...] *La vertigine descritta da Kant* è una specie di reazione mista, come del reato già risulta dall'inevitabilità e insopportabilità del pensiero che la provoca: essa è un misto di attrazione e repulsione, di tentazione e ripugnanza, come suole accadere sull'orlo d'un abisso, il quale ispira per un verso un senso di orrore e raccapriccio, ed esercita per l'altro una vera e propria seduzione (p. 417).

La ragione sull'orlo del baratro fa esperienza del sentirsi continuamente *come inghiottita* nello stato del precipitarvi, fino a rasentare il nulla, quel *nulla* che inerisce alla domanda fondamentale di cui si è già parlato. Il concetto di *stupore* è l'unico in grado di rendere ragione, in Schelling, del passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, poiché esso consente di qualificare l'estasi della ragione. Pareyson pone qui il punto archimedeo per interpretare il pensiero schellinghiano; qui si gioca la sfida ermeneutica principale: si tratta di razionalismo, irrazionalismo o di un sottratti alla riduttiva alternativa? (cfr. pp. 436-437).

L'ermeneutica pareysoniana del concetto di *stupore della ragione* rende più chiara la risposta a questa domanda. Pareyson, al termine del percorso teorico sin qui compiuto, lo definisce un *attimo di sospensione*, mettendo così in luce il suo carattere non ultimo, non definitivo e dunque superabile. Il suo incedere si apre alla possibilità di un *oltre-passamento*, di un andar oltre, di una prosecuzione. Per questa ragione lo stupore della ragione è *intermezzo* in cui non vi è irreversibilità o definitiva scissura. L'immersione della ragione nel torpore non vince la ragione stessa, non le impedisce di destarsi da questo stato. È certo però che il concetto di *stupore della ragione*

divide il corso del pensiero e il discorso filosofico in due: da un lato il cammino sicuro della ragione autonoma, che non è così trionfale da non sottomettersi, alla fine, all'irriducibile trascendenza di ciò ch'essa nel pensiero raggiunge come idea e nell'estasi consegue come esistenza; dall'altro il cammino della ragione soggetta al reale, la quale non è così docile e corriva da appiattirsi sulla realtà stessa, senza cercare di penetrarla col pensiero e di ritrovarsi con una congenerità che sola rende possibile ogni grado della conoscenza dall'infimo al supremo (p. 436).

Il concetto schellinghiano preso in esame, inoltre, può esser considerato una mediazione tra il concetto di *esperienza* e il carattere *teoplettico* della ragione; è apertura all'essere e disponibilità all'esperienza. Duplicità che consente alla ragione di attraversare le pieghe più oscure del pensiero, della storia, dell'esperienza, della natura, dei regni in cui l'umano è creatore e signore. Lo *stupore della ragione* è «l'aprirsi - sollecitato dall'esito del proprio stesso procedere eppure libero - della filosofia negativa alla positiva, senza esserne necessaristica fondazione»⁸. Il concetto in questione, infine, risponde alle due

⁸ F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, p. 14.

istanze che la speculazione schellinghiana mai abbandona tenendole sempre insieme: esigenza di concretezza e critica razionale.

Bibliografia

Pareyson L., *Lo stupore della ragione in Schelling*, in AA. VV., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, 1979.

Tilliette X., *Attualità di Schelling*, trad. di N. De Sanctis, Milano, 1974.

Tomatis F., *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Brescia, 2022.

Stefan George e il tradimento della parola

di Giacomo Fronzi

La raccolta di poesie nelle quali il genio di Stefan George (1868-1933) emerge in tutta la sua grandezza è, probabilmente, *Das Jahr der Seele* [L'anno dell'anima] del 1897, sebbene anche *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod* [Il tappeto della vita e le canzoni del sogno e della morte] del 1900, *Der siebente Ring* [Il settimo anello] del 1907, *Der Stern des Bundes* [La stella dell'alleanza] del 1914 e *Das neue Reich* [Il nuovo regno] 1928 restano fondamentali nella costruzione di un complesso poetico che, indubbiamente, costituisce uno dei più interessanti casi della letteratura europea di quel tempo.

Con questo poeta, siamo dinanzi a un caso – per come l'ha considerato anche Maurizio Serra – del tutto particolare: George è, infatti, «il più negletto dei grandi poeti tedeschi del suo tempo, anche in Italia ove pure si è assistito alla riscoperta di quasi tutti i suoi contemporanei maggiori e minori»¹. Questo spazio anomalo George lo occupa in virtù di certe sue scelte ideologiche, su cui qui non ci soffermeremo, ma soprattutto di tipo poetico: in parte, frutto di una certa influenza francese (Villiers, Verlaine o Mallarmé²), in parte esito di una personalissima rielaborazione.

La lirica di George è originale a livello sintattico, semantico, lessicale e grafico: sono abolite le maiuscole, i segni di interpunzione sono ridotti al minimo, viene utilizzato un nuovo tipo di caratteri non sempre facili alla lettura, vengono coniate parole nuove ma vengono anche riprese parole antiche e rare, le vocali e le consonanti vengono scelte e distribuite con un certo senso musicale, i ritmi e i metri sono costruiti con precisione particolare. Insomma, «una lingua, una sintassi, una forma, una lirica per eletti. Una poesia aristo-

¹ M. Serra, *L'esteta armato. Il Poeta-Condottiero nell'Europa degli anni Trenta*, pp. 149-50.

² Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*, pp. 956-7.

cratica schiva del pubblico e del successo esteriore, una voce che esce da un tempio dove [...] il poeta-sacerdote siede solitario e lontano»³.

Solitudine e lontananza, dunque. E la distanza che George pone tra la sua figura e il mondo trova espressione massima nell'indubbia difficoltà di lettura e di penetrazione delle sue liriche. L'oscurità che avvolge gran parte delle poesie di George è riconducibile, in particolare, al difficile linguaggio poetico utilizzato. Come ricorda Margherita Versari, studi specifici hanno fatto emergere i principali elementi che determinano una tale oscurità: «neologismi, lessico scelto e spesso arcaizzante, brachilogia sintattica, risparmio estremo della punteggiatura e, non da ultimo, l'abolizione delle maiuscole per i sostantivi – come è d'uso nella grafia tedesca – impongono uno sforzo interpretativo che allontana la degustazione dei versi»⁴. Potremmo anche dire, George come Eraclito: *skoteinòs*, l'oscuro.

Tuttavia, queste stesse caratteristiche rendono la poesia di George interpretabile a più livelli. Essa si offre a una lettura e a una decodifica multipla, anche a causa dell'evidente e intenzionale polisemanticità dei suoi versi. A questo riguardo, Giuseppe Bevilacqua ha parlato di un «impressionismo smemorante», tutto rivolto alla dissoluzione del rapporto logico-concettuale che generalmente collega immagini e pensieri che si trasformano «in percezioni vaghissime e in slanci musicali»⁵.

Vi è, in effetti, un tentativo di superamento dell'immediatezza del senso, quasi un *analogon* del “tradimento delle immagini” di René Magritte. Qui, però, il tradimento è delle parole. L'effetto derealizzante, quasi distorto, ma pur tuttavia ammaliante e seducente, è innestato in un procedimento di messa sotto scacco continua di qualsivoglia connessione logica. Non meraviglia, allora, che Bevilacqua suggerisca una tripla lettura dei versi di George: «prima per percepire la realtà sonora e ritmica nella sua mirata autonomia, poi per recuperare il materiale concettuale che si annida tra le commisure e infine per assemblare i due livelli e giungere così ad una visione stereoscopica del testo nella sua integrità»⁶.

Un'altra lettura possibile è, dopo Martin Heidegger, tutta filosofica. Nel saggio *La parola* (1958), nella raccolta *In cammino verso il linguaggio*, Heidegger si sofferma sulla lirica di George, in particolare su un componimento del 1919 dal titolo *Das Wort* [La parola], confluito nella raccolta *Il nuovo regno*:

³ G.V. Amoretti, *Storia della letteratura tedesca*, pp. 429-30.

⁴ M. Versari, *La poesia di Stefan George. Strategie del discorso amoroso*, p. 10.

⁵ G. Bevilacqua, Presentazione di S. George, *Poesie*, p. 6.

⁶ *Ibid.*

Meraviglia di lontano o sogno
Io portai al lembo estremo della mia terra
E attesi fino a che la grigia norna
Il nome trovò nella sua fonte
Meraviglia o sogno potei allora afferrare consistente e forte
Ed ora fiorisce e splende per tutta la marca...
Un giorno giunsi colà dopo viaggio felice
Con un gioiello ricco e fine
Ella cercò a lungo e [alfine] mi annunciò:
“Qui nulla d’uguale dorme sul fondo”
Al che esso sfuggì alla mia mano
E mai più la mia terra ebbe il tesoro...
Così io appresi la triste rinuncia:
Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Il verso finale di questa poesia (“Kein ding sei wo das wort gebricht” [Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca]) accende l’attenzione del filosofo, il quale in esso riscontra un esempio di come il poeta riesca a portare a parola, in modo autentico, che è quanto dire poetico, l’esperienza che fa del linguaggio⁷. Dove la parola manca, dove essa viene meno, non può esserci “cosa”, dal momento che quest’ultima attende d’essere nominata dalla parola. Il linguaggio poetico, dunque, ci dice qualcosa di più, rispetto al linguaggio comune e ordinario, del rapporto tra parola e cosa, del rapporto tra essenza del linguaggio ed essenza delle cose.

Secondo Costantino Esposito, nell’analizzare la poesia di George, Heidegger individua le tracce dell’esperienza di ciò che è essenzialmente “poetico”, vale a dire del rapporto della parola con la cosa:

per fare esperienza del linguaggio dobbiamo scoprire il potere della parola, la quale non si limita mai ad essere semplice segno o indicazione delle cose, ma è ciò che, dando il nome, ‘sola procura l’essere alla cosa’. E dunque, per chiedere cosa sia il linguaggio, quest’ultimo deve essersi già indirizzato a noi. Noi, i parlanti, non siamo i soggetti che producono le parole; piuttosto noi troviamo le parole, ma possiamo trovarle perché le abbiamo ascoltate⁸.

L’essere (inteso in senso esistenziale e in senso predicativo) delle cose coincide con la parola, con il linguaggio. Un linguaggio che non è semplicemente un dispositivo di comunicazione, ma la via attraverso la quale si realizza l’epifania dell’essere, è propriamente la “casa dell’essere”. Questo significa che l’essere può manifestarsi solo in presenza del linguaggio («l’essere che può venir com-

⁷ Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*.

⁸ C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, pp. 231-232.

preso è linguaggio», dirà poi Gadamer⁹). Per Heidegger, il criterio di originalità dell'opera d'arte è racchiuso nella sua capacità di "aprire un mondo" e di instaurare la verità. Si tratta della verità dell'essere, una verità senza fondamento, insondabile come un abisso, ma che si manifesta nella dimensione dell'ascolto della parola poetica. Allora, «nell'epoca del nichilismo compiuto spetta ai poeti il compito di dire [...] l'estrema "mancanza" della nostra epoca, mostrandola come la nascosta verità dell'essere stesso»¹⁰. Una verità è *Lichtung*, *alétheia*, un gioco di oscillazione tra apertura e chiusura, luce e ombra, presenza e assenza. Questo gioco si presenta in forma emblematica nella poesia, in particolare nella poesia di autori come Hölderlin, Rilke e, appunto, George.

Il punto di vista di Heidegger, in effetti, trova perfetta corrispondenza nei versi di George. Scrive Carsten Strathausen:

George's poem claims to become alive because the meaning and being of life is always already inherent in the very language it speaks. [...] The poem thus relocates the relationship between linguistic sign and material referent within the interior of the sign itself where it figures as the movement of presence and absence, signifier and signified. Truth (about the carpet, the poem, about life) materializes only after the reader understands that there is nothing beyond language [...]. The reader must finally regard language itself to be the truth both the poem and the carpet promised to reveal. Language is Being, Being is meaning, meaning is language. The circle closes¹¹.

La poesia di George, si potrebbe dire, è segnata dal demone della ricerca, dall'inquietudine della scoperta e sembra avere come suo fine e come sua fine l'essenza, l'anima, lo spirito. Nelle liriche di George, poeta che, come pochi altri, ha infiammato la gioventù tedesca d'inizio Novecento, ciò che emerge nell'immediato è l'abissale mistero e l'incolmabile distanza tra l'autore e il lettore. I suoi versi sono come «il grido che scoppia involontariamente attraverso le labbra serrate, l'ultima confessione che si sussurra a testa bassa in una stanza buia»¹². Accostarsi alla sua poesia, così profondamente e drammaticamente intimistica, produce una sorta di apnea che ci tiene costretti sulla sua soglia.

La lettura delle liriche di George, volendo restare legati all'interpretazione che ne dà Lukács, ha poco a che vedere con la produzione di un "sentimento di massa", poiché questi canti «furono scritti – idealmente – per una persona; soltanto un uomo può leggerli, appartato e solo»¹³. È una scrittura della (e nel-

⁹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 965.

¹⁰ C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, p. 224.

¹¹ C. Strathausen, *Of Circles and Riddles: Stefan George and the "Language Crisis" around 1900*, p. 419.

¹² G. Lukács, *L'anima e le forme*, p. 176.

¹³ Ivi, p. 180.

la) solitudine, tanto nel senso di una solitudine che si fa parola poetica quanto nel senso di una parola poetica che esprime e comunica solitudine. Un'intonazione chiaroscurale e sfocata, nella pur luminosa galleria quasi impressionistica di immagini, attraversa le pagine di George. Essa attrae nel magma delle proprie in-definizioni il lettore solitario, l'uomo che vive al di fuori della trama dei legami sociali ma che, nonostante questo, accarezza, nella brevissima durata di uno sguardo, di una stretta di mano o di un ballo dei cuori, la possibilità di avvicinarsi all'altro e potersi vicendevolmente appartenere. Questo sogno, però, si dilegua istantaneamente, perché «due esseri umani non possono mai essere realmente uno solo»¹⁴.

Eppure, inaspettatamente, la lirica di George è, per dirla con Lukács, la lirica delle relazioni umane, degli avvicinamenti e delle intese intellettuali. La relazione si accende e vive in uno spazio-tempo delimitato, passeggero, fragile; la distanza tra le anime diviene, attraverso la parola, una piccola fessura che tende verso la propria dissoluzione, anche se soltanto momentanea, nel contatto, nell'unione. E «quando due esseri si separano, si sa soltanto che qualcosa non c'è più; mai che c'era qualcosa che ha cessato di essere»¹⁵. Quel che George cerca, in ogni caso, è il dialogo tra un'anima e l'altra, per il tramite delle forme, delle immagini e, soprattutto, di parole inquiete, misteriose, oracolari.

La forte connotazione immaginifica e, ancora di più, simbolica della lirica di George, va ricondotta all'intima necessità di svincolare l'anima dalla volontà per consegnarla alla dimensione della contemplazione incantata: nell'immagine ogni impulso è liberato¹⁶. Il ricorso all'immagine e al simbolo è strettamente connesso alla questione del linguaggio e delle sue possibilità, un linguaggio la cui essenza tenta non solo di far heideggerianamente lampeggiare l'essere, ma di dare a esso un'immagine. Al tempo stesso, però, questa quasi oggettiva evidenza, questa maggiore presenza, si manifesta in un'opposta illusoria esaustività: come un'onda, la parola poetica si avvicina all'essere per non raggiungerlo e ritrarsi, ancora una volta.

Le «istantanee simboliche»¹⁷ di George, che paiono impegnate quasi in un'affannosa ed estenuante corsa verso la conquista dello Spirito prima di assistere al suo dileguarsi, sembrano lasciar presagire, in perfetta consonanza

¹⁴ Ivi, p. 182.

¹⁵ Ivi, p. 184.

¹⁶ Cfr. L. Klages, *Stefan George*.

¹⁷ G. Lukács, *L'anima e le forme*, p. 175.

con lo spirito visionario e profetico di cui parla Kandinsky ne *Lo spirituale nell'arte*, le vicende che caratterizzeranno, di lì a poco, il Novecento. Vicende storiche nelle quali splendore, gloria, distruzione, sciagure, culto della vita e culto della morte si intrecceranno in una sola drammatica trama. Splendore al quale segue la caduta, sogno che si disperde per effetto di un grido lontano, fino a lasciare nudi dinanzi alla morte, in breve.

George costruisce con rigore e precisione i suoi versi, ponendoci di fronte alla domanda se tali versi esprimano freddezza o coinvolgimento, distacco o calore emotivo. Sembra poter ancora valere il giudizio che, a riguardo, espresse Lukács: «è freddo perché i suoi toni sono così delicati che non tutti sono in grado di distinguerli, freddo perché le sue tragedie sono tali che l'uomo medio odierno non avverte ancora la loro tragicità e perciò crede che quelle poesie siano nate solo per amore delle belle rime, freddo perché i sentimenti espressi dalla lirica non svolgono più alcun ruolo nella sua esistenza»¹⁸.

L'apparato simbolico e linguistico di George esplose nella creazione di immagini, per quanto pensabili, assolutamente irraggiungibili nella loro essenzialità. Esse si susseguono armonicamente seppure sfidando apparentemente ogni logica di senso, tutto infuria, scuote, va e arde. Ciò che pare incombere è l'oscurità e la tristezza della notte, desolante e, al tempo stesso, evocativa dimensione, tanto del silenzio quanto delle turbolenze dell'anima. E l'anima che la poesia di George vuole risvegliare, alla quale egli si appella, è un'anima che fa propria questa fuga nel silenzio e nella solitudine di una verità nascosta dietro una perfetta, muta, e al contempo eloquente, forma.

Bibliografia

- G. V. Amoretti, *Storia della letteratura tedesca*, Milano-Messina, 1970.
G. Bevilacqua, Presentazione di S. George, *Poesie*, trad. it. di L. Traverso, presentazione di G. Bevilacqua, Firenze, 2003.
C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Bologna, 2017.
H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Milano, 2000.
S. George, *Poesie*, trad. it. di L. Traverso, presentazione di G. Bevilacqua, Firenze, 2003.
M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, 1973.
L. Klages, *Stefan George*, Berlin, 1902.

¹⁸ Ivi, p. 170.

- G. Lukács, *L'anima e le forme* (1910), trad. it. di S. Bologna, Milano, 1963.
- L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*, t. II: *Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*, Torino, 1971.
- M. Serra, *L'esteta armato. Il Poeta-Condottiero nell'Europa degli anni Trenta*, Bologna, 1990.
- C. Strathausen, *Of Circles and Riddles: Stefan George and the "Language Crisis" around 1900*, in «The German Quarterly», 76.4, 2003, pp. 411-425.
- M. Versari, *La poesia di Stefan George. Strategie del discorso amoroso*, Roma, 2004.

La mistica in Edith Stein: un'esperienza fenomenologica di Dio

di Gloria Piccioli

In questo intervento vorrei approfondire la mistica in Edith Stein¹. Partirò dall'analisi fenomenologica dell'anima che Stein conduce, passando per la descrizione del castello interiore inabitato da Dio, fino a giungere alla descrizione di una Scienza della Croce, opera rimasta incompiuta.

Stein descrive l'intera vita cosciente come la superficie illuminata di un abisso oscuro. Se vogliamo capire l'essere persona dell'uomo dobbiamo cercare di penetrare in questa profondità oscura. Quando noi ci volgiamo al mondo interiore, infatti, non ci riferiamo solo alla vita cosciente dell'io, che è la forma più originaria della conoscenza di sé, ma anche a ciò che non è immediatamente cosciente e da cui sale la vita cosciente; di quest'ultima la forma più originaria di esperienza che se ne può fare è, secondo lo stesso Husserl, la percezione interna: ciò che io percepisco interiormente e conosco sempre meglio nel corso della mia vita è qualcosa di concreto che mi permette di constatare che l'anima è il centro degli esseri viventi. Ora, nell'uomo, l'anima è centro in un senso nuovo. L'uomo non è un animale e neppure un angelo, ma l'uno e l'altro insieme: da un lato è legato ai sensi (ma in modo diverso rispetto agli animali), dall'altro lato la sua spiritualità è diversa da quella degli angeli. Egli sente e percepisce ciò che accade nel suo corpo, ma questo sentire è un sentire cosciente dove la percezione è già conoscenza, è già un agire spirituale: può stabilirsi nel suo essere superiore e da qui far agire liberamente il suo essere inferiore. Egli, infatti, è responsabile del corpo vivente che gli è stato dato. Ora se il corpo viene trascurato c'è la possibilità di danneggiare anche la vita interiore; ma se l'uomo non vuole essere tiranneggiato dal suo

¹ Fenomenologa, assistente di Husserl, di origini ebraiche, con un lungo percorso filosofico e di conversione insieme, si avvicinò al credo cattolico, entrando a far parte dell'ordine carmelitano con il nome di Teresa Benedetta della Croce.

corpo, deve tendere ad una libertà dal corpo vivente attraverso l'ascesi al fine di rendere indipendente l'anima. Naturalmente se la volontà usa le forze che sono a disposizione della psiche per assoggettare il corpo ma non si assicura il legame con una fonte spirituale, allora il risultato dell'ascesi potrà essere solo una mortificazione del corpo. La vita dell'anima deve al contrario volgere lo sguardo alle sfere spirituali nelle quali può vivere autenticamente e solo così, attraverso la grazia, si può trasformare il cammino di ascesi in un cammino di salvezza. Dall'interiorità più profonda poi si irradia l'essenza:

Quando il Signore concede questa grazia, Egli aiuta energicamente l'anima a cercarlo nel suo proprio intimo. Qui essa lo trova molto meglio e con maggior vantaggio che nelle creature fuori di sé².

Ma il passaggio dal regno di natura al regno di grazia deve essere pienamente realizzato dal soggetto, non può avvenire senza la collaborazione del soggetto stesso: tra i due regni si pone quello della libertà, la libertà di conoscersi meglio, legandosi al regno di grazia per sfuggire all'errore e all'irrazionalità. Naturalmente l'anima continua a vivere nella sua più pura autenticità, nella sua individualità, in quanto la grazia non la distrugge, non la fa regredire, ma le dà la sua impronta; la riempie di Vita divina e quindi risulta immagine della Trinità.

1. *L'anima come un castello*

Fu S. Teresa d'Avila³ ad aver coniato l'immagine del castello per descrivere la dimora dell'anima. Si parte dall'osservazione delle mura di cinta, il corpo, mentre i sensi e le potenze spirituali (memoria, intelletto e volontà) sono ora vassalli, ora custodi, ora abitanti. Fuori dalle mura si estende il mondo esterno mentre nella stanza più interna abita Dio: tra questi due estremi vi sono sei dimore che circondano la settima, la più interna. Gli abitanti che stanno presso le mura non conoscono l'interno del castello e sono molte le persone che vivono senza conoscere la propria casa; sono anime che hanno disimpa-

² Edith Stein, *Natura Persona Mistica*, p.123.

³ Teresa d'Avila (1515-1582) fu la figura culminante della Spagna del XVI secolo; la sua più grande opera fu quella di riformare l'ordine carmelitano, quello al quale lei apparteneva dal 1536, eliminando tante "mitigazioni": grandissima mistica, seppe associare contemplazione e attività pratica, raccoglimento e lavoro. La sua opera fu accolta anche delle comunità maschili. Venne proclamata Dottore della Chiesa da Paolo VI nel 1970.

rato a pregare, perché solo la preghiera, sostiene la Santa, è la porta per entrare nel castello. La *prima dimora* è l'autoconoscenza: la conoscenza di noi stessi e la conoscenza di Dio si sostengono a vicenda perché da un lato non posso contemplare Dio se non ho prima contemplato la mia bellezza, e dall'altro lato non arriveremo mai alla piena comprensione di noi stessi se non ci applichiamo a conoscere Dio. In questa dimora però la luce dell'abitante dell'ultima dimora, non riesce ad arrivare all'anima poiché quest'ultima è ancora troppo avviluppata alle cose di questo mondo. Nella *seconda dimora* l'anima comincia a percepire certi richiami di Dio, vive ancora nel mondo ma certe parole di alcune persone o i passi di alcuni libri possono invitarla ad entrare⁴. Nella *terza dimora* l'anima ha ascoltato la chiamata di Dio e ordina la propria vita secondo la volontà di Dio; per questo viene ripagata da *consolazioni*, emozioni del tutto naturali. L'anima sta ancora percorrendo un cammino naturale e normale verso Dio e verso di sé. La vita mistica ha inizio nella *quarta dimora* dove al posto delle consolazioni, subentrano delle *dolcezze*: vengono chiamate anche *orazioni di quiete* perché sono delle *dolcezze spirituali* che si affermano in noi senza alcuno sforzo personale in quanto cominciano e finiscono in Dio. In questa dimora, le potenze dell'anima non sono ancora unite in Dio ma sono immerse in Lui, come meravigliate. Ma mentre nelle orazioni di quiete l'anima è come in un sogno perché pur non essendo addormentata, non è neanche sveglia, al contrario nella *quinta dimora* si trova nell'*orazione di unione*, del tutto sveglia per Dio, completamente addormentata per le cose di questo mondo e anche per se stessa. Come il corpo è come senza vita, così anche le potenze dell'anima sono in uno stato di riposo: né immaginazione, né intelletto, né memoria possono impedire all'anima il proprio godimento in Dio. Ma sulla via mistica, l'orazione di unione diviene una preparazione per un gradino più alto, cioè per il *fidanzamento spirituale* che avviene nella *sesta dimora*:

ma siccome questo Sposo è così altolocato, Egli con il suo sguardo rende l'anima, per così dire, più degna di porgergli la mano. L'anima ne esce allora talmente innamorata, da fare, da parte sua, tutto ciò che può, pur di non ostacolare per sua colpa questo fidanzamento divino⁵.

⁴ La spiegazione di questa seconda dimora sembra quasi una nota autobiografica da parte della Stein; infatti la sua stessa conversione avvenne in seguito alla lettura dell'autobiografia di S. Teresa d'Avila: ciò che la sorprese fu come la Santa rievocasse in modo fenomenologico le proprie esperienze. In una lettera del 23 marzo 1938 scriveva: "Chi cerca la verità, cerca Dio, che lo sappia o no." C'è anche da notare che lo stesso Husserl leggerà l'autobiografia di S. Teresa d'Avila per tentare di comprendere la conversione della sua assistente.

⁵ Edith Stein, *Natura Persona Mistica*, p. 129.

Che questa unione sia duratura le viene assicurato solo nella *settima dimora*, che rappresenta l'elevazione al più alto grado di vita di grazia conseguibile sulla terra: nell'ultima stanza, dove dimora Dio, l'anima vi è introdotta dal Signore e nel corso di una visione le Tre Persone si chinano sul suo spirito. L'anima vede con la più assoluta certezza che le tre Persone sono una sola essenza ed una sola potenza, e tutte e tre le Persone le parlano e le rivelano il significato della Parola di Dio: ora la Trinità non abbandona più l'anima.

Così tra questa splendida visione dell'anima data da S. Teresa e la concezione dell'anima data dalla Stein c'è in comune la comprensione che la dimora più intima è riservata al Signore della creazione: allora rimane chiaro il fatto che rientrare in sé significhi avvicinarsi gradualmente in Dio (come aveva già affermato Meister Eckhart⁶).

2. Scientia Crucis⁷

In questa ultima opera Stein aveva iniziato a delineare, in maniera molto schematica, le fasi della "Scienza della croce" incarnate nella vita di S. Giovanni della Croce⁸. Ciò che a noi rimane è una stupenda testimonianza di vita mistica, non solo di S. Giovanni, ma anche della stessa Stein, la quale può così essere annoverata tra le più grandi mistiche del Novecento.

La notte mistica: la notte dei sensi

S. Giovanni usa il simbolo della notte, insieme alla croce, per far comprendere all'uomo la via da intraprendere. Come la luce fa risaltare le cose, così la notte le inghiottisce: trasportando questa notte cosmica nell'anima, essa diviene notte mistica e provoca gli stessi effetti relegando l'anima nella soli-

⁶ Nato a Hochheim, presso Gotha, nel 1260 ca, appartenente all'ordine domenicano, si laureò in teologia a Parigi nel 1302. Morì nel 1327, circa due anni prima della pubblicazione della Bolla di condanna. Ripercorrendo la strada che aveva già individuato Sant'Agostino, Eckhart illustra lo spogliamento che l'uomo esteriore deve subire per portare in superficie l'uomo nobile; infatti deve avvenire un graduale allontanamento dalle cose esteriori, dai modelli esteriori, dalle preoccupazioni e dalle paure, per abbandonarsi completamente a Dio (Cfr. Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*).

⁷ Stein sta scrivendo dal Carmelo di Echt, nel quale si era trasferita; infatti aveva lasciato il convento di Colonia perché, con il preannunciarsi della guerra nel 1938, la sua presenza poteva mettere in pericolo il convento stesso.

⁸ Giovanni della Croce (1542-1591) fu discepolo di Santa Teresa d'Avila, collaborò alla realizzazione della riforma degli ordini carmelitani maschili. Subì per questo il carcere, ulteriori persecuzioni finendo confinato, negli ultimi anni della sua vita, in un monastero di Sierra Morena. Proprio in queste condizioni, nel martirio del corpo, Giovanni pervenne a quell'unione mistica di cui parlava Teresa, unione che celebrò nelle sue principali opere: *Salita del Monte Carmelo*, *Notte oscura*, *Fiamma viva di amore e Cantico spirituale*. Fu nominato Dottore della Chiesa da Pio XI nel 1926.

tudine, bloccando l'attività delle sue energie. In questa oscurità l'anima deve abbandonare la casa, cioè la parte sensitiva. Punto di partenza, quindi, per la via di salvezza, è rappresentato dalla notte oscura dei sensi. Naturalmente non si intende sopprimere la percezione, ma è il nostro atteggiamento di fronte al mondo sensibile che deve cambiare: l'uomo tende ad affermarsi nel mondo come un soggetto impastato di desideri ma così risulta vincolato al mondo perché solo il mondo gli può offrire ciò che può placare i suoi desideri. Per entrare nella notte dei sensi, l'uomo deve intraprendere una lotta contro la sua natura: è la grazia che conduce l'anima ad un'aridità purificatrice tale da non riuscire più a trovare soddisfazioni nelle creature, così come da non riuscire più a meditare né a parlare con Dio. Ciò succede perché è Dio stesso che ha smesso di comunicarsi a lei tramite i sensi, utilizzando, al contrario, uno spirito puro (in cui non vi è discorso intellettuale); la pace che Dio vuole offrire mediante l'aridità sensitiva è tutta spirituale ed estremamente delicata.

La notte della fede

Queste tre parti costituiscono una sola notte la quale ha tre momenti come quella naturale. Il primo di essi, quello del senso, corrisponde al calar delle tenebre e si verifica quando le cose umane cominciano a sparire dalla nostra vista; il secondo, quello della fede, è simile alla mezzanotte in cui l'oscurità è profonda, e il terzo, quello di Dio, somiglia all'alba allorché sta per spuntare la luce del giorno⁹.

Siamo immersi nelle tenebre quando all'anima è sottratta la stessa luce della ragione.

L'unione che si realizzerà è un'unione trasformante che può essere attuata solo in seguito allo spogliamento dell'intelletto tramite la fede, della memoria tramite la speranza, e della volontà tramite la carità.

Notte attiva dello spirito

La notte della fede è stata definita da Giovanni anche notte dello spirito perché è anche il momento in cui si vive la dolorosa rinascita dello spirito, la sua trasformazione da essere naturale a essere soprannaturale. Nella sua attività naturale, lo spirito è ancora vincolato dai sensi; ma il suo fine non sta nel conoscere e nel godere delle cose create, bensì il suo sguardo deve sempre essere rivolto verso il Creatore. Ma anche se l'anima riuscisse a staccarsi dai beni naturali puntando su quelli celesti, tuttavia si trova ancora a metà strada:

⁹ Edith Stein, *Scientia Crucis. Studio su San Giovanni della Croce*, p.4.

l'anima deve andare oltre, deve riuscire a sbarazzarsi anche di ogni valore ultraterreno, persino dei doni di Dio, per giungere a Dio stesso; naturalmente questi stessi valori, che sono fuori dalla portata umana, devono venir sradicati da una realtà ancor più potente, dall'azione della notte passiva.

Notte passiva dello spirito

Nella notte dei sensi l'anima viene privata, quindi, non solo del godimento delle cose terrene, ma anche del gusto delle pratiche spirituali. Avviene, per l'anima, una vera e propria morte di croce subita da viva, sia nel campo sensitivo che nel campo spirituale. Questa notte beatificante non ha altro scopo che quello di preparare l'anima a raggiungere la pace interiore. Ciò che ha infiammato e purificato l'anima è la fiamma dell'amore, un amore infuso che si esplica più nella passività che nell'attività: questo sta a significare che ormai nell'anima sta lavorando più l'azione di Dio che non la sua azione propria. Ne consegue che la volontà umana viene divinizzata sotto l'azione mistica della volontà divina, così come l'intelletto umano, che unito a quello divino per via di illuminazione soprannaturale si divinizza, e come la memoria, gli affetti e le tendenze appetitive che risultano cambiate e trasformate divinamente.

Alle soglie della vita eterna: la fiamma d'amore

Ormai l'anima è sfuggita alla notte, l'ha attraversata, ed ora vi è una vera e propria esplosione della Fiamma viva d'amore: la fiamma che le brucia dentro, che la consuma e la trasforma, è il fuoco dello Spirito Santo; si tratta dello stesso fuoco che, durante la notte, durante la purificazione, risultava all'anima così oscuro e doloroso e che ora è così amabile e beatificante. Ora l'anima, rivedendo il suo passato, consta che tutto ha contribuito alla sua salvezza e quanto più profonde saranno state le sue tenebre, tanto più chiara sarà ora la sua luce.

Dentro un'anima liberata dalle tendenze appetitive, sempre meno imbrigliata nelle tendenze soggettive, Dio è l'unico vero padrone: da un lato l'anima si ritrova con la componente inferiore pienamente purificata e dall'altro lato prova una felicità suprema sentendo sempre Dio riposare in sé.

Bibliografia

- Meister Eckhart, *Opere tedesche*, di M. Vannini, Firenze, 1982.
Edmund Husserl, *L'idea della fenomenologia*, di A. Vasa, a cura di M. Rosso, Milano, 1981.
Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino, 1976.

- San Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, Napoli, 2000.
- San Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, a cura di S. Langella, Milano, 1998.
- Edith Stein, *Essere finito e essere eterno – per un'elevazione al senso dell'essere*, di Luciana Vigone, revisione di A. Ales Bello, Roma, 1999.
- Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito – contributi per una fondazione filosofica*, di A. M. Pezzella, Roma, 1996.
- Edith Stein, *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Roma, 1997.
- Edith Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, di B. Venturini, Roma, 1999.
- Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, di A. M. Pezzella, Roma, 1998.
- Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. Ales Bello, Roma, 1997.
- Edith Stein, *La struttura della persona umana*, di M. D'Ambra, Roma, 2000.
- Edith Stein, *Sui sentieri della verità*, antologia a cura del C. di Milano, Milano, 1998.
- Edith Stein, *Scientia Crucis. Studio su San Giovanni della Croce*, di P. Edoardo di S. Teresa, O.C.D., Roma, 1998.
- Edith Stein, *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, in *Edith Stein*, a cura di Madre Teresa de Spiritu Sancto, Brescia, 1959.
- Edith Stein, *La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Roma, 1998.
- Santa Teresa d'Avila, *Castello interiore*, Roma, 2015.

Concepire la mistica in chiave filosofica.
Antecedenti e conseguenze del Concilio Vaticano II

di Veronica Tartabini

1. Introduzione

La parola *mistica* afferisce al campo semantico di *mistero* e in particolare al verbo greco *myô*, ovvero chiudere la bocca e gli occhi per evitare di rivelare il contenuto di ciò che è segreto. In effetti, la prima fase della storia del misticismo risale all'Antichità pagana, periodo in cui con la parola mistica si faceva riferimento alle cerimonie sacre chiamate "misteri", di accesso esclusivo agli apprendisti che non potevano condividere il sapere esoterico acquisito. È l'epoca dei misteri eleusini in Grecia, dei Baccanali romani e del culto di Iside presso gli Egizi¹.

Con l'avvento del cristianesimo, parole quali *mystêrion* e *sacramentum* emergono nei testi biblici e nella liturgia. Riguardo le Sacre Scritture, si intende per mistico il significato simbolico che trascende il senso letterale dei fatti narrati. Mentre per i primi Padri della Chiesa, i riti mistici o sacri avevano a che fare con i sacramenti e con l'esegesi del messaggio evangelico, tutte conoscenze alla portata degli iniziati battezzati. Oltre al biblico e al liturgico, esiste un terzo senso – probabilmente il più diffuso – con cui gli autori cristiani si riferiscono al termine mistica: si tratta del significato spirituale. Infatti, mistico può voler dire anche "contemplazione ascetica" o "matrimonio con Dio" che pochi ottengono per grazia o concessione divina². I protagonisti di questo processo sono lo stesso Dio, che agisce in modo immediato e autonomo e l'anima dell'essere umano che riceve passivamente. È difficile concepire un'esperienza mistica cristiana che prescindenda dall'incontro con un Dio incarnato, con Gesù; detto altrimenti, non vi è mistica senza il divino che si congiunge

¹ E. Ancilli, *La Mistica*, p. 17.

² Ivi, pp. 18-21.

con l'umano. D'altronde, il mistico sa che il contatto con Dio può coinvolgere anche i sensi e può lasciare segni percepibili nel corpo umano: il cuore di Santa Teresa d'Avila è emblematico in tal senso³.

Un sapere abissale, spesso sfuggente per la ragione come quello mistico⁴, quale tipologia di relazione potrebbe instaurare con la filosofia?

2. *La mistica in chiave filosofica prima e dopo il Concilio Vaticano II*

Teniamo presente che sin dai tempi più remoti la mistica e la filosofia si sono intrecciate nel pensiero presocratico, in quello platonico, e dai secoli II e III nel neoplatonismo, destinato a essere il linguaggio mistico europeo primitivo per eccellenza. Tra Plotino e l'apogeo della mistica cristiana riconducibile ai mistici castigliani del XVI secolo, come Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, si dipana il patrimonio della patristica e dei principali autori medievali: si pensi allo Pseudo Dionigi l'Areopagita e alla sua descrizione pioniera dell'estasi mistica; come dimenticarsi inoltre dei contemplativi dei secoli XIII e XIV come Tommaso d'Aquino, San Bonaventura, Eckhart, Tauler e altri innumerevoli esempi che potremmo trarre dalla scolastica⁵.

Agli esordi della storia del pensiero universale, dunque, la mistica è stata neoplatonica per poi convertirsi alle leggi dell'aristotelismo nel momento di maggiore splendore della scolastica.

Grazie all'umanesimo rinascimentale, la mistica ha imparato a dialogare di nuovo con il neoplatonismo. I mistici carmelitani riformati in Spagna ci hanno lasciato testimonianza di questo processo. Nell'Italia del Quattrocento e Cinquecento, la mistica ha intrapreso il suo percorso di riconquista del neoplatonismo con figure del calibro di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Studi più recenti stanno dimostrando che il trionfo della mistica neoplatonica rinascimentale si comprende precisamente alla luce di un nesso profondo tra l'umanesimo italiano e i dottori mistici del Carmelo Riformato⁶.

Successivamente, l'egemonia del razionalismo, dell'idealismo e del positivismo ha predisposto uno scenario senza precedenti. Il Novecento e le sue

³ Ivi, pp. 36-39.

⁴ Sarebbe opportuno parlare di mistica anche in altri contesti confessionali, come ad esempio la mistica sufi e la brahmanica. Nel nostro studio non si estende la ricerca oltre il campo specifico della mistica cristiana.

⁵ E. Ancilli, *La Mistica*, pp. 22-23.

⁶ V. Tartabini, *Pico della Mirandola*. Inoltre, si veda V. Tartabini, *Giovanni Pico della Mirandola*.

armi da sterminio di massa hanno confuso la mente dei filosofi in un contesto storico in cui l'ideologia di partito e dei regimi totalitari si è amalgamata con la religione, tanto da inaugurare esperienze come quella di Giani presso la Scuola di Mistica fascista⁷.

Dunque, con il sopraggiungere della Modernità razionalista e della Contemporaneità tecnico-positivista, la mistica ha dovuto adeguarsi alla logica della ragione matematica per dialogare con la filosofia. Quella mistica intrisa di mistero e neoplatonismo così amata dai mistici carmelitani spagnoli sembrava incompatibile con la ragione contemporanea.

Arrivati a questo punto, ci interessa la risposta alle tragedie spirituali del XX secolo che il Concilio Vaticano II fu in grado di dare. Il Concilio durò quattro sessioni, dal 1962 al 1965. Inaugurato da Giovanni XXIII morto nel 1963, vide Paolo VI, il papa successivo, nel ruolo di direttore della maggioranza delle sessioni.

Per gli specialisti, l'inondazione di novità che ha portato questo Concilio si deve all'ampia adesione al magistero dell'umanesimo rinascimentale, scoperto sotto una veste rinnovata per superare le conseguenze nefaste della Controriforma accusate di essere la causa di tutti i mali del cattolicesimo dei secoli XIX e XX a livello mondiale.

I pontefici allora in carica desideravano una Chiesa capace di convincere e proteggere l'interiorità di tutti gli esseri umani. Non si ponevano barriere confessionali. La Chiesa si rivolgeva a tutti come una madre paziente, misericordiosa, dai tratti e l'atteggiamento amorevoli. Il Vangelo tornava a essere l'unica suprema autorità riconosciuta, con l'unica finalità di curare l'interiorità, tralasciando ogni tentativo di controllo dell'esteriorità. In questa prospettiva, si recuperarono le risorse retoriche degli *studia humanitatis* per abituare i fedeli raccolti in preghiera e attenti ai sermoni a rendersi conto di quanto Dio facesse dono del suo amore a ogni essere umano. La Chiesa cattolica parlava all'essere umano dilaniato dal bisogno di recuperare la sua dignità calpestata dagli orrori dei campi di concentramento. Sull'onda di queste considerazioni, bisogna leggere le costituzioni pastorali del Vaticano II, soprattutto, *Lumen Gentium* (1964) e *Gaudium et Spes* (1965)⁸. Intellettuali di ogni tipo hanno riflettuto sul peso storico e culturale di questo evento compresi i filosofi come Nicola Abbagnano, per quanto nessun uomo di lettere sia mai riuscito a parte-

⁷ A. Grandi, *Gli eroi di Mussolini*.

⁸ J. W. O'Malley, *Il Vaticano II*.

cipare nel vivo delle sessioni conciliari⁹. Tra le principali posizioni filosofiche postconciliari, citiamo due voci straordinarie.

Per Borriello, mistica e filosofia sono interconnesse perché condividono il medesimo interesse basilare, ovvero l'esigenza di indagare a partire dall'interiorità e a volte ricercare ciò che concerne l'interiorità stessa. Nel Postmoderno, sappiamo che l'esigenza della mistica è diventata un'urgenza a causa dei falsi e pericolosi pseudomisticismi politici tinti di inni fascisti e comunisti che stavano alienando la spiritualità umana. Rintracciando la presenza di Dio nel mondo, la filosofia può evolversi in *teopatia* come esperienza del divino nella vita concreta; un qualcosa di differente rispetto alla teologia concepita come discorso teorico intorno all'essere divino. Secondo Borriello, dunque, i mistici conoscono filosoficamente Dio perché lo "percepiscono", in qualche modo lo "soffrono" oltre i limiti del sapere concettuale teologico. Detto altrimenti, i mistici postulano una filosofia disposta a rendere complementari la teoria e la pratica, la ragione e il sentimento. Il Vaticano II rende consapevole questo autore del fatto che l'esperienza mistica non è elitaria, anzi è potenzialmente agente in ogni essere umano in cui sono stati posti i semi del trascendente¹⁰.

In linea con Borriello, Molinaro crede che i mistici abbiano elaborato e provato a trasmettere una conoscenza sotto l'influsso più o meno diretto della filosofia. Non importa quanto i mistici siano eruditi, alla fine usano sempre categorie e le interpretano secondo i criteri di una qualche scuola filosofica. Il loro esperire la divinità sarebbe a tutti gli effetti un esercizio filosofico. Per questo motivo, è possibile parlare di *filosofia mistica* come figlia legittima della filosofia della religione¹¹.

Tanto lavoro riflessivo si è concretizzato nella proposta di un corso di laurea in Filosofia e Mistica presso la Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo a Roma. Si tratta di un programma interdisciplinare disegnato dando spazio prioritario alla filosofia antica orientale, occidentale e al Cinquecento spagnolo, per studiare come il sapere filosofico e quello mistico siano cambiati nel corso dei secoli. Tra gli autori di questa proposta di piano di studi non si annovera Marco Vannini¹². Si crede che la sua visione della interrelazione mistica-filosofia sia inciampata tra le insidie della mistica mitteleuropea, favorevole ad annullare il molteplice nell'Uno. In sostituzione della sua

⁹ G. Routhier, *Il cammino conciliare della Chiesa cattolica*, p. 19.

¹⁰ L. Borriello, *Mistica*, pp. 114-133.

¹¹ A. Molinaro, *Tra filosofia e mistica*, pp. 9-11.

¹² M. Vannini, *Mistica e filosofia*.

visione, si accoglie una prospettiva più affine allo stile della filosofia dell'Europa meridionale, favorevole a intravedere nella mistica un'opportunità per dignificare il molteplice finito – o se si preferisce, limitato – nell'Infinito, senza pagare il prezzo dell'annientamento di uno di questi due poli. Potremmo dire che scende in campo una mistica aperta alla convivenza armoniosa dell'eterogeneo senza l'ansia dell'omogeneizzazione. Qualcosa di simile hanno progettato anche Jean Baruzi, Massimo Cacciari e Augusto Del Noce¹³.

Un altro capitolo molto interessante è quello della filosofia di Teresa d'Avila studiata in veste di pensatrice della tradizione umanista europea e come pioniera delle ricerche sulla soggettività¹⁴. Christia Mercer ha analizzato nel dettaglio le relazioni che intercorrono tra la soggettività proposta da Cartesio e quella proposta dalla riformatrice dell'Ordine del Carmelo e ha dimostrato che il noto padre del razionalismo lesse gli scritti teresiani a La Flèche. Il suo mentore, Marian Mersenne, conosceva molto bene la produzione teresiana e la diffuse in Francia. Mercer riscontra persino richiami costanti al *El Castillo interior*¹⁵ teresiano nelle *Méditations cartesiennes*¹⁶.

3. Conclusioni

Come riflessione finale, ricordiamo i grandi pensatori contemporanei interessati al rapporto tra misticismo e filosofia: Wittgenstein, Bergson, Heidegger, Bataille, Rosenzweig, Levinas¹⁷.

Tra tutti emerge Maria Zambrano, segnalata anche da Massimo Cacciari in questi termini: «Maria Zambrano ha colto proprio in questo la differenza da Mistica e Gnosi: il mistico non chiede di conoscere, chiede di essere»¹⁸.

In definitiva, dopo il Concilio Vaticano II la filosofia ha accolto di nuovo la mistica. Entrambe ancora oggi collaborano per liberare l'essere umano dai vincoli dell'antropocentrismo esasperato di matrice tecnica e materialistica. Entrambe non hanno rinunciato ad allenarsi in un vertiginoso esercizio della ragione, dell'anima e dei sensi dedicato all'Infinito.

¹³ E. Salmann, *Presenza e critica*, pp. 29-37.

¹⁴ F. J. Sancho Fermín, *Teresa de Jesús*, pp. 21-22.

¹⁵ Studiando il *Castillo interior*, anche Tomás de la Cruz ha sottolineato la qualità della filosofia teresiana. Si veda Tomás de la Cruz, *La preghiera*.

¹⁶ C. Mercer, *Descartes's*.

¹⁷ F. Torralba Roselló, *La recepción de la mistica*.

¹⁸ M. Cacciari, *Prefazione*, p. 9. Inoltre, si consiglia: A. Orantos Sánchez, *Egotismo*.

Bibliografia

- E. Ancilli, *La Mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, vol. I, Roma, 1985, pp. 17-40.
- L. Borriello, *Mistica come pienezza dell'uomo*, in *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica» Roma, 6-7 dicembre 2001*, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, in A.A. V.v., Città del Vaticano, 2003, pp. 109-143.
- M. Cacciari, *Prefazione*, in *Mistica e filosofia*, a cura di M. Vannini, Firenze, 2007, pp. 7-13.
- T. A. Fernández de la Cruz, *La preghiera, via verso Dio. Il pensiero di Santa Teresa*, in «Ephemerides Carmeliticæ», 21.1-2, 1970, pp. 115-168.
- A. Grandi, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola de Mistica fascista*, Milano, 2004, versione digitale.
- J. W. O'Malley, *Il Vaticano II: un Concilio umanistico*, in *Il Concilio Vaticano II crocevia dell'umanesimo contemporaneo*, a cura di A. Bianchi, Milano, 2015, pp. 3-14.
- C. Mercer, *Descartes's debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy*, in «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 10.174, 2017, pp. 2539-55.
- A. Molinaro, *Tra filosofia e mistica*, Roma, 2003.
- G. Routhier, *Il cammino conciliare della Chiesa cattolica verso l'umanesimo*, in *Il Concilio Vaticano II crocevia dell'umanesimo contemporaneo*, a cura di A. Bianchi, Milano, 2015, pp. 15-32.
- E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, a cura di E. Salmann – A. Molinaro, Roma, 1997, pp. 29-60.
- A. Sánchez Orantos, *Egotismo y experiencia mística en María Zambrano*, in *Mística y Filosofía*, dir. F. J. Sancho Fermín, Ávila, 2009, pp. 307-318.
- F. J. Sancho Fermín, *Teresa de Jesús: Filosofía y Mística*, in *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*, dir. R. Albares Albares et al., Salamanca, 2022, pp. 21-41.
- V. Tartabini, *Giovanni Pico della Mirandola: El príncipe filósofo, mediador entre Humanismo y Carmelo Reformado*, in *La imagen del príncipe entre la Edad Media y el Renacimiento: nuevos enfoques*, dir. V. C. Miranda Menacho, Madrid, 2023, pp. 69-105.
- V. Tartabini, *Pico della Mirandola y Santa Teresa: el camino compartido del Humanismo*, in «The Conversation. Academic rigour, journalistic flair» <https://theconversation.com/pico-della-mirandola-y-santa-teresa-elcamino-compartido-del-humanismo-175103>, 2022.
- F. Torralba Roselló, *La recepción de la mística en los filósofos del siglo XX*, in *Mística y Filosofía*, dir. F. J. Sancho Fermín, Ávila, 2009, pp. 209-223.
- M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Firenze, 2007.

Il significato del “nuovo” nelle interpretazioni contemporanee
della *kainē ktisis* paolina

di Lorenzo Pompeo

1. *Il “nuovo”, il cristianesimo e la filosofia*

Ogni tempo di crisi che attraversa la storia evoca nell'uomo il desiderio del “nuovo”. Non a caso, di fronte alle atrocità della Prima Guerra Mondiale e alla crisi della cultura europea, Edmund Husserl scrisse che l'appello di quel tormentato presenta era un richiamo a un generale rinnovamento (*Erneuerung*) e che di fronte alla condizione in cui era piombata la cultura europea qualcosa di nuovo doveva accadere: *ein Neues muß werden*¹. Si tratta solo di un emblematico esempio tra i tanti i richiami all'esigenza di volgersi al “nuovo” che attraversano il pensiero contemporaneo. Ciononostante, di fatto la categoria del “nuovo” non ha trovato grande spazio nell'approfondimento filosofico contemporaneo. Senza la pretesa di esaurire un tema così vasto, questo saggio si propone essenzialmente di abbozzare delle linee per rispondere a questa sollecitazione e agli interrogativi che ne conseguono: il “nuovo” può aspirare a una propria pienezza di significato o non assume altra funzione se non quella di completare il significato di altre nozioni? Interessa all'analisi filosofica solo il contenuto che viene definito “nuovo” o la domanda sul perché esso venga definito tale e cosa rappresenti davvero tale definizione può costituire una domanda di interesse filosofico? In secondo luogo: come la filosofia, in questo caso la filosofia contemporanea, ha recepito la domanda sul nuovo e come ha affrontato la necessità di una sua comprensione concettuale?

In queste pagine verranno delineate solo alcune considerazioni introduttive rispetto a questa ricerca e lo si farà a partire dalla seguente tesi: a dispetto del lamento del Qohelet (1,9-10), *nihil sub sole novum*, alla base di gran parte della comprensione generale che il pensiero occidentale si è formato circa

¹ E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, p. 3, trad. it., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, p. 3.

L'idea del *novum* soggiace la radice biblica e la riflessione religiosa cristiana. L'idea cristiana di *novitas* rappresenta dunque un possibile oggetto di interesse anche per la filosofia stessa: questa fu l'opinione che Marco Maria Olivetti espresse nel suo saggio *Error e Kairós. La funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia* del 1971, in cui si dedicò alla connessione problematica instaurata dal cristianesimo tra il binomio errore-verità e quello vecchio-nuovo e l'influenza di tali rapporti sul pensiero filosofico. La natura problematica del concetto cristiano di "novità", intesa come una "novità" assoluta che però non produce una immediata conclusività nel processo storico, impone infatti necessariamente una riconsiderazione sul piano teoretico e non solo sul piano morale, scrive Olivetti². Viceversa, le posizioni filosofiche dominanti hanno per lo più eluso la questione negandovi un valore teoretico oppure considerandola «un mero dato di fatto, storicamente comprensibile, ma teoreticamente irrilevante»³.

Dove andrà però rintracciata l'origine di tale riflessione cristiana sul nuovo? La tesi preliminare trova a questo punto la sua forma compiuta: sebbene attraversi già molte pagine dell'Antico Testamento, la *novitas* assume un ruolo estremamente centrale e radicale nelle Epistole di san Paolo di Tarso, l'Apostolo "afferrato" (*Fil* 3,12).

2. Paolo e la "nuova creazione"

Un interesse filosofico per le *Epistole* di san Paolo pare quanto mai giustificato, non solo perché diverse eminenti figure del pensiero contemporaneo vi si dedicarono, ma soprattutto perché «Paolo – scrive Carlo Scilironi – appare una delle "risposte" decisive dell'Occidente, passaggio obbligato, inaggirabile e non rimovibile»⁴.

Venendo al tema in esame, le riflessioni paoline in merito alla categoria del *novum* vanno ricondotte alla sua dottrina della "nuova creazione" (*kainē ktisis*) e alla nozione ad essa connessa di nuovo (*kainos*) e "novità" (*kainotēs*). Tale dottrina rappresenta non solo uno strumento interpretativo fondamentale per la comprensione del pensiero sul "nuovo" che ha segnato il pensiero

² M. M. Olivetti, *Error e kairós: la funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia*, pp. 39-52, e in part., p. 48.

³ *Ibidem*.

⁴ C. Scilironi, *San Paolo e la filosofia del Novecento*, p. 7.

patristico, medievale e moderno, ma anche una diversa chiave d'accesso alla reinterpretazione della teologia paolina rispetto alla linea interpretativa che ha contraddistinto il dibattito contemporaneo.

Il pensiero paolino sulla novità inaudita dell'annuncio cristiano può essere sintetizzato come segue: colui che è "in Gesù Cristo" è reso una nuova creatura o nuova creazione, (*kainē ktisis*, 2 Cor. 5,17). Le cose vecchie sono passate, è tempo di un avvento delle nuove: in questa nuova condizione portata da Cristo la salvezza viene slegata dalla mera appartenenza a un certo *ethnos* o dalla mortifera aderenza alla Legge. La circoncisione o l'incirconcisione non conta più: quel che importa è l'essere una nuova creatura (*Gal.* 6,15), attraverso il lavacro di rinnovamento (*anakainōsis*) e di rigenerazione (*palingenesia*) che lo Spirito opera nell'uomo (*Tito* 3,5). Tale avvenimento va però sempre e continuamente rinnovato affinché si conservi: l'uomo nuovo è quello che continuamente abbandona le cose vecchie (2 Cor. 5,17), così da divenire *anthrōpos* rinnovato nella vera conoscenza (*epignōsis*) e in modo da allontanare i miraggi di una gnosi invecchiata e mortifera (*Col.* 3,9-10). Le cose vecchie sono passate: il cristiano deve distinguersi per il suo non-conformismo rispetto alla vecchiezza dell'etone che si trova a vivere e deve perennemente rinnovare (*anakainōō*) la propria mente (*Rm.* 12,2).

3. Breve resoconto delle principali prospettive filosofiche contemporanee sull'idea paolina di novitas

Sono diverse le strategie adottate dalla filosofia e dalla teologia per proporre un'interpretazione di questa dottrina paolina del "nuovo" nel pensiero contemporaneo. Nel Novecento furono le lezioni friburghesi di Martin Heidegger del semestre invernale 1920/1921, poi raccolte nella *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ad aprire la strada per una ripresa degli scritti e dell'esperienza vissuta di Paolo. Tale heideggeriana esplorazione del retroterra cristiano, in cui si afferma l'idea di una nuova creazione che si contrappone frontalmente allo "storico", non poté che confluire prima nel complessivo pensiero heideggeriano ma poi nell'ampio bacino di studenti e dibattito che nacque attorno al pensiero del filosofo di Meßkirch. Influssi heideggeriani sulla riflessione sul "nuovo" sono rintracciabili negli scritti dell'allievo Rudolf Bultmann, come dimostra il breve scritto sull'argomento intitolato *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus* (1964) ma ancora di più, oltre ad altri riferimenti in altre opere, l'opera fondamentale *Neues Testament und Mythologie*,

in cui il teologo considera la “nuova creatura” l’orizzonte esistenziale di chi abbia accolto il cuore del *kerygma*. Per Bultmann, nella decisione di fede «l’esistenza escatologica, quindi, è diventata una possibilità per l’uomo da che Dio è intervenuto e ha posto fine al mondo, a “questo mondo”, rifacendo nuovo l’uomo stesso»⁵.

Fu una prospettiva di tipo etico quella che invece spinse il già menzionato Husserl dei *Fünf Aufsätze über Erneuerung* degli anni 1922-1924, a riflettere sull’idea di rinnovamento anche su ispirazione cristiana e paolina⁶. In questi saggi, egli afferma che «il rinnovamento dell’uomo [...] è il tema supremo di ogni etica»⁷: contraddistingue questa direzione etica il tentativo di rinnovare in questo modo l’intera vita e di trasformare sé stessi in un uomo “nuovo”, dal momento che (con tonalità assai affini a quelle del monito paolino per la lotta contro il vecchio) «essendo, per sua essenza, lotta contro le “inclinazioni che avviliscono”, la vita etica può essere descritta come continuo rinnovamento»⁸.

Invero, nel dettame paolino il “nuovo” appare una realtà onnicomprensiva che travalica e trascende la pura dimensione esistenziale o l’insieme di norme e pratiche che, a seconda delle prospettive, ne derivano o lo generano. Tale tratto fu colto dalla lettura antropologica di Romano Guardini. Quest’ultimo, che lucidamente volle porre con grande decisione «l’accento su un momento che è quasi completamente scomparso dal pensiero moderno: su ciò che il Medioevo chiamava *recreatio*, nuova creazione»⁹, trovò in Paolo e nella sua dottrina della nuova creazione una base per comprendere l’interiorità e l’intera natura umana. Guardini ebbe inoltre il merito di non tralasciare, in quest’orizzonte di rinnovamento che Paolo aveva tracciato, la dimensione del corpo, coinvolto pienamente nella nuova creazione; questa caratteristica avvicina la proposta antropologica guardiniana a quella fenomenologica di Emmanuel Falque, che proprio sul tema del corpo si concentra per evidenziare la ricchezza teoretica dell’eredità paolina, contrapposta alla critica nietzscheana ma vincitrice in questo “corpo a corpo” col secondo “maestro del sospetto”. Nell’opera *Métamorphose de la finitude*, Falque precisa che Paolo non solo

⁵ R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, pp. 155-156.

⁶ Cfr. C. Lotz, *Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl*, pp. 207-231, in part. p. 228.

⁷ E. Husserl, *L’idea di Europa*, p. 25.

⁸ Ivi, p. 51.

⁹ R. Guardini, *Antropologia cristiana*, p. 103.

non disprezzò il corpo, ma vi vide il modo di essere carnale di Dio: pertanto, «non c'è creazione (cristiana) senza questa nuova creazione che trasforma e rischiarà di un nuovo giorno l'antica; [...] Creazione e risurrezione si tengono quindi insieme nel Figlio incarnato e risorto, così che l'accusa heideggeriana della "deriva del tempo" (dall'eternità al tempo) non ha senso che in una temporalità lineare (creazione-incarnazione-risurrezione), che tuttavia è estranea al senso vero della temporalità cristiana come unità di tutto il tempo nell'"istante di eternità" che è Dio stesso»¹⁰.

Come già Guardini e Falque paiono adeguatamente comprendere, i ragionamenti nati a partire dalla comune radice paolina non possono sussistere se rivolti soltanto ad aspetti esistenziali meramente individuali: tale fu la critica che Jakob Taubes, nella sua *Politische Theologie des Paulus* del 1987, mosse a Bultmann (ma di riflesso anche ad Heidegger)¹¹. Questo riferimento risulta prezioso per accennare anche alla ricca stagione della teologia politica. Fu la nozione paolina di *katechon* a fornire il principio guida alle contrapposte letture di Carl Schmitt e Jakob Taubes prima e poi, tra gli altri, a Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Vincenzo Vitiello, Slavoj Žižek o Alain Badiou: tra le pagine di questi diversi interpreti non mancano tuttavia riferimenti solo apparentemente secondari al tema della *novitas* e della nuova creazione. Vi fu d'altronde anche una corrente che, anch'essa spesso a partire da presupposti paolini, si pose in maniera critica rispetto a tale lettura teologico-politica: rappresentanti principali ne furono Erik Peterson, Heinrich Schlier e lo stesso Benedetto XVI, il quale, allora Cardinal Joseph Ratzinger, ne *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (1969) affermò che l'idea che contraddistingue prima l'idea paolina di una novità inaudita della comunità cristiana come corpo di Cristo e poi l'agostiniana *Civitas Dei*, vada letta «come entità sacramentale-escatologica, che vive in questo mondo quale segno del mondo futuro»¹², più che concernente le realtà storiche e politiche terrene.

Filosofia della religione, filosofia della storia, antropologia filosofica e teologica, etica, teologia politica: è possibile desumere l'importanza radicale di Paolo anche dalla varietà di approcci con cui i vari interpreti si sono accostati ai testi paolini. Resterebbe da chiedersi, in ossequio alle domande poste

¹⁰ E. Falque, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, p. 69.

¹¹ Nella sua nota opera incentrata su un'interpretazione teologico-politica delle lettere di Paolo, Taubes dichiarò infatti di voler prendere le distanze «da tutta questa esegesi moderna, il cui pensiero individualistico è un autentico fallimento», in J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, p. 93.

¹² J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, p. 113.

all'inizio di questo saggio, se sia possibile anche un approdo metafisico per uno sguardo filosofico "paolino". In questo senso, anche in considerazione di questa necessità di comunicazione tra le diverse anime del ricercare filosofico, spicca l'originale lettura metafisica "allargata" del filosofo ungherese Miklos Vetö: nel suo lavoro principale, *L'élargissement de la métaphysique* del 2012, l'autore delinea la propria idea della *nouveauté novatrice*, novità autenticamente rinnovatrice nella libertà. Agli occhi di Vetö il *novum* di matrice paolina ancora più significativo è quello della *kenosis*. L'immagine esemplare del Figlio, il quale, come scrive l'Apostolo nell'Epistola ai Filippesi (2,5-7), svuotò se stesso umiliandosi sino alla morte di Croce, suggerisce che v'è un "nuovo" autentico che non è comprimibile nei confini del soggetto: come la Passione di Cristo non parrebbe desumibile dall'Onnipotenza di Dio e nell'apparente incompatibilità di questi due dati sorge la forma e il senso del nuovo, così nella libertà si produce effettivamente una nuova realtà imprevedibile ed imprevedibile che non è implicata o contenuta nell'essere del soggetto, che non può essere dedotta a partire da lui. In questo senso, la novità paolina non viene compresa nel senso di un'aggiunta, bensì nel divenir-meno che crea lo spazio per l'avvenimento del nuovo.

Quali conclusioni si possono trarre da queste linee di ricerca così sinteticamente abbozzate? Una su tutte: come la dottrina paolina della *novitas* e della nuova creazione abbraccia tutte queste prospettive orientandole verso una teoria generale dell'umano ricompresa e sintetizzata in Gesù Cristo, anche il pensiero filosofico dovrà lasciar convergere la comune concentrazione su un medesimo oggetto e la diversità di approcci per cogliere il vigore della novità con cui l'appassionato annuncio paolino lo interpellava.

Bibliografia

- R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia, 1978.
- E. Falque, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, Cinisello Balsamo, 2014.
- R. Guardini, *Antropologia cristiana*, Brescia, 2013.
- E. Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) (Husserliana XXVII)*, hrsg. von T. Nenon e H. R. Sepp, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989 (trad. it., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Milano, 1999).
- C. Lotz, *Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl*, in «Phänomenologische Forschungen», 1.2, 2001, pp. 207-231.

- M. M. Olivetti, *Error e kairós: la funzione periodizzativa dell'idea di cristianesimo e la storia della filosofia*, in «Archivio di Filosofia», 80.3, 2012, pp. 39-52.
- J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 2009.
- C. Scilironi, a cura di, *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padova, 2004.
- J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Milano, 1997.

La “carne” e le “idee sensibili” nel pensiero di Merleau-Ponty.
 Alla ricerca di una nuova ontologia con parole nuove

di Maria Concetta Di Giaimo

Nella storia della filosofia lo sviluppo della fenomenologia nel XX° secolo rappresenta uno snodo fondamentale nel suo tentativo di ridefinire la relazione uomo-mondo, alla luce dell'esperienza e della percezione, ambiti nei quali le tradizionali categorie della filosofia, spesso articolate in modo dicotomico, come soggetto/oggetto, coscienza/realtà, idea/sensazione, essere/fenomeno, subiscono una significativa ridefinizione.

In questo quadro assume particolare rilevanza l'opera del filosofo francese Maurice Merleau-Ponty che, dopo una prima fase del suo pensiero culminata con la pubblicazione della *Phénoménologie de la perception* nel 1945, evolve verso la ricerca di una nuova ontologia, soprattutto nei suoi ultimi scritti, come *Le visible et l'invisible*, rimasti incompiuti per la morte improvvisa dell'autore nel 1961. In tale ricerca Merleau-Ponty ricorre sempre più al confronto con alcune intuizioni della letteratura, presenti a suo avviso in particolare nelle opere di Marcel Proust e di Claude Simon, ciò che lo spinge a coniare categorie e parole inedite in ambito filosofico, come quella di “carne” o a superare la dicotomia fra idea e mondo sensibile, con la proposta delle “idee sensibili”.

È infatti nella seconda fase del suo pensiero, il cui obiettivo è quello di fondare una nuova ontologia, che la riflessione sulla letteratura diventa strategica, accanto a quella sulla pittura e altre forme di espressione artistica. La filosofia diventa «inséparable de l'expression littéraire, i.e. de l'expression *indirecte*»¹. In questo contesto si approfondisce il confronto con alcune pagine di Marcel Proust, già citato nelle prime opere di Merleau-Ponty e con cui si chiude significativamente la parte redatta de *Le visible et l'invisible*.

La domanda che vogliamo porci è se le inedite nozioni² che Merleau-Ponty

¹ M. Merleau-Ponty, *Notes*, p. 391 (corsivo dell'autore).

² Cfr. J.-Y. Mercury, *Les mots de Merleau-Ponty*, pp. 67-84.

elabora nel quadro del suo progetto di una nuova ontologia, cui la lettura dei testi letterari dà un contributo fondamentale, si accompagnino necessariamente con una metamorfosi delle tradizionali parole della filosofia e/o con la coniazione di nuove parole.

Riformulate in altri termini, le domande che sorgono sono queste: è possibile raccontare la carne, ovvero quella «trama unitaria in cui ogni corpo e ogni cosa non si danno se non come differenza rispetto agli altri corpi e alle altre cose»³, prima di qualsiasi fronteggiamento tra soggetto e oggetto? È possibile pensare a una letteratura come modo di accedere all'essere del fenomeno⁴ e all'essere del divenire? Quale filosofia e quale letteratura corrispondono a uno spazio in cui le cose non sono ordinate secondo una prospettiva rinascimentale ma si contendono confusamente il nostro sguardo e vengono percepite non in noi ma dove esse sono, non secondo contorni precisi ma come figure insieme al loro sfondo o attraverso una superficie opaca, secondo i mille giochi della luce e dell'ombra?

Nelle sue ultime opere Merleau-Ponty va oltre il cammino da lui stesso tracciato con la *Phénoménologie de la perception*, il cui obiettivo non era tanto la conoscenza, ma portare avanti una doppia critica, da un lato all'idealismo, dall'altro al realismo:

L'esprit qui perçoit est un esprit incarné, et c'est l'enracinement de l'esprit dans son corps que nous avons cherché d'abord à rétablir, aussi bien contre les doctrines qui traitent la perception comme un simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps, que contre celles qui insistent sur l'autonomie de la prise de conscience⁵.

Una volta dimostrato che la percezione è il risultato di una coscienza profondamente incarnata in un corpo e che è necessario superare, per intenderla pienamente, il dualismo soggetto-oggetto. Quando Merleau-Ponty si prefigge l'obiettivo di studiare come nasca il vero all'interno del percepito, il suo percorso di ricerca lo porta sempre più a incontrare il lavoro di scrittori come Marcel Proust. La verità è qualcosa che nasce nel percepito, non uno strato autonomo, rispetto al quale la dimensione della conoscenza sia un livello diverso e superiore.

Merleau-Ponty parla di «gesticulation verbale» che si riferisce a un «paysage mental»⁶, così come la gesticolazione corporale punta a mettere in luce

³ M. Carbone, *Carne*, p. 99.

⁴ Cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, 1991.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Un inédit*, p. 402.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 217.

un certo rapporto tra l'uomo e il mondo sensibile. Il termine «paysage» è tratto da un brano del *Temps retrouvé*⁷ di Proust che Merleau-Ponty cita in una nota di lavoro per il corso tenuto al Collège de France nel 1960-1961⁸. È il celebre brano in cui si afferma che solo grazie all'arte è consentito all'uomo di comunicare agli altri la propria visione del mondo che altrimenti resterebbe ignota.

La svolta verso una nuova ontologia è riscontrabile in queste parole che ben sintetizzano l'orientamento della ricerca dopo il 1945: «la connaissance et la communication avec autrui qu'elle présuppose sont, en regard de la vie perceptive, des formations originales, mais qu'elles la continuent en la transformant, qu'elles subliment notre incarnation plutôt qu'elles ne la suppriment»⁹. È proprio l'espressione artistica e segnatamente quella letteraria che in questa fase diventa centrale per la definizione di tale nuova ontologia. Un'ontologia diretta, infatti, appare impossibile, per cui la sola strada è quella di trovarne le tracce in alcuni pittori e scrittori moderni. Qui che avviene il passaggio verso l'ontologia: l'espressione, nella sua incompletezza e opacità, rivela un essere del mondo altrettanto aperto. L'infinità del *telos* rivela l'infinità dell'*arché*. L'espressione è infinita perché il mondo è infinito. Il mondo sollecita la nostra espressione per essere creato: è «plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude", et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer»¹⁰:

Per Merleau-Ponty l'Essere è «ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience»¹¹, esperienza di ciò che sempre ci trascende, di ciò che non possiamo mai pienamente. Con *Le visible et l'invisible* il linguaggio e il mondo non si oppongono come due strati differenti ma il mondo è già linguaggio, espressione primordiale. Il linguaggio non è situato nell'ordine dell'idealità, né in quello della fatticità, ma, colto «avec toutes ses racines et toute sa frondaison»¹², è l'origine. Il soggetto parlante, così come il soggetto percipiente, non corrispondono al soggetto cosciente, che si pone in una posizione costituente rispetto al mondo.

⁷ M. Proust, *Le temps retrouvé*, pp. 43-44.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Notes*, p. 197.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Un inédit*, p. 405.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 224.

¹¹ Ivi, p. 251.

¹² Ivi, p. 167.

Con la nozione di mondo, anche quella di coscienza viene trasformata; essa è sempre coscienza di qualcosa, non un principio esteriore e ideale. Attraverso l'espressione è il mondo che diventa soggetto, non siamo noi che parliamo, è la verità che parla in fondo alla parola, non siamo noi che percepiamo, ma è la cosa che si percepisce laggiù. L'espressione non è un velo posato sul mondo ma in quanto è il divenire stesso del mondo, è ciò che ci può aprire a lui. La parola delle cose stesse è certo la filosofia, ma soprattutto la letteratura.

Nella lingua si supera la distinzione fra fatto e idea poiché il soggetto parlante, pur possedendo la lingua materna, non la può descrivere come un oggetto, poiché è preso dentro di essa ed essa lo supera sempre. All'interno della lingua può nascere l'idealità che non è concepita come qualcosa di esterno. È per questo che Merleau-Ponty è così interessato alla genesi delle idee sensibili in Proust. È nella lingua, infatti, che può nascere la dimensione dell'esistenza ideale, che ha un carattere di onnitemporalità, fondata sulla scrittura, piuttosto che di eternità. Non si effettua allora un passaggio dall'esperienza all'idealità, ma si realizza una maggiore coscienza del nostro radicamento nell'esperienza, sfuggendo così sia al positivismo, sia al platonismo.

Si realizza un passaggio alle essenze, ma senza uscire dai fatti. Anche il trascendentale è ancora dal lato della natura, non esterno ad essa. Il mondo naturale è già dal lato dello spirito. L'ontologia di Merleau-Ponty non è in opposizione alla sua fenomenologia, ma è ne è il compimento.

Per mettere in luce il ruolo centrale svolto dalla parola letteraria nella ricerca di tale nuova ontologia, è forse opportuno partire dalla citazione di Proust che ricorre più volte in Merleau-Ponty nella fase più avanzata della sua filosofia. Il brano, citato per esteso nelle note di lavoro per il corso al *Collège de France* del 1960-1961¹³, è quello in cui Swann, ripensando alla frase della sonata di Vinteuil divenuta emblema del suo amore, ritiene che i motivi musicali possano essere considerati «comme véritables idées, d'un autre monde, d'un autre ordre, idées voilées de ténèbres, inconnues, impénétrables à l'intelligence, mais qui n'en sont pas moins parfaitement distinctes les unes des autres, inégales entre elles de valeur et de signification»¹⁴.

A tali «idee» appartengono anche testi letterari presi nel loro insieme come *René* o la *Princesse de Clèves* che restano latenti nella mente come «certaines autres notions sans équivalent, comme les notions de lumière, de relief, de la

¹³ M. Merleau-Ponty, *Notes*, pp. 191-193.

¹⁴ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, 1924, pp. 189-191.

volupté physique, qui sont les riches possessions dont se diversifie et se pare notre domaine intérieur»¹⁵.

La riflessione di Merleau-Ponty su queste osservazioni proustiane identifica tali nozioni senza equivalente con le nozioni del sensibile e si chiede che cosa esse siano. La conclusione prende ad esempio la luce che non è «un *quale*, c'est l'impossibilité de l'obscurité, l'entrée dans un monde, i.e. une dimension désormais *inaliénable*, l'initiation irréversible: la luminosité est structure de l'être»¹⁶. L'arte è, quindi, il solo modo di avere accesso e di acquisire tali idee, visto che lo scrittore scrive ciò che legge nel suo paesaggio interiore, come lo stesso Proust sostiene. Merleau-Ponty cita infatti un altro passo proustiano:

Ressaisir notre vie; et aussi la vie des autres; car le style, pour l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Pour l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre dans cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune¹⁷.

che così commenta:

Éclatement du monde visible qui s'offre à moi comme monde de tous (en dépit de la réflexion qui m'apprend que ce n'est peut-être que monde privé). Éclatement du langage ou de la parole qui vient ranimer et recommencer ce prodige en touchant en moi ce que je croyais le plus caché et qui se révèle participable et en cette mesure "idée"¹⁸.

Il linguaggio dell'artista è dunque il solo che permetta di portare a compimento la partecipazione comune al "visible (avec tout l'invisible qu'il traîne après lui)"¹⁹ e di renderla comunicabile agli altri uomini. Ma è proprio in questa partecipazione che l'idea prende forma, andando verso l'universale. La realtà opaca dell'anima, infatti, si veste del visibile per apparire:

Le "domaine intérieur" emprunte, pour se parer – "ornement" – et se diversifier, au visible (lumière, non relief, volupté)(tout ce que nous disons de l'âme, qui est nuit, se sert du visible) et il y a dans sa nuit apparente ou son vide une richesse qui est éveillée par l'art, richesse que l'art "révèle" qui, à travers lui, devient presque visible mais signifie au-delà²⁰.

¹⁵ M. Proust, *ibid.*

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Notes*, p. 193 (corsivo dell'autore).

¹⁷ M. Proust, *Le temps*, pp. 43-44.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Notes*, p. 197.

¹⁹ Ivi, p. 196.

²⁰ Ivi, p. 194 (corsivo dell'autore).

Sono idee che si sono sedimentate attraverso l'esperienza, sposando, come dice Proust, la nostra condizione mortale, «sont l'éternel de l'éphémère»²¹, sono «pôles de vie charnelle, = structure ou membrure invisible du visible»²².

Che questo brano proustiano sia fondamentale per Merleau-Ponty nella fase più avanzata della sua filosofia, poco prima della morte prematura, lo dimostra il fatto che ad esso si faccia riferimento proprio nelle ultime pagine della parte redatta de *Le visible et l'invisible*, dopo l'esplicitazione della nozione di 'carne', che non ha nome in nessuna filosofia. Subito dopo, forse proprio per l'impossibilità di descrivere direttamente la carne, Merleau-Ponty fa ricorso a Proust per una descrizione indiretta:

Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur. Car ce qu'il dit des idées musicales, il le dit de tous les êtres de culture, comme La Princesse de Clèves et comme René, et aussi de l'essence de l'amour que la «petite phrase» non seulement rend présente à Swann, mais communicable à tous ceux qui l'écoutent, même si c'est à leur insu et si ensuite ils ne savent pas la reconnaître dans les amours dont ils sont témoins – il le dit en général de beaucoup d'autres notions qui sont, comme la musique elle-même, «sans équivalents», «les notions de la lumière, du son, du relief, de la volupté physique, qui sont les riches possessions dont se diversifie et se pare notre domaine intérieur.» (...) L'idée musicale, l'idée littéraire, la dialectique de l'amour, et aussi les articulations de la lumière, les modes d'exhibition du son et du toucher nous parlent, ont leur logique, leur cohérence, leurs recouvrements, leurs concordances, et, ici aussi, les apparences sont le déguisement de «forces» et de «lois» inconnues. Simplement, c'est comme si le secret où elles sont et d'où l'expression littéraire les tire était leur propre mode d'existence; ces vérités ne sont pas seulement cachées comme une réalité physique que l'on n'a pas su découvrir, invisible de fait que nous pourrions voir un jour face à face, que d'autres, mieux placés, pourraient voir, dès maintenant, pourvu que l'écran qui le masque soit ôté. Ici, au contraire, il n'y a pas de vision sans écran: les idées dont nous parlons ne seraient pas mieux connues de nous si nous n'avions pas de corps et pas de sensibilité, c'est alors qu'elles nous seraient inaccessibles; la «petite phrase», la notion de lumière, pas plus qu'une «idée de l'intelligence», ne sont épuisées par leurs manifestations, ne sauraient comme idées nous être données que dans une expérience charnelle²³.

La teoria matura dell'espressione si congiunge con la riflessione su Proust già portata avanti nei corsi al Collège de France e assume qui una forma discorsiva compiuta. Merleau-Ponty fa un passo ulteriore: tutta l'idealità è riportata alle idee sensibili di cui ci parla Proust, le idee dell'intelligenza cui queste ultime venivano contrapposte in un primo momento, in realtà non esistono:

²¹ Ivi, p. 196.

²² Ivi, p. 194.

²³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 195-197.

Disons seulement que l'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair ni délivrée des structures d'horizon; elle en vit, quoiqu'il s'agisse d'une autre chair et d'autres horizons. C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage. Pourquoi ne pas admettre – et cela, Proust le savait bien, il l'a dit ailleurs, – que le langage, aussi bien que la musique, peut soutenir par son propre arrangement, capter dans ses propres mailles un sens, qu'il le fait sans exception chaque fois qu'il est langage conquérant, actif, créateur, chaque fois que quelque chose au sens fort est dit (...)²⁴.

Nell'arte si realizza una trascendenza orizzontale, non più verticale, da quando il Cristianesimo, con l'incarnazione, ci ha mostrato che Dio non è sopra di noi, ma sotto, come dice Claudel. L'artista espressivo diventa allora il cantore della carne del mondo ed è colui che coglie pienamente i rapporti fra visibile e invisibile, andando oltre i confini che la filosofia stessa non può valicare.

Bibliografia

- R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, 1991.
M. Carbone, *Carne*, in «Aut-Aut», 304, 2001, pp. 99-119.
J.-Y. Mercury, *Les mots de Merleau-Ponty*, in AA.VV. *Approches de Merleau-Ponty*, Paris, 2001, pp. 67-84.
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1962, pp. 401-409.
M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964.
M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1924.
M. Proust, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1927.

²⁴ Ivi, pp. 200-201.

Immagini del nichilismo. Severino, Vattimo e l'ombra di Heidegger

di Nicolò Tarquini

1. La sterminata produzione di Heidegger ha introdotto nel dibattito filosofico contemporaneo una serie di concetti, tesi, espressioni, delle quali, in alcuni casi, si è persino abusato, ma che a tutt'oggi non cessano di far sentire il proprio peso e di condizionare, certamente anche in senso positivo, il dibattito odierno.

È innegabile l'influsso esercitato dal pensatore tedesco su un numero rilevante di filosofi che lo hanno preso, in alcuni casi, come riferimento polemico, ma anche come una fonte di ispirazione dalla quale procedere per sviluppare tesi divergenti rispetto a quelle professate dal filosofo di Messkirch, e tuttavia non prive di legami con quest'ultimo. Si è accennato ai molti temi affrontati negli scritti heideggeriani: di questi sembra opportuno approfondire il modo in cui il concetto di "nichilismo" sia stato interpretato da due tra i più rilevati protagonisti del panorama filosofico italiano e internazionale quali Gianni Vattimo ed Emanuele Severino, che, pur appartenendo ad orientamenti ben diversi, hanno dedicato molte pagine delle loro opere al confronto con il pensiero di Heidegger, facendone entrambi uno degli interlocutori privilegiati del proprio percorso intellettuale. Il motivo di tale scelta dipende in primo luogo dalla centralità che il tema del nichilismo assume in tutti e tre i filosofi menzionati, e può fornire quindi un utile punto di osservazione per valutare il modo in cui le riflessioni heideggeriane sono state recepite dai due pensatori italiani; una seconda ragione riguarda però l'attualità del tema in oggetto, in quanto gli Autori cui qui si fa riferimento sono concordi, benché per motivi differenti, nell'affermare la rilevanza che il nichilismo è andato assumendo, in modo sempre più pervasivo, nel corso della storia occidentale, e che, anche per le problematiche, le obiezioni e le suggestioni che esso suscita, sta tornando al centro delle più recenti riflessioni¹.

¹ Si veda ad esempio: C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*.

Non è possibile ripercorrere in questa sede le molteplici sfumature, o anche correzioni di rotta, che sia Vattimo sia Severino hanno impresso al proprio pensiero, e che sono andate a condizionare anche il modo in cui è stato conseguentemente interpretato il pensiero heideggeriano². Si è preferito pertanto circoscrivere la trattazione prendendo come riferimento le più note affermazioni che entrambi gli autori hanno riservato al tema del nichilismo, e che vanno a coinvolgere proprio il modo in cui lo stesso Heidegger ne ha trattato.

2. Richiamandosi direttamente ad Heidegger, come anche a Nietzsche, Gianni Vattimo ha avanzato una proposta secondo cui il nichilismo, anziché essere inteso come qualcosa da temere o da biasimare, può costituire una possibilità da cogliere per una nuova modalità di esistenza, liberata dalle strutture “forti” e oppressive della metafisica e della morale tradizionale.

Nella sua “apologia del nichilismo” Vattimo invita a sfruttare l’elemento positivo insito nell’ascesa del nichilismo come quell’evento in cui vengono meno le certezze su cui abitualmente si fonda l’esistenza, perché è proprio in tale vuoto che la vita umana può muoversi più agevolmente e trovare quello spazio libero per esercitare il proprio volere. Il filosofo torinese ritiene che il nichilismo non vada “superato”, ma che sia piuttosto opportuno approfondirlo, arrivando, per così dire, a convertirlo di segno. Si pensi in particolare alla valorizzazione del concetto heideggeriano di *Gestell* [imposizione, impianto, totalità del porre tecnico] come compimento della metafisica, e quindi del nichilismo che domina l’Occidente. Esso è inteso da Heidegger come «un primo, incalzante balenare dell’evento»³ perché il massimo pericolo tecnico può volgersi dialetticamente in una possibilità di salvezza; “salvezza” che in Vattimo è intesa come abbandono e allontanamento da ogni carattere metafisico e fondativo dell’essere⁴. Contro l’alienazione espropriante che il dominio tecnico porta con sé, non bisogna sforzarsi di riproporre una appropriazione, come ristabilimento della signoria del soggetto (questo sarebbe nichilismo reattivo), né auspicare un ritorno all’essere, come invece si potrebbe pure intendere da alcuni passi presenti nei testi heideggeriani. In quest’ottica, il disagio che l’uomo contemporaneo può provare data l’avanzata del nichilismo, di-

² Accenno brevemente alla valutazione positiva che il giovane Severino forniva delle opere heideggeriane (Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*) e come poi sia passato negli anni della maturità ad un differente giudizio (a partire da *Ritornare a Parmenide*).

³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, p. 47.

⁴ Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 34.

pende dal fatto che egli non è ancora sufficientemente nichilista. Al contrario «il nichilista compiuto è colui che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance*»⁵.

Quando Heidegger concepisce «l'essenza del nichilismo [come] la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»⁶ sta prendendo atto del venir meno dell'essere come struttura stabile: ma è proprio qui che si va costituendo quello spazio vuoto a disposizione del libero agire su cui si concentra il pensiero vattimiano: «Finché l'uomo e l'essere sono pensati, metafisicamente, platonicamente, in termini di strutture stabili che impongono al pensiero e all'esistenza il compito di "fondarsi", di stabilirsi [...] nel dominio del non diveniente [...] non sarà possibile al pensiero vivere positivamente quella vera e propria età post-metafisica che è la post-modernità»⁷.

3. Il tratto centrale e più noto del pensiero di Emanuele Severino verte, in massima sintesi, intorno alla tesi dell'immutabilità-eternità di ogni ente: nessun ente, neanche il più semplice e insignificante, è soggetto al processo della generazione e della corruzione; certo questo non significa che non si verifichi il mutamento, ma tale mutamento concerne soltanto l'apparire e lo scomparire di enti in se stessi inevitabilmente eterni. La trattazione svolta da Emanuele Severino intorno al tema del nichilismo trae origine dal più ampio orizzonte della ontologia elaborata dal filosofo bresciano. Nichilismo viene a significare qualcosa di inedito, cioè «quell'atteggiamento che vive, pensa, assume come niente gli enti (le cose, le determinazioni concrete che ci stanno attorno: i non-niente) in quanto e per quel tanto che essi sono enti»⁸.

A detta di Severino, quella semplice ma decisiva verità richiamata prima, ossia l'eternità di ogni ente, è stata dimenticata fin dalle origini del pensiero occidentale, ed è a Platone che in misura maggiore va ascritta la "responsabilità" di aver concepito l'ente come oscillante tra l'essere e il non essere. L'alienazione della verità consiste in tale fede nel divenire, per cui la volontà, nel tentativo di dominare il corso degli eventi e di modificarlo a suo vantaggio, è persuasa che le cose divengano, sebbene ciò sia vietato dal senso dell'essere, ossia il suo non poter non essere; inoltre neanche a livello puramente fenomenico è dato constatare il prodursi e l'annullarsi degli enti avvicinandosi

⁵ Ivi, p. 27.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 812.

⁷ G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 20.

⁸ E. Severino, *La strada. La follia e la gioia*, p. 75.

nell'orizzonte dell'esperienza. Non si può dire che Severino solleciti il ritorno ad una concettualità "antinichilistica" nel senso tradizionale, come riaffermazione delle strutture immutabili della metafisica già elaborate in passato, che, in quanto fondate sulla persuasione del divenire degli enti, sono destinate, per una necessaria di coerenza intrinseca, a venir meno, poiché incompatibili con quella fede originaria nel divenire ritenuta indiscutibile. La sua intende essere piuttosto una diagnosi dello stato di cose attuale al di là di ogni giudizio di merito che non sia la innegabile testimonianza del "destino" dell'essere, cioè del suo impossibile non essere.

4. In prima approssimazione si può rilevare come Vattimo si muova nel segno della continuità-approfondimento di quanto sostenuto da Heidegger, mentre Severino considera quest'ultimo come essenzialmente solidale alla vicenda del nichilismo dell'Occidente, poiché anche il pensatore tedesco intende il divenire come produzione e annullamento dell'essere. Se cioè è vero che Severino, in sintonia con Vattimo ed Heidegger, ma anche con Nietzsche, ritiene che «il nichilismo [sia] l'essenza dell'Occidente», ciò è affermato «in un senso abissalmente diverso da quello di Nietzsche e Heidegger»⁹, e possiamo aggiungere, di Vattimo stesso.

Da un lato Heidegger, come Severino, identifica la storia dell'Occidente con la storia della metafisica, e la metafisica con il nichilismo, ossia con la dimenticanza del senso dell'essere: se però per Severino il nichilismo è la persuasione che l'ente sia niente, cioè sia ciò che è, provenendo da un nulla iniziale e tornando nel nulla, per Heidegger il nichilismo è la dimenticanza del senso dell'essere (inteso come la luce che "lascia essere" gli enti nella loro oscillazione), per cui si rimane immersi nel mondo degli enti, dimenticando il loro apparire: pertanto «proteggere la "verità dell'essere" significa, nel pensiero di Heidegger, proteggere il "gioco" del divenire»¹⁰.

Nell'ottica severiniana, il tratto comune che unisce Vattimo a Nietzsche ed Heidegger (e all'intera tradizione occidentale) è la persuasione che l'ente sia libertà, divenire, oscillazione tra l'essere e il nulla. Se cioè Heidegger aveva inserito Nietzsche nella lunga sequenza storica della metafisica, contro le intenzioni di Nietzsche stesso, Severino compie la stessa operazione nei confronti di Heidegger (e, conseguentemente, di Vattimo). Ferma restando l'indubbia

⁹ E. Severino, *Aletheia*, p. 415.

¹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, p. 229.

radicalità del pensiero heideggeriano, e di quanti si pongono al suo seguito, ciò che non viene però messo in questione sarebbe il senso del divenire, cioè proprio quel comune denominatore della storia occidentale in cui consiste, a detta di Severino, l'“essenza del nichilismo”.

5. Al di là di tale elemento di differenziazione, che rimane comunque decisivo, un punto sul quale Vattimo e Severino sembrano poter essere accostati è quello secondo cui a determinare l'insorgere del nichilismo non sia tanto, almeno in prima battuta, la volontà umana: il mutamento storico per cui si è innescato il processo che ha portato all'insorgere del nichilismo non è qualcosa che avviene a partire da una decisione umana, ma riguarda, più ampiamente, l'essere stesso. In Vattimo, come in Heidegger, è a partire dall'essere e dal suo darsi storico epocale che avvengono i mutamenti storici, gli eventi, che poi portano certo con sé una reazione umana, nel senso che l'uomo è appellato a reagire liberamente a una situazione che però lo precede e lo condiziona. Come scrive Vattimo riferendosi ad Heidegger e condividendo il senso della vicenda dell'“oblio dell'essere”: «La definizione heideggeriana non concerne solo l'oblio dell'essere da parte dell'uomo, come se il nichilismo fosse solo la vicenda di un erramento, di un inganno o autoinganno della coscienza [...]. Il nichilismo concerne anzitutto l'essere stesso»¹¹. Il filosofo tedesco aveva infatti sostenuto che la dimenticanza dell'essere, conseguenza del nascondersi dell'essere, appartiene all'essenza dell'essere stesso.¹²

Analogamente Severino sostiene che il nichilismo, ossia la perdita del senso dell'essere (l'oblio dell'essere), si concretizza nella persuasione che appaia il divenire ontologico, che ha alle sue spalle, come “causa remota”, il modo stesso di darsi dell'essere: l'essere non si manifesta nella sua totalità, e sarebbe impossibile che ciò avvenisse, in quanto ciò comporterebbe la contraddittoria identificazione dell'infinito con il finito. L'essere piuttosto entra nell'apparire finito in modo parziale e limitato, ed è tale parzialità che induce l'uomo ad intendere il mutamento (che si constata innegabilmente nell'esperienza) non tanto come apparire e scomparire di eterni (come per Severino è in verità), ma come sopraggiungere e annullarsi degli enti, cioè appunto nichilisticamente. Peraltro, è proprio alla luce del destino della verità che si svela il volto erroneo e contraddittorio della fede nichilista nel divenire.

¹¹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, pp. 28-29.

¹² Cfr. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, 1980.

6. C'è però un ulteriore aspetto che da considerare: per Vattimo il superamento della metafisica non ha solamente delle decisive conseguenze in ambito pratico-esistenziale, ma è mossa anzitutto proprio da un'esigenza di carattere etico o, come scrive Vattimo stesso, «ciò di cui la filosofia contemporanea è divenuta sempre più consapevole riguardo alla metafisica, è che la diffidenza nei suoi confronti [...] non ha, in ultima analisi, motivazioni teoretiche, ma piuttosto ragioni etiche»¹³. Ciò che emerge in queste battute – ricordando comunque la già accennata priorità del darsi storico dell'essere – è la sottolineatura dell'importanza che la volontà umana riveste all'interno dell'emergere dei differenti contesti storici: è l'esigenza di emancipazione dell'uomo ad aver condotto all'abbandono degli assoluti metafisici che bloccavano la sua libera attività realizzativa.

In Severino, al contrario, ogni differente configurazione epocale accade come necessario oltrepasamento dello stato di cose presente, in cui la libertà non può avere alcuno spazio, perché radicata nella persuasione dell'impossibile “diventare altro” di ciò che è.

È questo il discrimine tra una filosofia della libertà, come è in fondo quella di Heidegger e Vattimo, e la severiniana filosofia della necessità: due prospettive radicalmente agli antipodi, ma che, proprio per la loro distanza, possono contribuire all'approfondimento della comprensione di quel fenomeno culturale e filosofico così attuale che è il nichilismo.

Bibliografia

- C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Roma, 2021.
M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli, 1980.
M. Heidegger, *Nietzsche*, II, Milano, 1994.
M. Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, 2009.
E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, 1950.
E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 57.5, 1965, pp. 559-618.
E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, 1980.
E. Severino, *Aletheia*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, 1982².
E. Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Milano, 2008².
G. Vattimo, *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, 1998².

¹³ G. Vattimo, *Filosofia '86*.

III
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

La didattica della filosofia mediante l'analisi del metodo di scrittura dei filosofi

di Ennio De Bellis

1.1. Come è evidente, nella tradizione storico-filosofica si avvicinano diversi modelli di razionalità a loro volta connessi con specifici metodi di ricerca e conseguenti modalità comunicative.

Una prima schematica e generica divisione della letteratura filosofica può portare all'identificazione di stili di espressione filosofica che possono essere di tipo narrativo, quali la narrazione mitica, le sentenze, i poemi, i dialoghi, i sermoni, le confessioni, le riflessioni, le lettere, le orazioni, gli aforismi oppure di genere paradigmatico-scientifico quali le esposizioni tematiche, le esposizioni sistematiche e i trattati.

Questa prima distinzione della modalità della comunicazione filosofica è di fatto ben chiara ai pensatori che scelgono l'una o l'altra modalità espressiva in base alla specificità della loro speculazione e alla tipologia di pubblico che vogliono raggiungere.

1.2. Su questa generale distinzione torna anche Jerome Bruner che ne trae gli elementi per distinguere due modalità di pensiero e di espressione ognuna delle quali contiene uno specifico criterio di organizzazione dell'esperienza e di fondazione della realtà¹.

Il contesto narrativo appare, infatti, più adeguato alle riflessioni sulla sfera pratica e politica della speculazione mentre il contesto paradigmatico è più consono alla descrizione formale e matematica, alla concettualizzazione rigorosa e all'argomentazione.

Allo studio dei testi sono anche legate tutte le problematiche evidenziate dagli studi sulla semiotica che comprendono la vastissima bibliografia e i nu-

¹ Cfr. J. Bruner, *Actual minds*.

merosissimi autori che trattano la tematica a partire da Ferdinand de Saussure e Charles Sanders Peirce fino a Umberto Eco².

1.3. La parola scritta, soprattutto nel caso della filosofia, permette di riordinare le rappresentazioni mentali e di organizzare in un quadro concettuale gli oggetti che si propongono alla coscienza. La tipologia dell'espressione filosofica è direttamente connessa, infatti, con le forme della conoscenza e della comunicazione. La formalizzazione scritta del pensiero costituisce evidentemente la fondamentale organizzazione interna stabile delle immagini e delle relazioni concettuali che a livello non verbale restano implicite ma che nell'espressione scritta devono essere esplicitate per costituire l'argomentazione³.

La scrittura filosofica fa sì, quindi, che il pensatore dia forma compiuta all'evoluzione dei significati della sua speculazione e li sistematizzi nel momento in cui si impegna a darne comunicazione agli interlocutori esterni. Per questo motivo l'indagine sulle forme della scrittura filosofica è particolarmente importante proprio ai fini della comprensione del pensiero del filosofo oggetto dello studio e riveste un ruolo fondamentale nell'approfondimento del suo schema concettuale.

1.4. Si può così affermare che la filosofia intrattenga un rapporto biunivoco sia con la parola che con le tecniche di espressione operanti nel contesto culturale. Ogni filosofo, di fatto, ha dovuto adattare l'espressione del suo pensiero alle forme di rappresentazione sue contemporanee e quindi la stessa dottrina nella sua formalizzazione è dovuta scendere a compromessi con i canoni di comprensibilità propri del periodo storico in cui il pensatore è stato attivo. Ne consegue che ogni testo filosofico contiene anche il tentativo del suo autore di portare a compimento la sua dottrina e di espletare la sua costruzione razionale mutuando, ma anche deformando ed ibridando, le metodologie di espressione scientifica e letteraria esistenti. Il testo filosofico risulta essere, quindi, il testimone del tentativo di esprimere la propria visione del mondo nella forma più idonea rispetto ai modelli comunicativi e culturali in cui il pensatore opera.

² A scopo puramente orientativo si possono indicare le seguenti opere che segnano le origini e una delle più note espressioni contemporanee dell'indagine semiotica: Cfr. F. de Saussure, *Cours de linguistique*; Ch. S. Peirce, *Principles of philosophy*; U. Eco, *Trattato di semiotica*; Id., *Lector in fabula*.

³ Cfr. E. Berti, *La classicità di un testo*; F. Cossutta, *Elementi per la lettura*; F. Minazzi, *La scrittura filosofica*; G. Polizzi, *C'è ancora spazio*, pp. 4-14.

1.5. D'altra parte il linguaggio filosofico ha sempre rivestito una doppia funzione dal momento che esso è da una parte un mezzo di comunicazione e dall'altra uno strumento di rappresentazione del mondo che si vuole comunicare. Ne consegue che sotto il profilo della forma rappresentativa è estremamente difficile discernere il contenuto che è il pensiero dalla forma di espressione che è il linguaggio in cui il pensiero stesso si esplica. La stessa rappresentazione del pensiero, infatti, ne è parte integrante e ne esplicita i modi in cui interagisce col contesto socio culturale di cui esso è espressione.

2.1. Sotto il profilo dei contenuti, il confronto con il testo filosofico accresce la disposizione dello studente e dello studioso ad apprendere e a discutere i temi e i problemi in maniera plurale proponendo il parallelo con concetti, teorie e stili cognitivi diversi e spesso complementari al proprio.

Tale esercizio in un individuo maturo porta a una maggiore consapevolezza nella sua vita personale e di relazione mentre nel discente porta a sviluppare delle abilità codificate in conoscenze, competenze e capacità. Tali abilità si possono sintetizzare nelle conoscenze utili a comprendere il mondo storico e culturale passato e presente al fine di avere una migliore padronanza delle proprie scelte in ambito politico e sociale, nella competenza del pensare in maniera autonoma ma avvalendosi di una pluralità di modelli intorno a questioni di senso, di valore e di verità, nella capacità di razionalizzare, esprimere e comunicare il proprio vissuto anche al fine di partecipare responsabilmente all'esercizio della cittadinanza⁴.

2.2. Sotto il profilo dello stile, la riflessione sulla modalità della scrittura filosofica rappresenta, a sua volta, una metodologia di comprensione del testo. Il genere e lo stile letterario propri di un'opera ne esprimono la storia e la tradizione consentendo a colui che li studia di capirne meglio gli aspetti concettuali, di risalire attraverso le affinità stilistiche agli autori di riferimento non espressamente citati, di verificare che il genere letterario prescelto è parte integrante dell'argomentazione in quanto portatore di una serie di significati impliciti.

Di conseguenza, dall'analisi di un determinato genere di scrittura filosofica se ne può trarre una migliore comprensione dei contenuti ma anche un'approfondita conoscenza delle regole per la costruzione del discorso. L'indagine

⁴ Cfr. C. Sini, *Filosofia e scrittura*; Id., *Teoria e pratica*.

sulle caratteristiche stilistiche del testo ci offre, quindi, delle importanti indicazioni riguardo l'uso delle regole specifiche dell'argomentazione, delle modalità di espressione della tesi proposta, della tipologia di confutazione delle tesi opposte, del genere di metafora adottata dall'autore.

2.3 Lo studioso e il discente, dal contestuale studio dei contenuti e del registro stilistico di una determinata opera, possono, quindi, trarre un importante giovamento nella propria attività espositiva riguardo gli ambiti della capacità argomentativa, della coerenza testuale, della contestualizzazione storico-culturale e dell'aderenza stilistico-formale al contenuto del discorso⁵.

3.1. Si possono, inoltre, identificare altri importanti criteri di approccio a una determinata opera.

È possibile, infatti, realizzare una lettura comparativa di un determinato brano rispetto a un altro che riporta una tesi diversa sullo stesso argomento oppure ricercare una ricostruzione storiografica differente del contesto socio-culturale in cui opera uno stesso autore.

È altrettanto importante operare la divisione del testo in sequenze, a partire dall'individuazione delle parole chiave, al fine di enucleare i temi specifici trattati e gli autori di riferimento.

La fase successiva è, invece, costituita dall'indagine strutturale del brano preso in considerazione volta a evidenziare la struttura della metodologia argomentativa scelta dall'autore, la presenza di sillogismi impliciti, di metafore, di figure retoriche, di connettivi semantici e soprattutto di processi di analisi o di sintesi nella strutturazione di tipologie di discussione induttive o deduttive.

In questa maniera, l'analisi del testo diventa più semplice perché si dispone di tutti gli strumenti argomentativi filologicamente fondati che sono l'individuazione dei concetti fondamentali, il confronto con le opinioni opposte contemporanee, la comparazione con le dottrine successive conseguenti oppure divergenti rispetto alla tesi proposta dal brano preso in considerazione, l'indagine sul registro stilistico scelto dall'autore e la fortuna di una determinata forma espressiva.

3.2. Su queste basi, diviene più facile elaborare un'interpretazione autonoma riguardo la tematica trattata la quale risulta comunque impostata su fonda-

⁵ Cfr. F. De Natale, *Forme di scrittura filosofica*.

menta filologiche, poiché riguarda il confronto dei testi, su basi storiche, perché comprende in ogni caso l'indagine sul contesto socio culturale in cui si è sviluppata una determinata teoria, e su criteri argomentativi già organizzati, perché coinvolge il confronto tra i testi di riferimento da cui parte la riflessione.

4. Di seguito si forniscono, come esempio, brani tratti dalle principali modalità espressive caratterizzanti la scrittura filosofica.

4.1. *Tipologie di scrittura filosofica di genere narrativo*

4.1.1. Narrazione mitica

ESIODO, *La Teogonia*, vv. 113-119 [in Esiodo, *I poemi*].

E nacque dunque il Càos primissimo; e dopo, la Terra
dall'ampio seno, sede perenne, sicura di tutti
gli Dei ch'hanno in possesso le cime nevose d'Olimpo,
e, della terra dall'ampie contrade nei bàtrati, il buio
Tàrtaro; e Amore ch'è fra tutti Celesti il piú bello,
che dissipa ogni cura degli uomini tutti e dei Numi,
doma ogni volontà nel seno, ogni accorto consiglio.

4.1.2. Sentenza

SOLONE, *Sul buon governo*, IV [da Solone, *Sul buon governo*].

Così, il male pubblico raggiunge in casa ciascuno;
e la porta del cortile non riesce a trattenerlo:
oltre l'alto muro salta, e ti stana comunque,
anche se ti sei rifugiato nella parte piú interna della casa.
Questi insegnamenti l'animo mi spinge a dare agli Ateniesi:
Cattivo Governo genera molti mali alla città;
Buon Governo ogni cosa fa vedere corretta e in ordine.
Spesso, attorno agli ingiusti getta ceppi:
leviga le asperità, fa cessare l'alterigia, oscura la tracotanza;
dissecca i germogli nascenti della sventura;
le storte sentenze raddrizza, mitiga
le azioni superbe; interrompe le opere della discordia;
pone fine al rancore della funesta contesa. Sotto di esso,
tutto è per gli uomini ordinato e assennato.

4.1.3. Poema

PARMENIDE, *Sulla natura*, Proemio, vv. 1-5 [in I presocratici, *Testimonianze e frammenti*].

Le cavalle che mi trascinano, tanto lungi, quanto il mio animo lo poteva desiderare
mi fecero arrivare, poscia che le dee mi portarono sulla via molto celebrata

che per ogni regione guida l'uomo che sa.
Là fui condotto: là infatti mi portarono i molti saggi corsieri
che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino.

4.1.4. Dialogo

PLATONE, *Teeteto*, 187 a-c [in Platone, *Tutti gli scritti*].

SOCRATE - Ma non è per questo, per scoprire che cosa mai non è scienza, che abbiamo cominciato a discutere, bensì per scoprire che cosa è. Tuttavia, almeno, abbiamo fatto un progresso, tanto che non la cerchiamo più affatto nella sensazione, ma nell'ambito di quella denominazione, quale che sia, che l'anima viene ad avere quando da sé, per sé stessa, si occupa degli enti.

TEETETO - Certo; ma credo che questo, Socrate, si chiami «opinare».

SOCRATE - In effetti, hai ragione, amico. Ebbene, ora, cancella tutto quanto è stato detto prima, e torna da capo a guardare se, dopo essere arrivato fin qui, riesci a vedere qualcosa di più. E dimmi, di nuovo, che cosa è mai scienza.

TEETETO - È impossibile, Socrate, dire che scienza è ogni opinione, dal momento che esiste anche un'opinione falsa. Ma c'è l'eventualità che scienza sia l'opinione vera, e poniamo che io abbia risposto così. Infatti, se, mentre proseguiamo, le cose non appariranno più come in questo momento, cercheremo di dire qualche cosa d'altro.

4.1.4. Sermone

ORIGENE, *I principi*, IV, 2, 1 [in Origene, *I principi*].

[Come bisogna leggere e interpretare la sacra scrittura].

Dopo aver parlato brevemente della ispirazione divina delle Scritture, è necessario esaminare il criterio con cui esse debbono essere lette e interpretate, perché molti errori sono stati provocati dall'incapacità di molti di comprendere come si debba esaminare il testo sacro. Infatti gli ignoranti e i duri di cuore fra i Giudei non hanno creduto nel nostro Salvatore, perché si sono attenuti al senso letterale delle profezie fatte su di lui, e non lo hanno visto né annunziare in maniera sensibile la liberazione dei prigionieri [Is., 61, 1], né edificare quella che essi ritengono essere la vera città di Dio [Ez., 48, 15 ss], né distruggere i carri di Efraim e i cavalli da Gerusalemme [Zach., 9, 10], né mangiare burro e miele e scegliere il bene prima di aver conosciuto o preferito il male [Is., 7, 15].

4.1.5. Confessioni

AURELIO AGOSTINO, *Le confessioni*, XI, 28.37 [in A. Agostino, *Le confessioni*].

Ma come può decrescere o consumarsi il futuro che non esiste ancora, e come può crescere il passato che non esiste più, se non in quanto esistono tutti e tre nella mente che opera questo processo? Perché è la mente che ha aspettative, fa attenzione, ricorda: e quello che si aspetta le si fa oggetto di attenzione per divenire oggetto di memoria. Chi nega allora che il futuro ancora non esista? Ma c'è già l'aspettativa mentale del futuro. E chi nega che il passato non esista più? Ma nella mente ancora c'è il ricordo del passato. E chi nega che il tempo presente sia privo di estensione, poiché passa in un punto? Ma ciò che perdura è l'attenzione, attraverso la quale ogni cosa si abbia presente sconfinata gradualmente nell'assenza. Quindi non è lungo il tempo futuro, che non esiste, ma un lungo futuro è un'aspettativa a lungo termine di cose a

venire, e non è lungo il passato, che non esiste, ma un lungo passato è una memoria di lunga durata delle cose avvenute.

4.1.6. Riflessioni

MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, II, 10 [in M. De Montaigne, *Saggi*].

Non metto affatto in dubbio che mi accada spesso di parlare di cose che sono trattate meglio dai maestri del mestiere, e con più verità. Questo è soltanto il saggio delle mie facoltà naturali, e in nessun modo di quelle acquisite; e chi mi tacerà d'ignoranza non mi farà torto, poiché a fatica risponderei dei miei ragionamenti ad altri, io che non ne rispondo a me stesso, e non ne sono soddisfatto. Chi va in cerca di scienza, la vada a pescare dove si trova: non c'è nulla di cui io faccia meno professione. Queste sono le mie fantasie, con le quali non cerco affatto di far conoscere le cose, ma me stesso: esse mi saranno forse note un giorno, o lo sono state un tempo, secondo che il caso ha potuto condurmi su quei passi dove erano spiegate.

4.1.7. Lettera

GALILEO GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana*, 1615 [in G. Galilei, *Opere*].

Stante, dunque, ciò, mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio; ed essendo, di più, convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al nudo significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all'incontro, essendo la natura inesorabile ed immutabile, e mai non trascendente i termini delle leggi impostegli, come quella che nulla cura che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; pare che quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio, non che condannato, per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembiante; poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura, né meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture.

4.1.8. Orazione

JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca* [in J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*].

La prima differenza tra il destino dei tedeschi e quello degli altri popoli di origine germanica è questa: che i tedeschi rimasero nelle sedi primitive del popolo originario, gli altri migrarono verso nuove contrade; i tedeschi conservarono la loro lingua e la svilupparono, gli altri adottarono una lingua straniera che a poco a poco a modo loro trasformarono. Da questa differenza iniziale si svolsero le differenze ulteriori (sarebbe assurdo volerle spiegare in ordine inverso) e, per esempio, che nella sede primitiva, secondo l'antica usanza germanica, si mantenesse la confederazione statale sottoposta a una sovranità con potere limitato; mentre nelle sedi straniere, secondo l'antieriore usanza romana, si trapassasse più facilmente alla forma monarchica.

4.1.9. Aforisma

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza*, aforisma 125 [in F. Nietzsche, *La gaia scienza*].

[...] Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? [...] Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!

4.2. *Tipologie di scrittura filosofica di genere scientifico*

4.2.1. Esposizione tematica

ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982 b 17-24 [da Aristotele, *Metafisica*].

Chi si pone problemi e si meraviglia, ritiene di essere ignorante (perciò l'amante del sapere è anche in qualche modo amante del mito, poiché il mito è composto di cose che destano meraviglia); di conseguenza, se <gli esseri umani> ricercarono il sapere per fuggire l'ignoranza, è chiaro che perseguirono la scienza a causa del sapere e non in vista di qualche utilità. Lo testimonia lo stesso corso degli eventi: una volta, infatti, procurate quasi tutte le cose necessarie e anche quelle relative alla comodità e al trascorrere <piacevolmente il tempo>, comincio ad essere ricercato il sapere di questo tipo.

4.2.2. Esposizione sistematica

IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, Prefazione [in I. Kant, *Critica della ragion pura*].

In un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana. [...] Ebbene, il campo di battaglia di questi contrasti senza fine si chiama metafisica. Vi fu un tempo, in cui essa era chiamata la regina di tutte le scienze, e se si considerano le intenzioni come fatti, essa meritava certo questo nome onorifico a causa dell'importanza preminente del suo oggetto.

4.2.3. Trattato

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*].

1 Il mondo è tutto ciò che accade.

1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.

1.11 Il mondo è determinato dai fatti e dall'essere essi *tutti* i fatti.

1.12 Ché la totalità dei fatti determina ciò che accade, ed anche tutto ciò che non accade.

1.13 I fatti nello spazio logico sono il mondo.

1.2 Il mondo si divide in fatti.

1.21 Una cosa può accadere o non accadere e tutto l'altro restare eguale.

2 Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose.

2.01 Lo stato di cose è un nesso d'oggetti. (Enti, cose.).

- 2.011 È essenziale alla cosa poter essere la parte costitutiva d'uno stato di cose.
2.012 Nella logica nulla è accidentale: Se la cosa può occorrer nello stato di cose, la possibilità dello stato di cose dev'essere già pregiudicata nella cosa.
2.0121 Parrebbe quasi un accidente se alla cosa, che potesse sussistere per sé sola, successivamente potesse convenire una situazione.

Bibliografia

- A. Agostino, *Le confessioni*, trad. di R. De Monticelli, Milano, 1991.
Aristotele, *Metafisica*. Traduzione, introduzione e note di E. Berti, Bari - Roma, 2017.
E. Berti, *La classicità di un testo*, in *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*. Firenze, 8-9 marzo 1991. *Atti del Convegno*, Torino, 1991, pp. 45-58.
J. Bruner, *Actual minds, possible worlds*, Cambridge Mass., 1986.
F. Cossutta, *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Bologna, 1999.
M. De Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini - A. Tournon, Milano, 2012.
F. De Natale, a cura di, *Forme di scrittura filosofica. Elementi di teoria e didattica*, Milano, 2001.
F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, 1916.
U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano, 1975.
U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, 1979.
Esiodo, *I poemi*, traduzione di E. Romagnoli, Bologna, 1929.
J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Torino, 1965.
G. Galilei, *Opere. Edizione Nazionale*, a cura di A. Favaro, Firenze, 1968.
I. Kant, *Critica della ragion pura*. Introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano, 1976.
F. Minazzi, a cura di, *La scrittura filosofica: generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia*. Ferrara, 16-21 novembre 1998, Ferrara - Roma, 2000.
F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli, Milano, 1977.
Origene, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, 2010.
Ch. S. Peirce, *Principles of philosophy*, in Id., *Collected papers*, voll. 8, ed. by Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge Mass., 1931-1958 (1931).
Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.
G. Polizzi, *C'è ancora spazio per il testo filosofico?*, in «Comunicazione Filosofica. Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica della SFI», 23, 2009, pp. 4-14.
Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Roma - Bari, 1981.
C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Roma - Bari, 1994.
C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Roma - Bari, 1997.
Solone, *Sul buon governo in Lirici greci*, traduzione e commento di F. Sisti, Milano, 1990.
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Traduzione di A. G. Conte, Torino, 1964.

La metamorfosi del tempo filosofico.
Spunto didattico attraverso il testo agostiniano

di Stefania Zanardi

1. *Premessa didattica e metodologica*

Nell'ambito di una riflessione su *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia* ho ritenuto interessante soffermarmi sul concetto di tempo, concetto, a mio giudizio, tra i più suggestivi e complessi della storia del pensiero e con cui facciamo i conti in ogni istante della nostra vita. L'uomo da sempre ha rivolto uno sguardo particolare al trascorrere del tempo ed è stato affascinato dalla dimensione del futuro e dalla possibilità di conoscerla.

Me che cos'è il tempo? Per dirla con Agostino di Ippona tutti sappiamo cosa sia il tempo fino a quando non ci troviamo a definirlo in maniera rigorosa. Come è noto la filosofia ha tentato di definire il concetto di tempo la cui meditazione può inserirsi in una sorta di area di incrocio comune alle ricerche della scienza, della fisica, della religione, della letteratura e psicologia i cui risultati hanno ricevuto sovente l'influenza del contesto storico-culturale.

In questa sede non è possibile provare a ripercorrere lo sviluppo storico di tale concetto dal pensiero antico ai giorni nostri, ma a guisa di esemplificazione come spunto da cui partire per impostare eventuali percorsi didattici, ho pensato di porre l'accento sul concetto di tempo nel già menzionato Agostino in cui troviamo una riflessione articolata su di esso che viene considerata tra le più interessanti e influenti che siano mai state condotte sulla tematica. Un approfondimento didattico sul tempo nel Vescovo di Ippona in terza liceo rappresenta, dunque, un prerequisito fondamentale per riaffrontare con una base solida il problema del tempo nell'ultimo anno in Nietzsche, in particolare in Bergson, Einstein, Heidegger e in letteratura italiana (pensiamo ad esempio a Svevo e Pirandello quali debitori alla riflessione bergsoniana), anche alla luce della considerazione maturata dalla mia esperienza didattica dove quello del tempo è uno dei temi più gettonati per la progettazione di percorsi interdisciplinari in sede di Esame di Stato.

Per quanto riguarda il contesto didattico un percorso sul tempo in Agostino si inserisce in un'organica programmazione annuale nel secondo quadrimestre del terzo anno di liceo.

I prerequisiti sono costituiti, ovviamente, dal pensiero di Platone, Aristotele, dal neoplatonismo, dallo scetticismo (in particolare quello accademico di Arcesilao e Carneade) nonché dal neoscetticismo di Sesto Empirico (II sec. d. C).

Partendo dalla considerazione e presupposto, a mio avviso fondamentale, che la filosofia abita nei testi, si può progettare un percorso didattico incentrato soprattutto sulle *Confessioni* agostiniane.

Per quanto concerne la metodologia, dopo una lezione introduttiva incentrata sul confronto tra Platone e Aristotele, la lettura analitica del testo agostiniano rappresenta il centro del lavoro didattico sia per seguire lo sviluppo del tema sia per consentire i raffronti su concetti e termini. La discussione in classe guidata dal docente consente di sollecitare una riflessione critica, mentre l'elaborazione di un glossario, con opportune indicazioni fornite dall'insegnante, può promuovere un'acquisizione puntuale della disamina concettuale agostiniana.

Al termine del percorso si potrebbe, ad esempio, proporre una verifica basata sulla lettura di una pagina attinta dal testo agostiniano da cui ricavare alcuni quesiti da sottoporre agli studenti per valutarne la comprensione raggiunta.

Per quel che riguarda, la tempistica, i tempi previsti per lo svolgimento di un percorso del genere si potrebbero calcolare a livello ipotetico intorno alle dieci-dodici ore.

2. *Prerequisiti contenutistici*

Dal punto di vista contenutistico in questa sede, a titolo esemplificativo, vale la pena rammentare che per comprendere meglio il significato della riflessione agostiniana sul tempo occorre richiamarsi sinteticamente alla tradizione filosofica precedente ad Agostino. Se si volge lo sguardo alla questione del tempo il primo che se ne è occupato in maniera per così dire esplicita è stato Pitagora il quale, secondo la testimonianza di Porfirio attinta dalla *Vita di Pitagora*, lo concepisce come ciclico. Con Parmenide che fonda la filosofia dell'essere, assistiamo ad una svalutazione del tempo, in quanto esso viene connesso esclusivamente al divenire e considerato un "non ente": solo l'essere, infatti, nella sua unicità, è; di conseguenza, tutto ciò di cui possiamo dire

«era» o «sarà» non è essere, bensì apparenza, oggetto dell'ingannevole conoscenza sensibile¹.

È poi Platone, nel dialogo *Timeo*, a offrire la prima definizione del tempo². Timeo, protagonista del dialogo, sta spiegando la genesi del cosmo, attinto dal caos dall'artefice divino demiurgo, che modella la materia preesistente prendendo come paradigma, per plasmare il mondo i modelli eterni e perfetti, le Idee. Dando vita al tempo, prende a modello l'eternità, di cui ne è «immagine mobile». Scrive, infatti, Platone:

Allora egli (l'artigiano divino, il demiurgo appunto) pensò di realizzare un'immagine mobile dell'eternità, e, ordinando il cielo, fa dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, e che noi abbiamo chiamato tempo. E i giorni e le notti, e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, fece allora in modo che essi nascessero nel momento in cui componeva il cielo [...]. Dunque secondo tale provvidente ragione a proposito della nascita del tempo, affinché il tempo nascesse, sono sorti il sole e la luna e gli altri cinque pianeti, in vista della suddivisione e del mantenimento della misura del tempo³.

Per Platone, quindi, il tempo esiste ed è immagine mobile dell'eternità. Gli astri del cielo sono sorti in vista della misurazione del tempo e per conservare un ritmo perfetto, garantito dalla circolarità delle loro orbite: il movimento circolare, privo di una partenza e un arrivo, costituisce, infatti, il moto perfetto⁴.

Aristotele capovolge i termini della questione: riportandosi all'esperienza, egli vede nel tempo la misura del mutamento⁵. Il tempo viene percepito nel momento in cui si verificano dei movimenti, rispetto ai cui è possibile determinare un «prima» e un «poi», vale a dire uno sviluppo temporale. Egli afferma nella *Fisica*: «Quando abbiamo determinato il movimento mediante la distinzione del prima e del poi, conosciamo anche il tempo, e allora noi diciamo che il tempo compie il suo percorso, *quando abbiamo percezione del prima e del poi nel movimento*»⁶. Da qui la nota definizione aristotelica del tempo: «Tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi»⁷.

¹ Cfr. L. Ruggiu, *Saggio introduttivo*, pp. 19-80.

² Sulla concezione platonica del tempo cfr. G. Casertano, *Le parti, le forme ed i nomi del tempo nel Timeo platonico*, pp.147-150; Id., *Il tempo in Platone*, pp. 27-36; P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 61-69.

³ Platone, *Timeo*, 37a, 38c.

⁴ Cfr. P. Taroni, *Filosofie del tempo*, p. 64.

⁵ Sulla riflessione aristotelica del tempo cfr. N. Abbagnano, *La nozione del tempo secondo Aristotele*; E. Berti, *Il tempo in Aristotele*, pp. 25-36; L. Ruggiu, *Anima e tempo in Aristotele*, pp 37-62; E. Cavagnano, *Aristotele e il tempo*; P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 71-81.

⁶ Aristotele, *Fisica*, Δ 11, 219a22-25.

⁷ Ivi, 219 b 1-2.

Sul medesimo piano si situa anche la concezione stoica che concepisce il tempo come intervallo del movimento⁸. Il tempo nello stoicismo è legato al movimento del mondo dei fenomeni: passato, presente e futuro «fluiscono l'uno nell'altro; l'unica esperienza vissuta da noi è la durata e abbiamo la sensazione di una cesura solo quando un processo un'azione arriva alla sua conclusione»⁹. Il presente ha dei limiti, legati al movimento del mondo fenomenico, che, come in Platone a Aristotele, è suddiviso in ciò che “fu”, ciò che “è” e ciò che “sarà”, in prima, ora e poi. Come ha messo in luce validamente Paolo Taroni «gli stoici, però si distinguono da loro proprio quando affermano che il tempo è “estensione del movimento, perché l'adesso, l'“ora”, non può essere un istante esteso, il quale andrebbe a sua volta scisso in passato e futuro. Gli stoici [...] non pensano che esista un elemento minimo del tempo e nemmeno il momento attuale senza parti. L'idea di un tempo come fluire continuo e ininterrotto è coerente con l'intero sistema filosofico stoico»¹⁰.

Se, nella prospettiva aristotelica e stoica, il tempo è comunque un'unità di misura, sorge spontaneo chiedersi se esso abbia una sua esistenza autonoma, senza un ente in grado di misurarlo tramite la percezione del mutamento delle cose. Sostiene, infatti, Aristotele:

Si potrebbe [...] dubitare se il tempo esista o meno senza la esistenza dell'anima. Infatti se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Numero, infatti, è o ciò che è stato numerato o il numerabile. *Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima [...]*¹¹.

Secoli dopo Agostino riprende questo problema su cui si sofferma in particolare nel libro XI delle *Confessioni*, al centro del presente spunto didattico. Occorre però precisare che se si volesse analizzare tutta l'opera agostiniana emergerebbe che in alcuni dialoghi agostiniani, di primo acchito composti con uno scopo etico (ad esempio *De beata vita*) o psicologico (*Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*), determinati temi di carattere meramente morale vengano ripresentati in maniera innovativa e originale dal vescovo di Ippona che, pur recuperando il parere di solide *auctoritates* (come Platone, Aristotele), rilegge il problema etico-eudaimonistico in modo

⁸ Sulla nozione stoica di tempo cfr. V. Viparelli, *Il tempo del mondo e il tempo dell'uomo nella concezione stoica del tempo*, appendice a *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, pp. 157-182; P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 87-92.

⁹ M. Pohlenz, *La Stoa*, vol. 1, p. 80.

¹⁰ P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 89-90.

¹¹ Aristotele, *Fisica*, Δ 14, 223a21-26.

autentico, collocandolo nell'orizzonte più ampio della temporalità. Il libro XI delle *Confessioni*, partendo anche da premesse metodologiche esposte nel *De Musica*, getta una nuova luce su alcune riflessioni agostiniane presentate nei dialoghi precedenti e, come ha evidenziato Giovanni Catapano, «contiene una celebre trattazione del tema del tempo, che è in genere citata come uno dei testi classici sull'argomento e ha goduto di una discreta fortuna anche nel pensiero filosofico del Novecento»¹².

3. *La riflessione agostiniana sul tempo attraverso il libro XI delle Confessioni*

Nel libro XI delle *Confessioni* il vescovo di Ippona inizia la sua riflessione sul tempo con l'inquietente interrogativo, formulato dai filosofi pagani, *in primis* manichei e neoplatonici, su cosa facesse Dio prima di creare il cielo e la terra? Agostino dichiara che Dio ha creato il mondo non da una materia preesistente, ma dal nulla. Dal racconto della *Genesi* scaturisce che egli ha creato il tempo insieme a tutto ciò che esiste: nel momento stesso in cui Dio ha iniziato la creazione si è formato anche il tempo. Scrive a questo proposito il nostro autore:

Se qualche spirito leggero, vagolando fra le immagini del passato, si stupisce che tu, Dio che tutto puoi e tutto crei e tutto tieni, autore del cielo e della terra, ti sia astenuto da tanto operare, prima di una tale creazione, per innumerevoli secoli, si desti e osservi che il suo stupore è infondato. Come potevano passare innumerevoli secoli, se non li avessi creati tu, autore e iniziatore di tutti i secoli? Come sarebbe esistito un tempo non iniziato da te? e come sarebbe trascorso, se non fosse mai esistito? Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi il cielo e la terra non si può dire che ti astenevi dall'operare. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un allora dove non esisteva un tempo¹³.

In queste affermazioni, nate dal commento ai primi versetti della *Genesi*, l'Ipponate opera quasi una sorta di "saldatura" tra la prima parte dell'opera, incentrata sul racconto del vissuto dell'autore, e questa dedicata alla creazione del mondo. In altri termini qui Agostino sembra operare un collegamento tra la sua storia personale e quella del mondo. Secondo la visione agostiniana Dio

¹² G. Catapano, *Introduzione*, in Agostino, *Il tempo*, p. 5. Sul tempo nella riflessione agostiniana ad esempio cfr. L. Ruggiu, *Tempo e anima in Agostino*, pp. 79-118; P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 127-139.

¹³ Agostino, *Confessioni*, XI, 13, 15.

è eterno, nel senso che non è nel tempo: «Ma non è nel tempo che tu precedi i tempi. Altrimenti non li precederesti tutti. E tu precedi tutti i tempi passati dalla vetta della tua eternità sempre presente; superi tutti i futuri, perché ora sono futuri, e dopo giunti saranno passati. Tu invece sei sempre il medesimo, e i tuoi anni non finiscono mai. I tuoi anni non vanno né vengono; invece questi, i nostri, vanno e vengono, affinché tutti possano venire. I tuoi anni sono tutti insieme, perché sono stabili; non se ne vanno, eliminati dai venienti, perché non passano. Invece questi, i nostri, saranno tutti quando tutti non saranno più. I tuoi anni sono un giorno solo, e il tuo giorno non è ogni giorno, ma oggi, perché il tuo oggi non cede al domani, come non è successo all'ieri. Il tuo oggi è l'eternità. Perciò generasti coeterno con te Colui, cui dicesti: "Oggi ti generai". Tu creasti tutti i tempi, e prima di tutti i tempi tu sei, e senza alcun tempo non vi era tempo. Non ci fu dunque un tempo, durante il quale avresti fatto nulla, poiché il tempo stesso l'hai fatto tu; e non vi è un tempo eterno con te, poiché tu sei stabile, mentre un tempo che fosse stabile non sarebbe tempo»¹⁴.

Circa la dicotomia tra tempo ed eternità Agostino muovendo dall'eternità di Dio, dal suo essere slegato da ogni concetto di tempo, in quanto suo iniziatore, enuclea la sua suggestiva teoria del tempo. Egli in primo luogo si domanda che cosa sia il tempo fornendo una risposta *sui generis*. Afferma, infatti: «Se nessuno me lo chiede, lo so; se cerco di spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»¹⁵. L'unica cosa che a suo avviso sembrerebbe sicura sarebbe la presenza di un passato e di un futuro: «senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente»¹⁶. Di seguito, però, questa affermazione viene messa in dubbio poiché come potrebbero esistere il passato e il futuro «dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora?». E il presente dovrà diventare passato in quanto se rimanesse sempre presente sarebbe eternità: «Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà? Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere»¹⁷.

¹⁴ Ivi, 13, 16. Considerazioni analoghe saranno, poi, espresse nel *De civitate Dei* dove Agostino evidenzierà che non si può parlare di creazione «nel tempo», in quanto non può esserci tempo prima dell'esistenza della creatura mutabile, ma bisogna parlare di creazione col «tempo». Sulla concezione agostiniana del tempo nel *De civitate Dei* cfr. P. Taroni, *Filosofie del tempo*, pp. 135-139.

¹⁵ Agostino, *Confessioni*, XI, 14, 17.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Da qui i dubbi del vescovo di Ippona. Il passato e il presente, dunque, non esisterebbero. Ma a proposito della misurazione del passato e futuro argomenta:

Parliamo di tempi lunghi e tempi brevi riferendosi soltanto al passato o al futuro. Un tempo passato si chiama lungo se è, ad esempio, di cento anni prima; e così uno futuro è lungo se è di cento anni dopo; breve poi è il passato quando è, supponi, di dieci giorni prima, e breve il futuro di dieci giorni dopo. Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora. Dunque non dovremmo dire di un tempo che è lungo, ma dovremmo dire del passato che fu lungo, del futuro che sarà lungo. Signore mio, luce mia, la tua verità non deriderà l'uomo anche qui? Perché, questo tempo passato, che fu lungo, lo fu quando era già passato, o quando era ancora presente? Poteva essere lungo solo nel momento in cui era una cosa che potesse essere lunga. Una volta passato, non era più, e dunque non poteva nemmeno essere lungo, perché non era affatto. Quindi non dovremmo dire del tempo passato che fu lungo: poiché non troveremo nulla, che sia stato lungo, dal momento che non è, in quanto è passato. Diciamo invece che fu lungo quel tempo presente, perché mentre era presente, era lungo. Allora non era già passato, così da non essere; era una cosa, che poteva essere lunga. Appena passato, invece, cessò all'istante di essere lungo, poiché cessò di essere¹⁸.

E per quel che riguarda la durata del tempo presente la disamina agostiniana approda alle medesime conclusioni a cui era giunto circa il passato e il futuro:

Consideriamo dunque, anima umana, essendoti dato di percepire e misurare le more del tempo, se il tempo presente può essere lungo. Che mi risponderai? Cento anni presenti sono un tempo lungo? Considera prima se possano essere presenti cento anni. Se è in corso il primo di questi cento anni, esso è presente, ma gli altri novantanove sono futuri, quindi non sono ancora. Se invece è in corso il secondo anno, il primo è ormai passato, il secondo presente, tutti gli altri futuri. Così per qualsiasi anno intermedio nel numero dei cento, che si supponga presente: gli anteriori saranno passati, i posteriori futuri. Perciò cento anni non potranno essere tutti presenti. Considera ora se almeno quell'unico che è in corso sia presente. Se è in corso il primo dei suoi mesi, tutti gli altri sono futuri; se il secondo, il primo è ormai passato, gli altri non sono ancora. Dunque neppure l'anno in corso è presente tutto, e se non è presente tutto, un anno non è presente, perché un anno si compone di dodici mesi, e ciascuno di essi, qualunque sia, è presente quando è in corso, mentre tutti gli altri sono passati o futuri. Ma poi, neppure il mese in corso è presente: è presente un giorno solo, e se il primo, tutti gli altri sono futuri; se l'ultimo, tutti gli altri sono passati; se uno qualunque degli intermedi, sta fra giorni passati e futuri¹⁹.

Il presente, però, si tradurrebbe in un unico giorno e anche un giorno non potrebbe definirsi presente:

Ecco cos'è il tempo presente, l'unico che trovavamo possibile chiamare lungo: ridotto stentatamente alla durata di un giorno solo. Ma scrutiamo per bene anche questo giorno, perché

¹⁸ Ivi, 15, 18.

¹⁹ Ivi, 15, 19.

neppure un giorno solo è presente tutto. Le ore della notte e del giorno assommano complessivamente a ventiquattro. Per la prima di esse tutte le altre sono future, per l'ultima passate, per qualunque delle intermedie passate le precedenti, future le seguenti. Ma quest'unica ora si svolge essa stessa attraverso fugaci particelle: quanto ne volò via, è passato; quanto le resta, futuro. Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata. Qualunque durata avesse, diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna estensione. Dove trovare allora un tempo che possiamo definire lungo? Il futuro? Non diciamo certamente che è lungo, poiché non è ancora, per poter essere lungo; bensì diciamo che sarà lungo. Quando lo sarà? Se anche allora sarà ancora futuro, non sarà lungo, non essendovi ancora nulla, che possa essere lungo; se sarà lungo allora, quando da futuro ancora inesistente sarà già cominciato ad essere e sarà diventato presente, così da poter essere qualcosa di lungo, con le parole or ora riferite il tempo presente grida di non poter essere lungo²⁰.

Eppure, precisa Agostino, «noi percepiamo gli intervalli del tempo, li confrontiamo tra loro, definiamo questi più lunghi, quelli più brevi, misuriamo addirittura quanto l'uno è più lungo o più breve di un altro. Ma si fa tale misurazione durante il passaggio del tempo; essa è legata a una nostra percezione: I tempi passati invece, ormai inesistenti, o i futuri, non ancora esistenti, chi può misurarli? Forse chi osasse dire di poter misurare l'inesistente. Insomma, il tempo può essere percepito e misurato al suo passare; passato, non può, perché non è»²¹.

Gradatamente Agostino inizia a scorgere una via d'uscita da queste aporie. Così prosegue la sua argomentazione:

Chi vorrà dirmi che non sono tre i tempi, come abbiamo imparato da bambini e insegnato ai bambini, ossia il passato, il presente e il futuro, ma che vi è solo il presente, poiché gli altri due non sono? O forse anche gli altri due sono, però il presente esce da un luogo occulto, allorché da futuro diviene presente, così come si ritrae in un luogo occulto, allorché da presente diviene passato? In verità, chi predisse il futuro, dove lo vide, se il futuro non è ancora? Non si può vedere ciò che non è. Così chi narra il passato, non narrerebbe certamente il vero, se non lo vedesse con l'immaginazione. Ma se il passato non fosse affatto, non potrebbe in nessun modo essere visto. Bisogna concludere che tanto il futuro quanto il passato sono²².

La conclusione è, pertanto, che sia il passato che il futuro hanno una loro esistenza. Ma l'itinerario agostiniano così prosegue:

Se il futuro e passato sono, desidero sapere dove sono. Se ancora non riesco, so tuttavia che, ovunque siano, là non sono né futuro né passato, ma presente. Futuro anche là, il futuro là non

²⁰ Ivi, 15, 20.

²¹ Ivi, 16, 21.

²² Ivi, 17, 22.

esisterebbe ancora; passato anche là, il passato là non esisterebbe più. Quindi ovunque sono, comunque sono, non sono se non presenti. Nel narrare fatti veri del passato, non si estrae già dalla memoria la realtà dei fatti, che sono passati, ma le parole generate dalle loro immagini, quasi orme da essi impresse nel nostro animo mediante i sensi al loro passaggio. Così la mia infanzia, che non è più, è in un tempo passato, che non è più; ma quando la rievoco e ne parlo, vedo la sua immagine nel tempo presente, poiché sussiste ancora nella mia memoria. Se sia analogo anche il caso dei fatti futuri che vengono predetti, se cioè si presentano come già esistenti le immagini di cose ancora inesistenti, confesso, Dio mio, di non saperlo. So però questo, che sovente premeditiamo i nostri atti futuri, e che tale meditazione è presente, mentre non lo è ancora l'atto premeditato, poiché futuro. Solo quando l'avremo intrapreso, quando avremo incominciato ad attuare il premeditato, allora esisterà l'atto, poiché allora non sarà futuro, ma presente²³.

Ecco la prima soluzione a cui approda il nostro autore: il passato e il futuro possono essere pensati solamente come presente: il presente del passato è la «memoria», il presente del futuro è «l'attesa». A tal proposito egli dichiara:

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa. Mi si permettano queste espressioni, e allora vedo e ammetto tre tempi, e tre tempi ci sono. Si dica ancora che i tempi sono tre: passato, presente e futuro, secondo l'espressione abusiva entrata nell'uso; si dica pure così: vedete, non vi bado, non contrasto né biasimo nessuno, purché si comprenda ciò che si dice: che il futuro ora non è, né il passato. Di rado noi ci esprimiamo esattamente; per lo più ci esprimiamo inesattamente, ma si riconosce cosa vogliamo dire²⁴.

Nonostante queste prime conclusioni Agostino non ha ancora terminato il suo percorso e si rivolge a Dio affinché lo possa illuminare dichiarandogli di non conoscere ancora che cosa sia il tempo e di non conoscere che cosa non conosce. E dopo aver sottolineato nuovamente l'annoso problema della misurazione del tempo, l'Ipponate approda alla spiegazione conclusiva, secondo cui il tempo si misura nello spirito dell'uomo:

È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto misuro, allorché misuro il tempo. E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro. Ma quando misuriamo i silenzi e diciamo che tale silenzio durò tanto tempo, quanto durò tale voce, non concentriamo il pensiero a misurare la voce, come se risuonasse affinché noi pos-

²³ Ivi, 18, 23.

²⁴ Ivi, 20, 26.

siamo riferire qualcosa sugli intervalli di silenzio in termine di estensione temporale? Anche senza impiego della voce e delle labbra noi percorriamo col pensiero poemi e versi e discorsi, riferiamo tutte le dimensioni del loro sviluppo e le proporzioni tra i vari spazi di tempo, esattamente come se li recitassimo parlando. Chi, volendo emettere un suono piuttosto esteso, ne ha prima determinato l'estensione col pensiero, ha certamente riprodotto in silenzio questo spazio di tempo, e affidandolo alla memoria comincia a emettere il suono, che si produce finché sia condotto al termine prestabilito: o meglio, si produsse e si produrrà, poiché la parte già compiuta evidentemente si è prodotta, quella che rimane si produrrà. Così si compie. La tensione presente fa passare il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto non è che passato²⁵.

Il tempo, quindi, secondo Agostino, si configura come una dimensione dell'anima: esso è una dimensione del soggetto, laddove rappresenta una relazione intercorrente tra le cose che passano e l'interiorità spirituale dell'uomo creato da Dio, che le sottrae alla dimenticanza, conservandole nella memoria. In altri termini il tempo sta nella mente dell'uomo in quanto essa attende e ricorda. Ecco l'argomentazione agostiniana:

Ma come diminuirebbe e si consumerebbe il futuro, che ancora non è, e come crescerebbe il passato, che non è più, se non per l'esistenza nello spirito, autore di questa operazione, dei tre momenti dell'attesa, dell'attenzione e della memoria? Così l'oggetto dell'attesa fatto oggetto dell'attenzione passa nella memoria. Chi nega che il futuro non esiste ancora? Tuttavia esiste già nello spirito l'attesa del futuro. E chi nega che il passato non esiste più? Tuttavia esiste ancora nello spirito la memoria del passato. E chi nega che il tempo presente manca di estensione, essendo un punto che passa? Tuttavia perdura l'attenzione, davanti alla quale corre verso la sua scomparsa ciò che vi appare. Dunque il futuro, inesistente, non è lungo, ma un lungo futuro è l'attesa lunga di un futuro; così non è lungo il passato, inesistente, ma un lungo passato è la memoria lunga di un passato²⁶.

La spiegazione finale a cui arriva l'Ipponate è che non vi può essere tempo in assenza di un essere creato e che, conseguentemente, parlare di tempo prima della creazione è un'assurdità. Il tempo, pertanto, non deve essere cercato all'esterno, bensì dentro l'anima umana e in questa si misura. Scrive a riguardo Agostino: «Dimentico delle cose passate, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi non disteso, ma proteso, non con distensione, ma con tensione inseguo la palma della chiamata celeste»²⁷.

Il tempo diventa, per Agostino «la dimensione del mondo creato e la sua realtà è la realtà della creatura». L'uomo, pertanto, è una sorta di «secondo creatore, perché grazie alla sua capacità di riunire passato, presente e futuro,

²⁵ Ivi, 27, 36.

²⁶ Ivi, 28, 37.

²⁷ Ivi, 29, 39.

vive la sua dimensione temporale da protagonista per mezzo dell'anima che gli è stata partecipata da Dio»²⁸. E nella temporalità quest'ultimo ha posto sempre una regola eterna: «E così è l'insieme delle verità logiche e matematiche che formano, per così dire, l'architettura eterna del mondo, la sua forma. Dovunque c'è qualcosa di temporale, cioè di finito e mortale, là c'è anche la norma eterna e legge: perché la mente umana partecipa di quella divina, del *logos*, della *ratio*, della proporzione, del numero e della misura senza dei quali non c'è intelligenza e quindi verità»²⁹.

In conclusione, oltre ai riferimenti bibliografici citati nel presente lavoro, ho ritenuto potesse essere utile fornirne ulteriori per chi volesse approfondire la tematica del tempo in Agostino e trovare eventuali spunti da cui partire per progettare percorsi didattici su di essa.

Bibliografia

- N. Abbagnano, *La nozione del tempo secondo Aristotele*, Lanciano, 1933.
Agostino, *Il tempo*, a cura di G. Catapano, Roma, 2007.
Agostino, *Sul Tempo*, a cura di R. De Monticelli, Milano, 2013.
G. Brescia, *Sant'Agostino e l'ermeneutica del tempo*, in *L'umanesimo di s. Agostino*. Atti del Congresso Internazionale Bari 28-30 ottobre 1986, a cura di M. Fabris, Bari, 1988, pp. 431-442.
G. Casertano, a cura di, *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli, 1995.
E. Cavagnano, *Aristotele e il tempo. Analisi di Physica*, IV, 10-14, Napoli-Bologna, 2002.
G. Gionti – A. Sgroi, *La teoria del tempo e l'attualità di Sant'Agostino*, in «Quaderno della Civiltà Cattolica», 3.4011-4012, 2017, pp. 252-265.
G. Lettieri, *La dialettica del tempo nelle "Confessiones" di Agostino*, in «Doctor Seraphicus», 39, 1992, pp. 13-63.
V. Pacioni, «*Orda saeculorum: tempo e storia*», in Id., *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Milano, 2004, pp. 151-165.
L. Perissinotto, a cura di, *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma, 2000.
M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* [1959]. 2 voll., trad. it., Firenze, 1967.
L. Ruggiu, a cura di, *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Milano, 1997.
L. Ruggiu, *Saggio introduttivo*, in Parmenide, *Poema sulla natura*, trad. it. di G. Reale, Milano, 2003, pp. 19-80.
G. Santochirico, *Il caso tra scienza e filosofia*, Roma, 2003.

²⁸ G. Santochirico, *Il caso tra scienza e filosofia*, p. 129.

²⁹ R. De Monticelli, *Introduzione*, p. 51.

P. Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Milano-Udine, 2012.

V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli, 2000.

MetaLife.
Sapiens nell'epoca del *Digiticene*

di Gianluca Giannini

To design a dynamo machine, one does not need to know the history of its invention process. A young engineer can do very well without it. The historical circumstances that shaped the first generators are, or at least can be, completely irrelevant to him. In any case, a dynamo machine as a device for transforming kinetic or chemical energy into electrical energy is rather outdated. When, in the not-too-distant future, electricity will be produced directly, for example, in a micro fusion cell, thus overcoming the troublesome circularity of the present transformations (of coal's chemical energy into thermal energy, then of thermal into kinetic energy, and only then of kinetic energy into electrical energy), only a historian of technology will remember the design principle of the earlier generators. This kind of separation from developmental history is unknown in biology. We say this because we are about to embark on a critique of evolutionary solutions.

(Stanisław Lem, *Constructing Life*)

Nell'epoca attuale ci troviamo al centro di una profonda trasformazione che coinvolge ogni aspetto della nostra vita, che sia consapevolmente o involontariamente. Questa mutazione si manifesta attraverso cambiamenti radicali in termini di cultura, valori, politica, economia, salute e molto altro. È un'epoca in cui sapere e innovazione sono diventati persino intercambiabili visto il loro inestricabile trofismo e in cui la tecnologia ha assunto un ruolo senza precedenti nel modellare il nostro ambiente, sia interno che esterno.

Un modo del plasmare che sempre più presenta i crismi dell'irreversibilità.

È finanche pleonastico girarci attorno: viviamo in un'epoca in cui le tecnologie, le tecnologie ICT in special modo, hanno permeato ogni aspetto della nostra esistenza, ridefinendo le interazioni sociali, le modalità di apprendimento e trasmissione dei saperi, la nostra capacità di comunicare e persino

la comprensione del mondo che ci circonda, e non solo nelle modalità d'approccio ma, anche e soprattutto, nella ridefinizione intima del rapporto con gli enti nel loro complesso. Questa trasformazione sta indefettibilmente ridefinendo e riscrivendo profondamente non solo, come vorrebbe molta retorica, il nostro cosiddetto stile di vita ma, finanche, le prassi in cui si modificano, ridefiniscono e ristrutturano le nostre stesse impalcature identitarie.

In questa cornice, ognuno di noi si trova a essere protagonista del cambiamento, addirittura prima ancora di essere chiamato a esserlo. Questo coinvolge non solo il nostro sforzo nell'adattarci a una realtà in continua evoluzione, ma anche la necessità di comprenderla appieno. L'urgenza di immergersi in questo scenario ipercinetico e dinamico è diventata sempre più pressante, non tanto per preservare forme del benessere individuale e collettivo, ma soprattutto per acquisire una comprensione più aderente al chi siamo e quali potrebbero essere i nostri destini in un futuro prossimo che è già presente.

Siamo testimoni e partecipi attivamente, coinvolgendoci in modo identitario come specie umana, in un'epoca eccezionale dacché massivamente eccedente, quella che volgarmente viene etichettata della *Transizione digitale* e che, forse e in maniera più pertinente, con un neologismo, si potrebbe definire *Digiticene*. Se da un lato è innegabile che l'orizzonte che ci pertiene sta evolvendo in modi che avremmo difficilmente potuto immaginare solo un paio di decenni fa, è altrettanto vero che ci sfuggono gli esiti a medio e lungo termine di questa stessa trasformazione che si accompagna, in maniera sempre più ricorrente, all'aggettivo digitale. Il ruolo che ci spetta, difatti, non è solo quello di adattarci a questa nuova realtà, ma anche cercare di discernere il significato profondo di questa epoca senza precedenti – il *Digiticene* appunto – e prepararci per ciò che l'avvenire (che sta già avvenendo) ci riserva. Nonostante tutto, il panorama completo degli effetti di questa trasmutazione profonda, anche a breve, rimane ancora avvolto, per molti suoi aspetti, nell'oscurità.

Per intenderci ed entrare immediatamente in *medias res*, è possibile già solo riferirsi a una banale e consueta azione per averne un esempio tangibile. Scorrendo infatti le pagine di un comune quotidiano (cartaceo o digitale, ormai non v'è alcuno scarto) si possono leggere notizie come questa:

La polizia britannica sta indagando su un'aggressione sessuale "virtuale" ai danni di una ragazza, identificata solo come di età inferiore ai 16 anni, in quella che si dice sia la prima indagine di questo tipo nel Regno Unito. Secondo quanto riferito, la ragazza indossava un visore per la realtà virtuale e stava giocando a un gioco immersivo nel Metaverso quando il suo avatar è stato attaccato da molti altri. La questione se lo stupro virtuale sia "davvero stupro" risale almeno al 1993, quando il *Village Voice* pubblicò un articolo di Julian Dibbell su "uno stupro nel cyberspazio". L'articolo di Dibbell riportava come le persone dietro gli avatar che sono stati

aggredditi sessualmente in una comunità virtuale provassero emozioni simili a quelle delle vittime di stupro fisico. Lo stesso vale per la sedicenne in questione, il cui avatar è stato attaccato nel Metaverso, secondo un alto funzionario di polizia che ha familiarità con il caso. Il quale, interpellato dal *Daily Mail*, ha detto: “C’è un impatto emotivo e psicologico sulla vittima che è più duraturo di qualsiasi lesione fisica”. Inoltre, la qualità immersiva dell’esperienza del Metaverso rende ancora più difficile per un bambino, in particolare, distinguere tra ciò che è reale e ciò che è finzione. I contorni giuridici della questione sono ancora molto poco definiti. Ma come ha detto un inquirente sempre al *Daily Mail*, il Metaverso è già “pieno” di reati sessuali. Nel 2022, la psicoterapeuta Nina Jane Patel, che fa ricerca sul Metaverso, ha scritto dell’“incubo surreale” di essere stuprata in gruppo nel gioco “Horizon Venues” (ora “Horizon Worlds”). La domanda, ovviamente, è se uno stupro nel Metaverso debba essere accomunato a uno stupro nella vita reale¹.

Di cosa stiamo parlando? A cosa si riferisce questo articolo?

A leggerlo con un minimo di attenzione esso fa riferimento, in pochi capoversi, a una gran messe di cose che a partire dalla notizia principale, una notizia di reato (lo stupro nel Metaverso), già definiscono uno spazio-ambiente antropico totalmente immerso nel digitale e, vedremo, tale da distendersi in un orizzonte totalmente inedito, dominato da parametri per certi versi sconosciuti e che si fatica persino a distillare.

Ma procediamo con ordine e torniamo ancora un attimo all’articolo di cronaca che, come si accennava, veicola un serie di elementi quantomeno *inconsueti* e svela un *impaccio* profondo.

Si toccano qui tematiche che spaziano in un vasto spettro anzitutto, dall’apparentemente “tecnico” concetto di Metaverso e cyberspazio a questioni molto più perturbanti, come l’idea che le persone dietro agli avatar, dietro al loro alter-ego digitale, possano subire aggressioni sessuali in una comunità virtuale e provare emozioni simili a quelle delle vittime di stupro fisico, passando per quelle di sfondo (e di sostanza, tuttavia) che spaziano dall’*identità digitale* sino alle ‘annose’ questioni delle policy più disparate. Questo scenario si trasforma persino in un *incubo surreale*, coinvolgendo non solo i confini giuridici ma, anche, l’impatto emotivo e psicologico della vittima, che può essere più duraturo di qualsiasi lesione fisica.

È evidente come un evento del genere, che nella seconda metà degli anni ’90 del XX secolo saremmo stati in grado di catalogare, rapidamente, quantomeno in una distinzione netta tra mondo virtuale e reale, oggi ci pone di fronte a una sfida non solo narrativa ma anche interpretativa, dacché questione davvero più profonda e onnicomprensiva.

¹ *La Repubblica*, 7 gennaio 2024.

Questo scenario, infatti, ci costringe a confrontarci con una complessità che sarebbe stata difficile da immaginare solo pochi decenni fa, finanche nel suo generico perimetro. Le ripartizioni tra il mondo virtuale e quello reale, che una volta sembravano definite e chiare, oggi sfumano e impallidiscono, portandoci a una crisi non solo ermeneutica ma, anche e soprattutto, meramente descrittiva da cui, poi, l'*inconsueto* che più che imbarazzo costringe a un vero e proprio *impedimento* 'multilaterale'.

Emergono difatti una serie di problematiche interconnesse che abbracciano ambiti legali, psicologici, sociologici e tecnologici, oltre a sollevare riflessioni di natura filosofica che, di fatto, restituiscono come vetusta qualsiasi coerente e lineare messa in forma esplicativa, svelando che l'ente/situazione da nominare e da ricomporre, semplicemente è un inedito assoluto. Un inedito che alloca su un'avvenuta trasfigurazione radicale del modo d'essere e stare al mondo di Sapiens.

In questa cornice, la spia di quanto si sta provando a sostenere è l'evidente inadeguatezza di molte delle dicotomie concettuali su cui ci siamo basati finora e che costituiscono la bussola orientativa in direzione del mondo esterno, persino quello *fabbricato* da noi: reale/virtuale, vero/falso, verità/finzione, buono/cattivo, lecito/illecito e così via. Tale evidenza sottolinea i tratti di una rivoluzione antropologica, forse nelle sue fasi conclusive, che emergendo da una complessa intersezione-continuità tra la dimensione antropica e quella digitale, inchioda a una necessità: sviluppare nuove piattaforme di umanesimo, che richiedono una codifica, una strutturazione e, se possibile, una riformulazione immediata dell'umano stesso e, indi, di ciò che sbrigativamente (ormai) classifichiamo come artificiale.

Un primo passaggio, necessariamente preliminare, concerne tuttavia il 'cosa'. Ovvero, di cosa parliamo quando parliamo di *Digitocene* e, dunque nella fattispecie, di Metaversi? Sì, Metaversi, dacché, vedremo, è illusorio e frutto di divulgazione cedevole e approssimativa, la declinazione al singolare.

Possiamo cominciare col dire che il Metaverso, non come mero prodotto quindi, bensì come ideazione e *fabbricazione* a tutto tondo, consiste in realtà virtuali condivise, in cui gli utenti possono interagire tra loro e con gli oggetti, in un ambiente totalmente digitale ovvero de-materializzato. È, nei termini contenutistici, un concetto ancora in fase di sviluppo ma, a partire dalla sua componente progettuale-realizzativa, ha già in premessa tutto il potenziale per rivoluzionare il modo in cui viviamo e interagiamo OnLine. Apparentemente *solo* OnLine, dacché la capacità inscritta affonda le sue radici in un trasmutamento complessivo e, indi, anche di altro ordine che è già in (conclusivo) accadimento.

Di fatto, i Metaversi sono stati pensati, ideati ed eseguiti come spazi-ambienti-mondo virtuali, tridimensionali e, soprattutto, interattivi in cui le persone possono socializzare e interagire con oggetti digitali.

In via schematica potremmo così condensare le attuali possibilità interattive:

1. nei Metaversi, gli utenti interagiscono e condividono informazioni personali;
2. nei Metaversi, gli utenti possono creare e condividere contenuti digitali;
3. nei Metaversi, gli utenti possono creare avatar che rappresentano loro stessi;
4. i Metaversi offrono un'esperienza coinvolgente e possono diventare facilmente una forma di allontanamento e separazione dalla realtà empirica tradizionale giacché, in quanto forme totalmente inglobanti, nel superare situazioni reali, non semplicemente vi si sovrappongono ma, letteralmente, le sostituiscono subentrando del tutto.

Tant'è che, ad esempio, nei Metaversi, gli utenti possono creare e vendere oggetti digitali utilizzando valuta 'virtuale'. Ma, solo lungo questo tracciante, gli esempi potrebbero moltiplicarsi quasi all'infinito.

I Metaversi ci permettono di estendere la nostra presenza digitale in un modo (e in un mondo) completamente nuovo, creando un ambiente virtuale in cui possiamo vivere, lavorare, giocare e socializzare, squadernando una serie di opportunità per migliorare la nostra vita. Non solo la nostra vita digitale.

In particolare, possono essere utilizzati per:

- migliorare l'interazione sociale: i Metaversi ci permettono di interagire con gli altri in un modo più coinvolgente e realistico. Possiamo incontrare i nostri amici e familiari in un ambiente virtuale, partecipare a eventi e riunioni, e persino creare nuove relazioni, abolendo qualsiasi motivo di distanza spaziale ridefinendo radicalmente il nostro concetto di *presenza*;
- ampliare le nostre esperienze: i Metaversi ci permettono di sperimentare cose che non sarebbero possibili nel mondo reale. Possiamo visitare luoghi lontani nel tempo, provare nuove attività, e persino imparare nuove cose immergendoci in situazioni *sur-reali*, ovvero tali da oltrepassare la dimensione della realtà empirica per rideterminarla;
- migliorare la nostra produttività: i Metaversi possono essere utilizzati per affinare la nostra produttività lavorativa e scolastica. Possiamo partecipare a riunioni, seguire corsi di formazione, e persino creare nuovi prodotti e servizi nel *chiuso* di questa oltre-realtà.

- I Metaversi possono poi essere utilizzati per una serie di applicazioni, tra cui:
- educazione: i Metaversi possono essere adoperati per creare ambienti di apprendimento coinvolgenti e realistici. Ad esempio, gli studenti possono visitare musei e siti storici, partecipare a simulazioni, e persino interagire con personaggi storici di epoche precedenti;
 - lavoro: i Metaversi possono essere impiegati per migliorare la collaborazione e la produttività lavorativa. Ad esempio, i dipendenti possono partecipare a riunioni, lavorare su progetti condivisi, e persino formarsi in modo virtuale, non solo da continenti diversi ma, finanche, nella riproduzione di ambienti-limite, ovvero inagibili e inabitabili empiricamente dall'essere umano;
 - intrattenimento: i Metaversi possono essere utilizzati per creare esperienze di intrattenimento coinvolgenti e immersive. Ad esempio, gli utenti possono assistere a concerti, giocare a videogiochi, e persino guardare film in un ambiente virtuale.

Da questa semplice e approssimativa carrellata delle *potenzialità/eventualità* in fieri emerge già un dato: i Metaversi ci permettono, e permetteranno sempre più, di svolgere tutta una serie di attività del quotidiano che non semplicemente intessono le nostre vite ma, in maniera fonda e profonda, fanno la nostra esistenza e, indi, perimetrano volta a volta il nostro statuto identitario e persistente.

Non v'è dubbio che, come accennato, quello di 'Metaverso' sia un concetto ancora in fase di definizione che, tuttavia, proprio perché si sta rapidamente affermando come la prossima frontiera della tecnologia giacché, in maniera sempre più incalzante, spazio virtuale condiviso in cui gli utenti possono, in un inedito registro co-esistentivo e co-elaborativo, interagire tra loro e con il mondo circostante in modo compiutamente immersivo e (neo-)realistico, svela da subito qualcosa di eccendente rispetto alla mera funzione d'uso.

Se è vero com'è vero che 'Metaverso' è spesso associato a concetti come la Realtà Virtuale (VR) e la Realtà Aumentata (AR), è del tutto evidente che non si tratta semplicemente di una nuova tecnologia su base emulativo/simulativa del mondo esterno, ma della breccia che si apre in direzione di una vera e propria originale (e sino a ora sconosciuta) *forma di vita*, ovvero di una modalità inedita d'essere ed esistere che la nostra specie s'è data e che descrittivamente viene ricondotta all'aggettivo 'immersivo'.

Se, cioè, i Metaversi sono *tecnicamente* spazi virtuali, ma *il loro impatto è e sarà reale* (non a caso, proprio come recita lo spot pubblicitario di Meta), è

del tutto palese che i nostri concetti tradizionali di reale e virtuale già da ora non sorreggono più nel cogliere, neanche descrittivamente, il complesso fenomeno e la sua portata. E se, perciò, è vero com'è vero che stiamo parlando di spazi immateriali tridimensionali in cui le persone possono interagire tra loro, con gli oggetti digitali, riconfigurando costantemente dimensioni coesistentive quali inediti e inimmaginabili spazi antropici in cui non ci sono confini e barriere di accesso e limiti alla gemmazione di situazioni, ciò vuol solo (e semplicemente) dire che siamo alle soglie di una nuova frontiera in cui quel che saremo come specie sarà totalmente altro rispetto a ciò che siamo o crediamo d'essere.

Siamo alle soglie di un inedito modo dell'essere che, infatti – e qui una prima fondamentale accezione di 'immersivo' – nel mescolare in maniera inscindibile il reale e il virtuale, ovvero secondo un'alchimia di assoluta fluidità e continuità senza soluzione di continuità, indica già in direzione di un *oltre* da cominciare a cogliere in tutta la sua portata nei termini di metamorfosi antropologica assimilabile a quelle derivanti da pressione selettiva dacché il palcoscenico *applicativo*, ai fini dell'agibilità della nostra strategia persistentiva di specie, non è più (e solo) il *vecchio* mondo esterno.

Detto altrimenti, i Metaversi indicano già in direzione dell'OnLife, che qualifica la nostra vita vissuta a *Metà* tra realtà OffLine e OnLine. Dell'OnLife quale nuovo *habitus ontologico* di specie.

Quello di OnLife è concetto di conio recente ed è stato di fatto introdotto da Luciano Floridi per indicare, anzitutto, vite vissute nell'intreccio tra realtà empirica e realtà OnLine. In un mondo sempre più digitalizzato, la nostra vita e, in buona sostanza, il complesso pluri-significativo di ciò che chiamiamo 'esistenza', prende a *farsi* in una continuità tra il mondo reale e il mondo virtuale, tra dimensione materiale e dimensione immateriale, tale da imporre non una semplice ridefinizione ma, anzi, tale da impostare le coordinate per la gemmazione di nuovi spazi antropici che sono il portato di tutto questo senza più ordine distintivo tra un prima e un dopo, tra reale e virtuale appunto, autentico e simulato, originario e sintetico, naturale e artificiale. E tutto questo in un *Loop* cinetico che disintegra ogni confine per impostarne di nuovi, in cui 'l'impatto reale' è né più né meno, ogni volta, tutt'altro che punto d'approdo, bensì il motivo re-immersivo e di riavvio per riaprire a slittamenti progressivi sul senso e i sensi di Sapiens su di sé e per sé.

L'idea stessa del Metaverso significa che una parte sempre maggiore delle nostre vite, del lavoro, del tempo libero, del tempo speso, della ricchezza, della felicità e delle relazioni sarà OnLine. In realtà, *esisteranno* OnLine, *piuttosto che essere semplicemente messi* OnLine come un

post su Facebook o un upload su Instagram, o aiutati da dispositivi e software digitali, come potrebbe essere una ricerca su Google o un iMessage².

OnLife appunto.

Se OnLife, dunque, è quella *dimensione vitale, relazionale, sociale e comunicativa, lavorativa ed economica, vista come frutto di una continua interazione tra la realtà materiale e analogica e la realtà virtuale e interattiva*, non deve far specie che, anzitutto, a ciò si giunge a partire dalla constatazione che

la diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) e la loro adozione da parte della società influenzano radicalmente la condizione umana, nella misura in cui modificano le nostre relazioni con noi stessi, con gli altri e con il mondo. La crescente pervasività delle ICT scuote i quadri di riferimento consolidati attraverso le seguenti trasformazioni: I. l'offuscamento della distinzione tra realtà e virtualità; II. l'offuscamento delle distinzioni tra uomo, macchina e natura; III. l'inversione dalla scarsità di informazioni all'abbondanza di informazioni; IV. il passaggio dal primato delle entità al primato delle interazioni³.

Così come se è accoglibile che “il mondo viene afferrato dalle menti umane attraverso i concetti: la percezione è necessariamente mediata dai concetti, come se fossero le interfacce attraverso cui la realtà viene sperimentata e interpretata ... [giacché] i concetti forniscono una comprensione della realtà circostante e un mezzo per comprenderla” e se, oltremodo, non fa specie che “l'attuale strumentazione concettuale non è adatta ad affrontare le nuove sfide legate alle ICT e porta a proiezioni negative sul futuro: temiamo e rifiutiamo ciò a cui non riusciamo a dare senso e significato”⁴, la categoria di OnLife diviene da subito il termine migliore per afferrare i termini di un quadro, minimale, in cui quantomeno collocare i punti cardinali che fanno e faranno l'esistenza di Sapiens.

E ancora: se è indubbio che il divario digitale, se lo si considera almeno nella semplice dimensione di possibilità d'accesso, appare oggi per lo più colmato, anche in virtù di una sempre maggiore accessibilità economica di device come PC e tablet e delle infrastrutture di base per la connessione a Internet, è altrettanto evidente che più che l'aver a disposizione i mezzi, però, sono comportamenti e abitudini che questi *abilitano* a rendere le esistenze degne di essere vissute, OnLife esattamente. In questa prospettiva non sorprende che soprattutto le generazioni di adottivi e nativi digitali abbiano imparato a gestire e integrare, senza soluzione di continuità, vita ed esperienze reali e vita ed esperienze virtuali.

² M. Ball, *The Metaverse. And How It Will Revolutionize Everything*, p. 296 (corsivo mio).

³ *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, p. 7.

⁴ *Ibidem*.

Se cade del resto la distinzione tra OnLine e OffLine, ovvero è a monte la stessa distinzione tra virtuale e reale a perdere totalmente di senso, ciò non può aver avuto e non potrà non avere una serie di conseguenze a cascata sul modo in cui ci si costruisce la propria personalità, ci si relaziona all'altro o alle macchine, o ancora, per esempio, s'intende il concetto di responsabilità. La strutturazione identitaria stessa nel suo complesso e, indi, sensi e significati che attribuiamo all'umano stare, ogni volta, qui e ora.

Essere umani, nell'epoca dei Metaversi, ovvero nell'era di iperconnessione senza soluzione di continuità, richiede di lasciar perdere le dicotomie e ragionare per binomi e, perciò, cominciare ad accedere a un'accezione nuova di esistenza, quella di MetaLife.

Qui la potenzialità di interazione, trasformazione e rideterminazione del contesto è unico nella storia di Sapiens, tant'è che già il concetto di persistenza si trasfigura e diviene non più aspetto materiale legato a un effettivo (empirico) per-esistere, bensì quella *proprietà* che permette al Metaverso di operare senza fine e senza la possibilità di essere messo in pausa o essere spento. Sotto questa condizione gli effetti delle azioni compiute da un utente rimangono visibili indefinitamente e visibili anche dagli altri e da ciò, la mia stessa possibilità del permanere.

Ma ancora, e in questa direzione, un'ulteriore eventualità a portata di mano... pardon, a portata di selezione del nuovo Sapiens come Metazen. Una delle condizioni chiave per capire come si vive un'esistenza OnLife ha a che vedere, infatti, con come l'individuo impara a gestire – anche in questo caso senza soluzione di continuità – sfera privata e sfera pubblica: gli ambienti digitali, la memoria elefantiaca di cui godono (basti pensare, in questo senso, alla necessità avvertita di uno strumento di tutela come il Diritto all'Oblio e, all'estremo opposto, a forme di controllo come quelle legate alle pratiche di Social Recruiting, solo per fare due esempi) costringono, infatti, a ripensare come pubblici anche aspetti della vita tradizionalmente intesi come privati o, al minimo, rendono labile qualsiasi confine tra queste due sfere.

Il sé OnLife è in altre parole un sé relazionale, che sa di doversi rapportare in ogni momento con *altri* che non è detto facciano parte di alcun gruppo primario; ciò determina la messa in atto di precise strategie della per-esistenza che comportano, ad esempio, la costruzione di un'identità *semi-pubblica*. Allo stato, la manifestazione forse più evidente di questa identità semi-pubblica è rappresentata dai profili Social in cui tutto, dalla scelta di una sembianza per il profilo alle impostazioni della privacy, contribuisce a veicolare un'immagine/struttura desiderata di sé e coerente con le proprie ambizioni.

Immaginiamo cosa ciò significhi nel solco del Digital Twin, ovvero della rappresentazione virtuale della nostra entità fisica riconfigurata tramite sensori, analisi dei dati etc. dacché dovranno essere utilizzati, i nostri gemelli digitali, per duplicare il comportamento e le prestazioni in tutti i settori che allo stato definiscono i nostri stessi spazi antropici, dalla produzione edilizia all'assistenza sanitaria o alla composizione del carrello della spesa alimentare.

Il Metazen, più di noi fino a oggi, sperimenterà fino in fondo nuovi modi della complessità, nella forma ad esempio dell'Information Overload. La grande mole di informazioni a disposizione di un Metazen risulterà difficile da gestire, richiederà sforzi cognitivi non indifferenti e forme di controllo allo stato non immaginabili se non nei termini di una detenzione predittiva, e indi esclusiva, dei titolari dei mezzi di produzione dei Metaversi.

Ragion per cui, nuove forme della *cittadinanza digitale*.

È ormai tempo che l'attenzione si sposti dal Digital Divide al cosiddetto Knowledge Divide: ogni società dovrebbe chiedersi, cioè, a che punto è nello sviluppo di una certa cultura digitale o Media Literacy e quali strumenti – cognitivi, analitici, di difesa, educativi, di costruzione e trasmissione dei saperi etc. – è davvero in grado di fornire ai propri membri per metterli nella condizione di non solo approfittare delle opportunità offerte dalla propria vita OnLife⁵ bensì, concretamente, di *viverla* appieno. Ovvero, in ultima istanza, di individualmente esistere.

I Metaversi rappresentano all'un tempo, l'evoluzione naturale di processi in corso da un quarto di secolo e, correlativamente, il costante volano della ridefinizione contenutistica – ovvero nei termini del 'chi siamo' quali esistenze permanentemente OnLine – di questi medesimi processi.

La nostra esistenza è già a tutti gli effetti MetaLife, dove la radice 'Meta' dev'esser colta nella sua duplicità interna, ovvero di un *Oltre* (μετά) i cui tempi sono dettati dai *Versi*, cioè dalle direzioni di movimenti e significati che sono squadernati dalle tecnologie ICT, e di cui Meta (∞) è solo la cifra esemplificatrice.

E allora, benvenuti nel *Digiticene*, ovvero in questa nuova epoca *geologica* in cui l'ambiente terrestre, nell'insieme delle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, è plasmato, tanto su scala locale che globale dagli effetti dell'azione umana a partire dal suo nuovo abito ontologico, quello digi-centrato.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 239 ss.

Una nuova epoca in cui, però, l'ambiente terrestre tende a trasfigurarsi, sempre più, in mega-spazio antropico digitalizzato (e dunque senza frontiere e limiti) in cui ha preso a muoversi una nuova forma *vivente* che, a sua volta forza ambientale a tutti gli effetti, ha già i crismi di un'alterità assoluta che *forgia* “la nostra realtà fisica e intellettuale”, *modifica* “la nostra autocomprensione”, *cambia* “il modo in cui ci relazioniamo con gli altri e con noi stessi”, *aggiorna* “la nostra interpretazione del mondo”⁶ e dunque ogni nostra declinazione di agentività, compresa quella morale.

Bibliografia

- M. Ball, *The Metaverse. And How It Will Revolutionize Everything*, New York, 2022.
L. Floridi, ed., *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2015.
L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, 2017.

⁶ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, p. IX.

ENGLISH ABSTRACTS

ANTONIO CALICCHIO

“Person” is a key word whose historical development unfolds from the metaphor used in the early stages of theater in ancient Greece to the juridical sense, and, then, from philosophy to theology, up to the innovative developments of constitutionalism of the eighteenth and nineteenth centuries. It is based on the recognition of the dignity and fundamental rights of the individual. In its contemporary understanding, the concept of person is relevant to discuss the invasiveness of the mass media and databases and the distorted use and abuse of technical-scientific achievements, especially in the bio-medical sciences and in relations to bio-ethical concerns.

FRANCESCA CAMPONERO

From Nietzsche and Valéry to Mallarmé and Merleau-Ponty, there are several important thinkers of modernity who have reflected on dance practice as an experience of transcendence, as an impermanent impulse to give visibility to the invisible; an experience capable of deconstructing our finiteness and ‘rebuilding’ the real, arriving in the mobile areas of being. If the written word (and consequently spoken) has been the expressive and communicative medium of poets, writers and philosophers, since the time of the Greek *mousiké* (the union of music, theater and dance) non-verbal communication has always been the common ground of reference through which the mimetic arts have dialogued with the public. The philosophical reading of the nineteenth century finally gives the gesture the right value. Dance is no longer read as just *divertissement*, but urges research. The aesthetic analysis of dance no longer addresses the choreographic act as the production of a specific staging, but challenges it as a form of thought, outside the ego and immanent to the flesh of the body. From this point of view, gesture and movement open to the complexity of the human and this is enough to ask what dance really is. Valéry will respond by stating that the purpose of the dance coincides with the dance itself, the most appropriate expression of being, “absolute attestation, original moment of thought”.

FRANCESCO CLEMENTE

Loaded with supernatural suggestion, exclusively associated with the sphere of worship and religious devotion, the idol actually demonstrates a remarkable semantic significance that has crossed the course of human culture, thus revealing to the attentive connoisseur a protean value that starts from the phenomenon of religion, encompasses the gnoseological sphere, also touching the economic one, up to the more purely social one on which it as-

sumes a particular impact if one thinks of the elaborations of the forms of consumption and of more or less organized spectacular consensus reached in the context of the 20th century.

SERGIO A. DAGRADI

The essay aims to examine the semantic changes that characterized the concept of vacuum, concisely: from an ontological point of view, we observed the transition from its conceptualization as a non-something (tò medén), in Greek atomism, to being provide with an intermediate ontology between matter and nothing, with Pascal, to be finally designed as another state of matter in quantum physics.

RENATO DE FILIPPIS

In the third book of the *Consolatio Philosophiae*, which outlines a ‘metaphysics of the good’, Boethius sets an equivalence of meaning between *beatitudo*, *summum bonum* and God, since the greatest happiness for men lies in the cohesion to the God/Good. Origin and sources of this doctrine can be traced both in the context of pagan philosophy and Christian speculation, but Boethius rethinks these themes with originality, drawing a new meaning for *beatitudo*, in balance between earthly and celestial, paganism and Christianity.

MARIA CONCETTA DI GIAIMO

In the 20th century Phenomenology tries to redefine the relation man-world in view of experience and perception; in these areas some traditional categories of philosophy, often structured dichotomously, such as subject/object, sensitive world/idea, phenomenon/being, are called into question. Within this framework, after the culminating phase of Phenomenology of Perception in 1945, the Maurice Merleau-Ponty’s thought evolves toward the search of a new ontology: all of this happens in “The visible and the invisible” where, reading Proust, he is led to create new words and expressions in philosophy, like “sensible ideas” and “flesh”.

ENRICO DI MEO

The aim of this essay is to highlight the originality of the narrative about secularization that Charles Taylor presents in *A Secular Age*. This aspect of his philosophical reflection emerges particularly in the attempt to rearticulate the meaning of a concept that, having a long and tortuous history, is not easy to handle. Secularization is narrated as the changing of the conditions of belief, i.e. the contexts of self-understanding that human beings, at least in Western societies, have begun to shape and inhabit. This should lead to rethink the relationship between religion and modernity, an important part of Western identity.

FABIO FERNICOLA

At the beginning of the fourth century AD, the Christian apologist Lactantius developed a revised conception of Cicero’s *humanitas*, which had been severely criticised as an expression of utilitarian justice and aristocratic solidarity. For Lactantius, the recognition of the relationship of brotherhood in the same Father God modifies the narrow horizon of Cicero’s *humanitas*, which becomes Christian *miserericordia*. In the socio-economic landscape of the time, marked by poverty and misery, the duty to perform acts of charity (*officium misericordiae*) towards every human being is the hallmark of an authentic justice on a universal scale.

FRANCESCO FIORENTINO

This essay focuses the metamorphosis of meaning of ‘idea’ in the history of Western philosophy. This metamorphosis is marked by two stages, the first initial and the second final: (1) Plato’s consideration of idea as an autonomous and universal exemplar, together with the contributions of Aristotle, Seneca and Augustine of Hippo; (2) the meaning of idea as representative content or mental act, according to Descartes and Locke. Between the two stages there is a transitory phase, opened by John Duns Scotus, William Ockham and the intermediate debate: the idea is intellectually produced and a representative content or a mental act.

MANUEL LOPEZ FORJAS

The concern about indigenism has been raised by the Western Political Philosophy on the Late Renaissance debates around the Spanish Conquest of America. The concept of “indio” was created to promote the evangelization and the dominium of the new territories. In the Enlightenment, the Jesuit creoles recovered the juridical tradition of the Second Scholasticism, and they used it for a proto-national movement, which was developed in the Nineteenth century liberalism. In the decade of 1950, the concept was recovered by the Mexican Philosophy and the Philosophy of Liberation, but it is still missing a truly political and moral reconciliation.

GIACOMO FRONZI

Stefan George, together with Hugo von Hofmannsthal and Rainer Maria Rilke, was one of the most important German poets. He contributed to the renaissance of German poetry between the 19th and 20th century. However, unlike other great poets, George was often overlooked, despite the attention paid to him by philosophers, poets, and composers in the first half of the 20th century. In this talk, I intend to recall some characteristics of his poetry, focusing on his particular language that is the result of what Giuseppe Bevilacqua has called a “forgetful impressionism”, all aimed at the dissolution of the logical-conceptual relationship that generally links images and thoughts.

VIVIANA GALLETTA

This essay analyzes the semantic variation of the notion of “will” from the scholastic *velleitas* to the modern french *velleité*. This transformation has a turning point with Frans Hemsterhuis’ philosophical work, in which this term is used to indicate an undetermined faculty of will. Against materialism, Hemsterhuis articulated an original philosophy of the soul based on the notion of *velleité*. The freedom of the soul is also linked with the desire for unity as a endless approximation to God and perfection.

FRANCESCA GAMBETTI

During the 5th century BC, the Ancient Greek term *hodós*, besides designating a concrete referent, began to take on a metaphorical and scientific-philosophical meaning, that of ‘way of research’, method. Two texts record this semantization: Parmenides’ fr. 2 Diels-Kranz and Hippocrates’ treatise *On Ancient Medicine*, chapter 2. After analyzing Parmenides’ Proem, which presents the term ‘way’ in various declinations – path, trail, track – I will try to reiterate the methodological reading of vv. 3 and 5 of Parmenides’ fr. 2. I will then try to compare these verses with chapter 2 of *On Ancient Medicine*, which emphasis the new

course of scientific medicine, in order to show that Parmenides' verses could be a model for Hippocrates. Accordingly, the Hippocratic text could be an argument in favor of the methodological interpretation of Parmenides' verses.

MYRIAM LAZZARO

The essay aims to analyse the main parts of Aristotle's theory and works. We identify the transition from the concept of *ēthos* (ἦθος), defined as 'character' and present in the Aristotelian biological writings, to *ethos* (ἔθος) as 'habit', which permeates Aristotle's ethical and political reflection. Despite their common etymology and the same linguistic articulation, these two terms have always maintained a semantic diversity in the Greek language and tradition. The affinity of their meanings emerges precisely with the elaboration of Aristotle's ethical theory, especially through the formulation of the definition of *ēthike theoria* in which the two concepts of *ethos* converge in order to contribute to the foundation of the object of the new ethical science.

DAVIDE MONACO

Among the multiple uses of vision as a metaphor in the work of Nicholas of Cusa (1401-1464), this intervention focuses on those key places where his original elaboration of perspectivity and point of view, which accompany every gaze, is formulated. The universalization of the visual metaphor and its application to describe and elaborate the conception of knowledge, not only sensory but tout court, along with the elaboration of its angle and placement, entails the conscious extension of perspectivity to the entire human understanding. The point of view asserts itself as a metaphor through which to develop a reflection on the status of knowledge in general, the conditions and validity of knowing, and the relationship between subject and object. Based on this theoretical reflection, Cusanus seeks to propose a dialogical perspectivism, which finds one of its most speculatively fruitful points precisely in the use of the vision metaphor and aims to valorize the diversity and plurality of religions and cultures.

MARCO ORSETTI

The essay offers a comparison between two versions of the myth of the chariot, the older one contained in the *Katha Upaniṣad* and the subsequent Platonic elaboration contained in the *Phaedrus*. Through the analysis of the common elements and the divergences recognizable in the two formulations of the myth, we try to identify the most relevant differences between the two great traditions of thought of ancient times, the Indian and the Greek, concerning the soul, and we attempt to understand the modifications of the meaning of the term.

TIZIANO F. OTTOBRINI

The essay points out, in a diachronic way, the different aspects underlying the notion of *synderesis*. The moral value of this concept knows its greatest expression in the Middle Age but its origins remain little known. Considering its particularity as a Greek word mainly used in a Latin context, the essay focuses on its first attestation in Jerome (with the relative textual difficulties), then moves on to Scholasticism. *Synderesis* will be illustrated in its value as the human faculty to intuit the good in spite of all sin, illustrating its development the shots from Luther up to Stein and Ratzinger.

FLAVIA PALMIERI

Throughout the history of philosophy, the term “soul” stands out as one of the most recurrent and extensively discussed concepts. The notion is already present in the Homeric poems and the Orphic-Pythagorean movements, but it acquires particular relevance with Socrates, who makes it the focus of his philosophical mission, fundamental for ethics even without a precise definition of its nature. Notably, it is within the philosophical framework crafted by Plato that the soul is granted a definitive ontological structure and a designated role within the cosmos, in particular with the introduction of the World Soul. Speusippus and Xenocrates appear to have directed their attention predominantly towards the metaphysical dimensions of Platonic doctrine and its conception of the World Soul. Yet, upon reexamination of their theories, a discernible coherence emerges between their psychological viewpoints and the ethical-political objectives intrinsic to the Socratic-Platonic tradition.

MATTEO PARENTE

Throughout West Middle Ages divine exemplarism employs the Latin translations of εἶδος and ἰδέα drawn by Cicero and Seneca. By briefly reading selected texts from *Orator* and *Epistulae morales ad Lucilium*, the present essay aims to outline how, since its very introduction, the Latin vocabulary of exemplarism has connoted an artificialist pattern. As a matter of fact, the refinement of *patrii sermonis egestas* by the introduction of vitally important philosophical terms such as *species*, *forma* and the transliteration *idea* seem to direct the interpretation of Plato’s theory of ideas towards that middle platonic subordination of forms to divine mind, doomed to a long-lasting theological success in patristic as well as scholastic thought.

FRANCESCO PATRONE

This essay aims to focus on a possible path in Mohammed Aziz Lahbabi’s philosophy. The main goal of these pages is to show the metamorphosis of the concept of border. Thinking about this evolution means to face a fundamental moment of the recent past, which could also represent something relevant for our days and for the immediate future. Trying to leave out all the obvious and mainstream perspectives, this paper is going to consider an original point of view, from a philosopher who’s not considered a lot these days, who came from Morocco, but who wrote in French.

FRANCESCA PENTASSUGLIO

Starting from the question posed by Socrates in Plato’s *Symposium* (“is eros an eros of nothing or of something?": 199e6-7), the present essay dwells on two original meanings of ἔρως: that of cosmic principle and that of desire in a broad and “basic” sense, devoid of any moral or gnoseological connotations. The former is investigated through Eryximachus’ speech in Plato’s *Symposium*, the latter through a few passages from Xenophon’s historical works. Although they have remained marginal compared to other meanings of ἔρως in Antiquity (as an intra-psychic power or as a specifically erotic desire), such “forms” of ἔρως effectively show the original breadth of this notion as well as its application far beyond the sphere of interpersonal relationships.

FEDERICA PIANGERELLI

This paper intends to explore the polysemy of the notion of “dialectic”, framing it in ancient Greek philosophy: in a relatively short but theoretically fruitful period, the noun *dialektike* presents significant changes in its meaning, such that it is configured as antilogical, dialogic and objective dialectics. To enhance the differences between these three conceptual approaches, the contribution aims to investigate them in their “early moments”, i.e. in Zeno, Socrates and Plato. The ultimate purpose of this inquiry is to show that dialectics, polyvocal in its meaning and diversified in its historical development, is also necessarily plural in its origin.

STEFANO PIAZZESE

The concept of amazement is a key to understanding that human beings have formulated to give voice to their relationship with the world and, in particular, to the problems arising from this relationship; problematicity that experience calls, invokes and unfolds in thought, in an attempt to clarify the dramatic vortexes to which it leads. The purpose of this essay is to highlight Schelling’s treatment of the concept of reason’s amazement. To do this, we will refer to the studies that Luigi Pareyson has dedicated to Schellingian thought.

GLORIA PICCIOLI

In this essay I would like to deepen Edith Stein’s mysticism, starting from her phenomenological analysis of the soul, passing through the description of the interior castle inhabited by God, as suggested by Sancta Teresia de Avila, reformer of the Carmelite order, of which Stein was part of, ending with *Scientia Crucis*, an unfinished work that the philosopher dedicated to the mystical writings of St. Ioannes a Cruce. As we know from biographical events, Edith Stein, phenomenologist, Husserl’s university assistant, of Jewish origins, with a long walk both of philosophy and conversion, became the Catholic, joining the Carmelite order with the name of Teresia Benedicta a Cruce.

LORENZO POMPEO

The aim of this essay is to outline an understanding of the idea of “newness” in contemporary thought. Can the “new” aspire to its own fullness of meaning or does it have no other function than to complete the meaning of other notions? What object can constitute a question of philosophical interest? Does only the content defined as “new” matter or also the reasons of this definition and its profound meaning? How did philosophy, in this case contemporary philosophy, deal with the question of the “new” and how did it try to think a conceptual understanding of it? The starting thesis of this essay is that despite of the lament of the Qohelet (1,9-10), nihil sub sole novum, much of the general understanding that Western thought delineated about the idea of novum grounds itself on the underlying biblical root and the founding Christian religious reflection. Although it already characterized many sections of the Old Testament, the idea of novitas (in Greek *kainotēs*) assumes an extremely more central and radical role in the Epistles of Saint Paul of Tarsus. The Christian idea of *novitas* evidently represents a possible object of interest also for philosophy. In order to grasp this philosophical perspective on newness some interpretations of this Pauline doctrine of the *kainē ktisis* in contemporary thought will be traced. Philosophy of religion, philosophy of history, philosophical and theological anthropology, ethics, political theology, metaphysics: it is possible to deduce the fundamental importance of Paul also from the variety of

approaches with which the various interpreters approached the Corpus Paulinum. Philosophy has to integrate the common focus on the same object and the diversity of approaches to comprehend the force of the newness with which the passionate Pauline proclamation challenges it.

CHIARA ROVER

The aim of this study is to explore the tortuous path and the intricate evolution of the term *religio*, tracing its origins in Latin literature back to the 3rd century BC. Initially lacking technical specificity, the term emerged as a means to convey a sense of reverential awe in the face of the supernatural. Over time, *religio* has undergone significant semantic transformations, as evidenced by the etymological insights of figures like Cicero and Lucretius. These transformations have given rise to diverse interpretations of the religious phenomenon, reflecting fundamentally distinct perspectives.

NUNZIATINA SANFILIPPO

When we talk about the limit there are many perspectives from which to start, many disciplinary fields are involved and many reflections; the concept cannot only be interpreted from a philosophical perspective, it should be further investigated from the various fields to which it may pertain. By delimiting the field, the aim of this brief work is to analyse the change of meaning that the concept of the limit has undergone: from a positive conception, typical of the classical age, to the opposite negative conception that the late-modern age has produced. This change of meaning finds particular interest and significant value in the interpretation of political and ethical phenomena.

NICOLÒ TARQUINI

Starting from the examination of some aspects of the thought of Gianni Vattimo and Emanuele Severino, this paper aims to constitute a presentation of two relevant philosophies belonging to the contemporary Italian contest, which at the same time provide as many relevant declinations of the concept of “nihilism”. In addition to this, we will try to highlight the major differences, as well as some possible points of contact, between the two philosophical elaborations, also bearing in mind the way in which both philosophers related to the thought expressed on the subject by Martin Heidegger.

VERONICA TARTABINI

Originally, mystics were Neoplatonic and then converged to scholastic Aristotelianism. Thanks to Renaissance humanism, mystics learned to dialogue again with Neoplatonism. Later, Rationalism prevailed. The twentieth century saw how political ideology was confused with religion, destroying the essence of Christian mysticism. Then, the Second Vatican Council has tried to free mankind from Anthropocentrism, to project humanity towards the Infinite thanks to the recovered collaboration between mystics and philosophy.

ENRICO VOLPE

The concept of the idea of the Good is one of the key aspects of Platonic ontology and ethics. Plato introduces the Good in Book VI of the *Republic*, defining it as the “the highest form of knowledge”. The function of the Good in Plato turns out to be twofold: on the one

hand, it assumes a practical-normative role in relation to the other ideas; on the other hand, the function of the Good is purely ontological, in that it serves as the ontological foundation of the entire intelligible reality. The function of the idea of the Good played a central role in the so-called Middle Platonism, in which interpreters have sought to interpret the doctrines of the dialogues according to a systematic unity. In this view, the Good always assumes the role of the apex of the real, but it loses its normative character in favour of an ontological and theological perspective. The most significant example is that of Numenius of Apamea, who makes the Good (also called “first God”) the absolute apex of the real. The Good, in Numenius’ perspective, represents the being, transcendent with respect to the intelligible plane, but still ontologically determined as it is the highest intellect. The next step comes with Plotinus, who identifies the Good with the One of the *Parmenides*, from which he derives a series of aporias regarding its knowability and ontological determination. For Plotinus, the One-Good is defined as *beyond being and thought*, being transcendent even with respect to the sphere of the ideas-*Nous*. I have tried to show very briefly how the meaning of Good evolves in metaphysical-theological terms throughout the Platonic tradition, being profoundly different from how it was conceived by Plato in the *Republic*.

NICOLA ZIPPEL

The paper aims at analyzing the concept of God elaborated by Spinoza in his *Ethica*, in order to show how such a concept, within Spinoza’s metaphysics, leaves the theological-religious paradigm derived from Scholasticism, which influences a modern thinker like Descartes too. Thanks to Spinoza, the concept of God comes back to a more authentic philosophical thought and changes also the concept of world that escapes a creazionist view of reality. Spinoza’s way of thinking God and world will affect the future German Idealism crucially.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo

14. Essere e Tempo *novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*
24. *Κατ' ἐπιστήμην καὶ εὐνοίαν. Scritti scelti di Giovanni Indelli*, a cura di Giancarlo Abbamonte, Giuliana Leone e Francesca Longo Auricchio
25. Bernhard Arnold Kruse, *Introduzione a Siddhartha di Hermann Hesse*
26. Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Libro XIV*, introduzione, traduzione e note a cura di Eliodoro Savino
27. *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



Il volume, che raccoglie gli atti del Convegno nazionale della SFI, tenutosi a Napoli nella primavera del 2023, su *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, offre, a lettori esperti, studenti e semplici amanti della filosofia, una riflessione critica su alcune delle parole che da secoli vengono usate per descrivere non genericamente noi stessi e il mondo, ma specificamente la nostra relazione problematica con alcuni settori dell'esperienza e con alcune pratiche di pensiero. I contributi sono stati raccolti in tre nuclei tematici (Etica e politica, Religione e Storia delle idee, Didattica della filosofia) che fungono da utili macro-contenitori concettuali e che consentono di cogliere, al di là di ogni rigida divisione, l'unità di intenti di un volume cui hanno partecipato docenti universitari e docenti della scuola secondaria, ricercatori e dottorandi, appartenenti a vari settori scientifico-disciplinari, ma tutti accomunati dall'amore per la filosofia. Questo libro sulle metamorfosi delle parole del pensiero rivela, da una prospettiva nuova e affascinante, come la storia delle confluenze e delle rotture dei significati sia la storia della filosofia stessa.

Anna Motta è attualmente ricercatrice di Storia della filosofia antica presso l'Università di Napoli "Federico II" ed è segretaria della sezione napoletana G. Vico della Società Filosofica Italiana (SFI). Responsabile di alcuni prestigiosi progetti europei di ricerca, si occupa soprattutto di Platone, della tradizione platonica e di questioni isagogiche. Tra le sue pubblicazioni: *Anonimi Prolegomeni alla Filosofia di Platone* (Roma 2014), *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi* (Napoli 2018) e *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity* (Leiden-Boston 2022).

Lidia Palumbo è professore ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università di Napoli "Federico II" ed è presidente della sezione napoletana G. Vico della Società Filosofica Italiana (SFI). I suoi interessi sono legati soprattutto a Platone e alla tradizione platonica, alla dimensione letteraria e drammatica dei Dialoghi. Tra le sue pubblicazioni: *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone* (Napoli 1994), *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele* (Napoli 2008), *Verba manent. Su Platone e il linguaggio* (Napoli 2014).

ISBN 978-88-6887-225-0



9 788868 872250