



Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno III - 2016 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

COMITATO DIRETTIVO: Sergio Bucci (Roma), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffero (Roma), Cristina Marras (Roma), Emidio Spinelli (Roma), Pierluigi Valenza (Roma), Gereon Wolters (Konstanz)

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

REDAZIONE: Massimo Catapano, Silvia De Martini, Marie Rebecchi, Marco Tedeschini, Francesco Verde

Syzetesis Associazione Filosofica

Via dei Laterani 36

00184 Roma

syzetesis@gmail.com

www.syzetesis.it



INDICE

Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

5 Avvertenza

ARTICOLI

Natura e storia. Dal pensiero antico alla filosofia contemporanea

- 9 MASSIMO CATAPANO, *Natura e storia nello scetticismo urbano di Sesto Empirico*
- 29 SARA BARCHIESI, *Natura e storia nella al-Risāla al-Kāmiliyya*
- 43 JACOPO D'ALONZO, «*Natura è sviluppo*». J.G. Herder sullo statuto storico-naturale dell'uomo e la nascita della sensibilità storica moderna
- 57 FEDERICO MORGANTI, «*An Essential Beneficence of Things*». *Natura umana e cambiamento sociale in Herbert Spencer*
- 69 SONIA REZZONICO, *Tra natura e storia. L'influenza degli scritti scientifici di J.W. von Goethe sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin*
- 79 FRANCESCO VERDE, *Forma e storia, evento e natura: Carlo Diano*

NOTE E DISCUSSIONI

- 95 MARIA TERESA RUGGIERO, *Studi critici, etimologici e filologici di Fulgenzio*

RECENSIONI

- 105 TIZIANA DI FABIO, Wilson Henry Shearin, *The Language of Atoms: Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura*, Oxford University Press, New York 2015
- III ADRIANA FARENGA, Luca Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015
- II7 IVAN ROTELLA, Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Peter Lang, Bern 2015

- 123 PIETRO GORI, Erik C. Banks, *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell: Neutral Monism Reconceived*, Cambridge University Press, Cambridge 2014
- 129 FRANCESCO VERDE, Anna Tonelli, *Per indegnità morale. Il caso Pasolini nell'Italia del buon costume*, Laterza, Roma-Bari 2015



Avvertenza

Il presente numero raccoglie gli interventi presentati e discussi in occasione della Giornata di Studi sul tema *Natura e storia. Dal pensiero antico alla filosofia contemporanea*.

L'evento, organizzato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica, si è tenuto il 3 luglio 2015 a Villa Mirafiori, presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza* Università di Roma a cui si estende particolare riconoscenza per la consueta ospitalità.

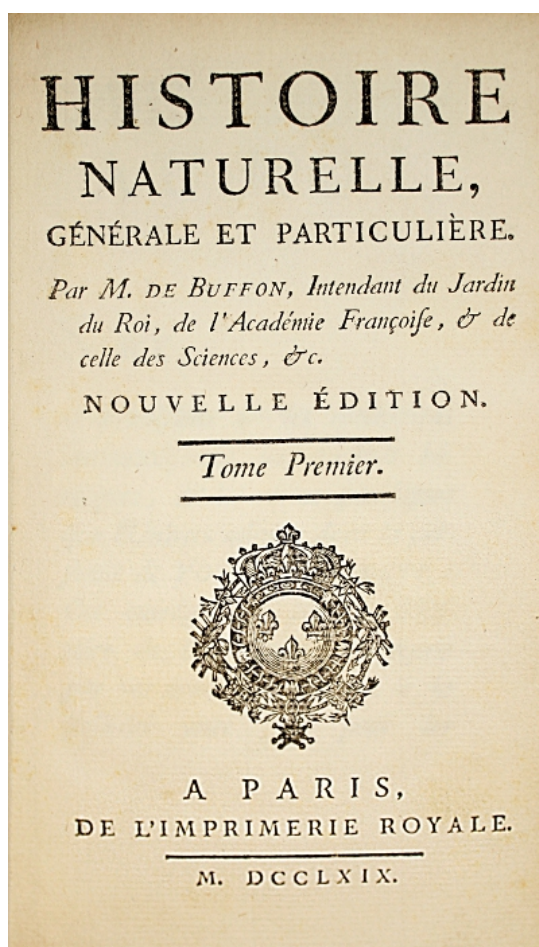
I saggi che qui si presentano sono una testimonianza rilevante del lavoro scientifico e organizzativo dell'Associazione. Si ringraziano pertanto Sara Barchiesi, Massimo Catapano, Jacopo D'Alonzo, Sonia Rezzonico e Francesco Verde per aver fatto seguito al proprio impegno, consentendo di pubblicare i loro contributi in questo fascicolo.

Roma, maggio 2016

La Redazione

ARTICOLI

*Natura e storia
Dal pensiero antico alla filosofia
contemporanea*





Natura e storia nello scetticismo urbano di Sesto Empirico

di

MASSIMO CATAPANO

ABSTRACT: This paper focuses on the long-debated issue about the nature and scope of suspension of judgment (ἐποχή) in Sextus Empiricus's *Outlines of Pyrrhonism*. According to the urbane interpretation, the Sceptic questions only philosophical and scientific matters, leaving everyday beliefs intact. According to the rustic interpretation, the Sceptic lives without beliefs of every kind. I believe that a new light can be shed on this issue if we take into account the peculiar relationship that scepticism has to history and nature.

KEYWORDS: Sextus Empiricus; urbane pyrrhonism; rustic pyrrhonism

ABSTRACT: Il presente contributo analizza le caratteristiche principali e l'ambito di pertinenza della sospensione del giudizio (ἐποχή) nei *Lineamenti pirroniani* di Sesto Empirico. Secondo l'interpretazione urbana, lo Scettico sospende il giudizio esclusivamente sulle teorie scientifico-filosofiche, accettando le opinioni della vita ordinaria. Secondo l'interpretazione rustica, lo Scettico vive senza opinioni perché la sua sospensione del giudizio non distingue tra teorie astratte e opinioni ordinarie. Siamo dell'avviso che tale questione controversa possa essere parzialmente chiarificata prendendo in esame la relazione peculiare dello scetticismo sestano con la natura e la storia.

KEYWORDS: Sesto Empirico; pirronismo urbano; pirronismo rustico

1. Introduzione

Questo contributo si propone di analizzare l'interpretazione urbana della filosofia di Sesto Empirico da un punto di vista che si focalizza sulla duplice relazione tra scetticismo e storia, intesa da un lato come passato della filosofia, dall'altro come condizione storica consolidatasi nei costumi e nelle usanze di una comunità. All'interno di questo contesto ermeneutico, siamo dell'avviso che anche l'istruzione impartita dalla natura (cfr. *PH* I 23) svolga un ruolo dirimente, permettendoci di enucleare i fulcri nevralgici della

ARTICOLI

Syzythesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzythesis.it>

parte propositiva della filosofia di Sesto. Ma prima di entrare nel merito della nostra proposta interpretativa, è necessario esporre cursoriamente alcuni aspetti centrali dello scetticismo sestano.

L'astenersi dal formulare qualunque genere di teorie sulla vera natura delle cose o sulla possibilità, impossibilità o fondamento ultimo della conoscenza, è sicuramente un aspetto basilare dello scetticismo sestano. E tuttavia, per quanto possa risultare sorprendente, lo scetticismo non si concentra sul problema astratto e filosofico della conoscenza, bensì sulle opinioni che gli esseri umani hanno sulla realtà o sulla natura della conoscenza. Queste, a loro volta, sono valutate in relazione all'attingimento del fine pratico, che nello scetticismo coincide con l'imperturbabilità o assenza di turbamento (ἀταραξία)¹. Coerentemente con l'approccio generale delle grandi scuole dogmatiche del periodo ellenistico, quindi, anche lo scetticismo pone l'accento sulla dimensione squisitamente *eudaimonistica* della felicità (εὐδαιμονία)², anche se esso si rifiuta di porre la conoscenza incontrovertibile della vera natura della realtà come preconditione per il raggiungimento della vita priva di turbamento (cfr. *PH* I 12)³. Pertanto, ciò che è veramente notevole dell'impostazione proposta da Sesto è che essa sembra identificare la fonte del turbamento non nelle opinioni false⁴, bensì nelle opinioni *sic et simpliciter*, e per questo la vita del Neopirroniano consiste in un vivere ἀδοξάστως⁵, senza opinioni. Come

¹ Cfr. almeno *PH* I 8, 10, 12, 25. In realtà, il τέλος dello scetticismo è duplice, comprendendo anche il moderato patire (μετριπάθεια) per quanto riguarda le affezioni necessarie, che trascendono il controllo razionale del soggetto. Per gli opportuni approfondimenti sull'argomento, ci limitiamo a rimandare a E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, cap. VI (ora anche in rete all'indirizzo <http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/18>); Id., *La distruzione dei valori: il pirronismo antico e l'etica come problema*, in *Etiche antiche, etiche moderne*, a cura di S. Bacin, il Mulino, Bologna 2010, pp. 21-45.

² Cfr. *M* XI 110 ss., 141 ss.

³ Le concezioni dogmatiche di 'terapia' filosofica del periodo ellenistico tendevano a considerare la conoscenza e l'esercizio della ragione come un fattore fondamentale per il raggiungimento della felicità. La letteratura sulla filosofia antica come 'terapia' dell'anima e disciplina orientativa e insieme normativa è numerosa. Qui ci limitiamo a rimandare a J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005; C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004; M. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

⁴ Si consideri, a mero titolo esemplificativo, l'impostazione generale del problema della felicità nella filosofia di Epicuro, in cui la conoscenza del mondo fisico (φυσιολογία) diventa il fondamento della vita felice, nella misura in cui permette di comprendere, ad esempio, che la morte non deve essere fonte di turbamento, che gli dèi non sono da temere, e che i fenomeni tellurici hanno cause naturali non collegate a interventi divini (cfr. almeno Epicur., *RS* II; *Men.* 124-125; *Hrdt.* 81; *Pyth.* 84; Lucret., III 830-831; VI 535-607). Sulla relazione tra conoscenza della vera natura dei fenomeni celesti e felicità nella filosofia epicurea cfr. le indicazioni di L. Taub, *Ancient Meteorology*, Routledge, New York 2003, pp. 127-137.

⁵ Questo termine, che compare raramente al di fuori dei *Lineamenti pirroniani*, è a volte connesso al verbo vivere (βίωω), che descrive il modo di vivere dello Scettico,

vedremo nelle prossime pagine, comprendere il significato dell'avverbio ἀδοξάστως e dei correlati δόξα e δόγμα diventerà la via principale per tentare di determinare la forma di scetticismo riscontrabile nei *Lineamenti pirroniani* di Sesto.

Il problema della vita senza opinioni dello Scettico può essere impostato anche nei termini dell'ambito di pertinenza della sospensione del giudizio o ἐποχή, concetto centrale della riflessione scettica.

PH I 10 (cfr. PH I 190, 192, 193, 196, 197, 198, 201): 'Sospensione del giudizio' (ἐποχή) è una condizione della mente (στάσις διανοίας) in virtù della quale non scegliamo né rifiutiamo qualcosa (οὔτε αἴρομεν τι οὔτε τίθεμεν) (trad. E. Spinelli).

PH I 196: Usiamo l'espressione 'sospendo il giudizio' (ἐπέχω) al posto di 'non sono in grado di dire a quali delle cose proposte debba credere (πιστεῦσαι) o non credere (ἀπιστῆσαι)', mostrando così che le cose ci appaiono uguali, rispetto alla loro credibilità o mancanza di credibilità (δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν)⁶.

L'elemento caratterizzante lo scetticismo è la capacità di mettere in opposizione (δύναμις ἀντιθετική) cose contrastanti (λόγοι, δόγματα, πράγματα, φαντασίαι, αἰσθήσεις, φαινόμενα, νοούμενα) che, per la loro uguale forza o equipollenza (ισοσθένεια), giungono a indurre la sospensione del giudizio, cui segue la ἀταραξία (cfr. almeno PH I 8, 12, 59, 112, 163; III 135). Questo 'bilanciamento' reciproco dei discorsi o dei ragionamenti (ισοσθένεια τῶν λόγων), è valutato da Sesto la ἀρχὴ μάλιστα dello scetticismo (cfr. PH I 12)⁷. Tuttavia, si deve tener presente che la sospensione del giudizio si applica ogni volta a qualcosa di determinato, cioè a una questione particolare che, *dopo la ricerca*⁸ (μετὰ τὴν ζήτησιν) – cioè dopo aver analizzato tutte le evidenze o ragioni a favore o contro qualcosa – produce nello scettico il πάθος della ἐποχή.

il κοινὸς βίος (cfr. almeno PH I 23, 231). Per un'interpretazione di ἀδοξάστως che si discosta da quella propugnata in questo contributo cfr. K.M. Vogt, *Scepticism and Action*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 165-180, pp. 175 ss.; Ead., *Appearances and Assent: Sceptical Belief Reconsidered*, «The Classical Quarterly», 62 (2012), pp. 648-663, pp. 652, 655. Secondo K.M. Vogt, l'avverbio ἀδοξάστως indica l'inibizione del processo di formazione di nuove opinioni che si innesca nel momento in cui lo Scettico diventa tale.

⁶ Tranne dove diversamente specificato, le traduzioni sono mie.

⁷ Sulla ἰσοσθένεια cfr. PH I 61, 88, 117, II 79; M VII 443; VIII 159 e gli ulteriori rimandi in K. Janáček, *Sexti Empirici Indices. Editio Tertia Completior*, Olschki, Firenze 2000, p. 116.

⁸ Sulle caratteristiche specifiche della ζήτησις in Sesto mi permetto di rimandare a M. Catapano, *Scetticismo e ricerca della verità. Nota sul termine ζήτησις in Sesto Empirico*, «Lexicon Philosophicum», 4 (2016), pp. 183-199.

PH I 7: L'indirizzo scettico (ἡ σκεπτική ἀγωγή) è anche chiamato sospensivo (ἐφεκτική) dall'affezione (πάθος) che, dopo la ricerca (μετὰ τὴν ζήτησιν) è prodotta in colui che indaga (τὸν σκεπτόμενον).

Ogni stato di ἐποχή, quindi, ha un proprio oggetto specifico, riguarda un particolare fatto, proposizione o teoria indagata, e per questo diventa fondamentale rispondere alla domanda che verte su quale sia l'ambito di pertinenza della ἐποχή. In altri termini, la sospensione del giudizio si applica indiscriminatamente a tutte le questioni o solo a un determinato sottoinsieme di queste? Esistono delle proposizioni che uno Scettico può credere (perché non producono in lui la condizione della ἐποχή), oppure ogni questione analizzata genera necessariamente la sospensione del giudizio? La vita ἀδοξάστως dello Scettico è *completamente priva di opinioni oppure soltanto di un particolare tipo di opinioni*? Il problema ha generato un ampio e complesso dibattito, innescato da un celebre articolo di M. Frede⁹, seguito da altri interventi dello stesso M. Frede¹⁰, M. Burnyeat¹¹, J. Barnes¹². Questa problematica è stata analizzata secondo due grandi opzioni ermeneutiche. La prima – caldeggiata da M. Frede e da altri studiosi¹³ – afferma che lo scetticismo di Sesto

⁹ M. Frede, *Des Skeptikers Meinungen*, «Neue Hefte für Philosophie», 15/16 (1979), pp. 102-129; tradotto in inglese con il titolo *The Sceptic's Beliefs*, in M. Burnyeat-M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1998, pp. 1-24. La questione posta da M. Frede era già stata oggetto di analisi e spunti interpretativi parzialmente analoghi in V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Imprimerie Nationale, Paris 1886, pp. 359-380; P.P. Hallie, *Classical Scepticism – A Polemical Introduction*, in Id., *Sextus Empiricus: Selection from the Major Writings on Scepticism, Man, and God*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1985, pp. 3-28, first edition 1968 by Wesleyan University Press; R.A. Watson, *Sextus and Wittgenstein*, «The Southern Journal of Philosophy», 7 (1969), pp. 229-237. Cfr. anche R.J. Fogelin, *Wittgenstein and Classical Scepticism*, «International Philosophical Quarterly», 21 (1981), pp. 3-15.

¹⁰ M. Frede, *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in M. Burnyeat-M. Frede, *op. cit.*, pp. 127-151.

¹¹ M. Burnyeat, *Can the Sceptic Live His Scepticism?*, in M. Burnyeat-M. Frede, *op. cit.*, pp. 25-57; Id., *The Sceptic in His Place and Time*, *cit.*, pp. 92-126.

¹² J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in M. Burnyeat-M. Frede, *op. cit.*, pp. 58-91; J. Barnes, *Introduction*, in J. Annas-J. Barnes, *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. xi-xxxi, pp. xxii ss.; J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief, and Causation*, in Id., *Proof, Knowledge, and Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 2014, pp. 417-511, pp. 426-463.

¹³ Cfr. J. Allen, *The Scepticism of Sextus Empiricus*, «ANRW» II 36.4 (1990), pp. 2582-2607; T. Brennan, *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, Garland, London 1999, almeno pp. 19-22; R. J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflection on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 3-12. Si deve rilevare che in anni più recenti sono stata formulate nuove interpretazioni urbane, affatto diverse da quella inizialmente propugnata da M. Frede, secondo le quali lo Scettico ha delle opinioni su ciò che gli appare evidente. Per questi nuovi indirizzi interpretativi cfr. almeno A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 2002, soprattutto pp. 119-174; R. Barney, *Appearances and Impressions*, «Phronesis», 37 (1992), pp. 283-313; G. Fine, *Scepticism, Existence, and Belief*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 14 (1996), pp. 273-290, specialmente

si focalizza *esclusivamente* sulle teorie scientifico-filosofiche che, per usare la terminologia sestana, sono espressione di δόγματα, vale a dire di asserzioni che vertono sulle cose non evidenti per natura (τὰ φύσει ἄδηλα)¹⁴.

PH I 13: Diciamo invece che [lo Scettico] non dogmatizza nel senso in cui, come affermano alcuni, dogma è l'assenso a qualcuna delle cose oscure oggetto d'indagine nell'ambito delle scienze (ὁ δόγμα εἶναι φασί τινες τὴν τι νι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκατάθεσιν) (il Pirroniano, infatti, non dà l'assenso ad alcuna fra le cose oscure) (trad. E. Spinelli).

Lo Scettico, quindi, sospende il giudizio esclusivamente sulle opinioni o teorie filosofiche che, partendo da ciò che è evidente, pretendono di giungere inferenzialmente a ciò che è non-evidente (cfr. PH II 97, 99; M VIII 141, 144). Questo scetticismo anti-filosofico è stato denominato da J. Barnes 'urbane Pyrrhonism': come ogni altro essere umano, lo Scettico ha moltissime opinioni non-dogmatiche che non pretendono di dire com'è *veramente* la realtà nella sua essenza, ma solo come essa appare. Lo Scettico dice che una cosa è in un certo modo, ma sospende il giudizio sul fatto che quella cosa sia *veramente* in quel modo. Ciò permette allo Scettico di continuare a credere tutto ciò cui credono «οἱ ἀπὸ τοῦ βίου» (cfr. M XI 49), gli esseri umani comuni che vivono la loro vita senza preoccupazioni o interessi di matrice filosofica. Secondo quest'opzione ermeneutica, quindi, lo Scettico urbano ha delle credenze non-dogmatiche che vertono su proposizioni o rappresentazioni che riguardano ciò che appare nella dimensione fenomenica della realtà, che rappresenta il

pp. 283 ss.; Ead., *Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism* I 13, «Méthexis», 13 (2000), pp. 81-105; C. Perin, *The Demands of Reason. An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 59-85; C. Perin, *Scepticism and Belief*, in R. Bett, *op. cit.*, pp. 145-164.

¹⁴ Sul significato sestano di δόγμα cfr. PH I 13, 16, 193, 197, 198, 200, 202, 208, 210, 219, 223; II 9. Un esempio di cose non-evidenti per natura (τὰ φύσει ἄδηλα) si trova in PH II 98: l'esistenza dei pori intelligibili della pelle (che non sono direttamente osservabili) può essere inferita solo in base all'inferenza indicativa (τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον) dei filosofi e medici dogmatici. Sulle caratteristiche dello ἐνδεικτικὸν σημεῖον cfr. almeno PH II 100-101, M VIII 151, 154-155. Per alcune approfondite analisi della critica scettica alle inferenze indicative dogmatiche cfr. almeno J. Allen, *Inference from Signs: Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 87-146; D. Glidden, *Skeptic Semiotics*, «Phronesis» 28 (1983), pp. 213-255. Si tenga presente che Sesto riconosce la valenza conoscitiva di un altro tipo di inferenza, denominata segno rammemorativo (τὸ ὑπομνηστικὸν σημεῖον), il quale si fonda sull'associazione mnemonica – costante e basata sull'esperienza – di due affezioni (πάθη). I segni rammemorativi non oltrepassano le questioni ordinare che si trovano entro i limiti dell'osservazione diretta, e per questo non sono assolutamente problematizzati dagli Scettici. Sulla differenza tra segni indicativi e rammemorativi cfr. l'utile schema in E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., p. 99.

criterio pratico dello scetticismo (cfr. *PH* I 23-24)¹⁵. Inversamente, M. Burnyeat è a favore di un'interpretazione più radicale dello scetticismo di Sesto, denominata da J. Barnes 'rustic Pyrrhonism'¹⁶: lo Scettico non crede a nulla e dirige la ἐποχή indiscriminatamente verso tutte le questioni sollevate, dalle asserzioni e opinioni della vita quotidiana a quelle più prettamente teoretiche della filosofia. Egli è completamente privo di opinioni e agisce e vive in virtù di una sorta di risposta 'automatica' e irriflessa innescata dalle affezioni (πάθη) provate, sufficienti a render conto delle attività quotidiane dello Scettico. Per agire, quindi, è sufficiente che lo Scettico si lasci 'trascinare' passivamente dalle affezioni, senza credere che l'azione intrapresa sia più o meno efficace al raggiungimento di un certo scopo. Questo comportamento passivo rappresenta l'assenso dello Scettico all'affezione che innesca la sua azione. Secondo M. Burnyeat, lo Scettico rustico vive e agisce in maniera irriflessa perché anche le opinioni della vita ordinaria (κοινὸς βίος) non sono così diverse da quelle filosofiche, nella misura in cui anche queste fanno ricorso a una nozione filosofica come il criterio di verità¹⁷. L'analisi di J. Barnes si colloca in una posizione parzialmente mediana alla dicotomia scetticismo rustico-scetticismo urbano. Essa rileva che il tenore generale dei *Lineamenti pirroniani* è essenzialmente rustico, anche se in esso sono rintracciabili alcuni importanti spunti urbani. Il principale argomento di J. Barnes a favore della preponderanza dell'approccio rustico su quello urbano si basa su una particolare interpretazione della strategia scettica implementata nei tropi della sospensione del giudizio (τρόποι τῆς ἐποχῆς). Questi sono schemi argomentativi che costituiscono la principale arma d'attacco degli Scettici contro le teorizzazioni filosofiche dei Dogmatici. Lo stesso Sesto, infatti, sembra confermare la tesi di J. Barnes:

PH I 31: Poiché affermavamo che l'imperturbabilità (ἀταραξία) consegue alla sospensione del giudizio estesa a ogni questione (περὶ πάντων ἐποχή), parrebbe coerente esporre in che modo otteniamo come risultato la sospensione del giudizio (trad. E. Spinelli).

¹⁵ Per un approfondimento di questo punto cfr. *infra*, pp. 21-24.

¹⁶ Ma cfr. altri approcci rustici, come quelli difesi da A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 471; G. Striker, *Academics versus Pyrrhonists, reconsidered*, in R. Bett, *op. cit.*, pp. 195-207; H. Thorsrud, *Is The Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative*, «Apeiron», 36 (2003), pp. 229-249, principalmente pp. 235-240. Tuttavia, lo stesso Thorsrud ammette la compresenza in Sesto di istanze rustiche e urbane nel suo *Ancient Scepticism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2009, pp. 173-200.

¹⁷ Cfr. M. Burnyeat, *The Sceptics in His Place and Time*, cit., p. 115: «every statement making a truth-claim falls within the scope of scientific investigation because [...] it will still use concepts which are the subject of theoretical speculation». Su questo punto cfr. anche J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, cit., pp. 77-78.

In questo passo, che prelude alla presentazione dei dieci tropi di Enesidemo¹⁸ – i principali argomenti degli Scettici più antichi (ἀρχαιότεροι σκεπτικοί, cfr. *PH* I 36) che mostrano l'indecidibilità 'strutturale' dei conflitti di rappresentazioni o opinioni – Sesto sottolinea che la ἐποχή si applica *a ogni questione* (περὶ πάντων). La valenza epistemica di ogni tipologia di opinione, quindi, può essere annullata da una o più opinioni contrastanti. Ciò implica che lo Scettico come tale non può che sospendere il giudizio su tutte le questioni, comprese quelle ordinarie del βίος. Inoltre, anche il primo tropo di Agrippa, che si basa sulla nozione di discordanza (διαφωνία), rimanda alla sospensione globale del giudizio, che vale tanto per le opinioni filosofiche, quanto per quelle della vita comune.

PH I 165: [Il tropo] che deriva dalla discordanza (ἀπὸ τῆς διαφωνίας) è quello in base al quale, intorno all'argomento proposto, scopriamo sussistere, secondo la vita da una parte e secondo i filosofi dall'altra (παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις), un indirimibile dissenso (ἀνεπίκριτον στάσιν), a causa del quale, non essendo capaci di scegliere o rigettare qualcosa, concludiamo alla sospensione del giudizio (trad. E. Spinelli).

A una prima lettura, quindi, il tropo della discordanza riguarda tutte le opinioni (παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις), e poiché la discordanza prodotta dalle asserzioni contrapposte è indirimibile (ἀνεπίκριτος), allora la sospensione del giudizio dello Scettico non è limitata esclusivamente alle dottrine filosofiche. Anche Diogene Laerzio conferma che il tropo «ἀπὸ τῆς διαφωνίας» si applica a qualsiasi ricerca (ζήτημα), sia a quelle della filosofia, sia a quelle della consuetudine (συνήθεια)¹⁹. E, come ulteriore conferma di questa impostazione generale, Sesto ritorna sull'argomento subito dopo aver esposto i cinque tropi di Agrippa, rimarcando nuovamente che la sospensione del giudizio generata da questo insieme di tropi è globale.

PH I 169: Che ogni oggetto di ricerca (πᾶν τὸ ζητούμενον) possa essere ricondotto a questi tropi, lo mostreremo brevemente così (trad. E. Spinelli).

¹⁸ Sui dieci tropi cfr. almeno J. Annas-J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., pp. 27-60.

¹⁹ Diog. Laert. IX 88.

Questo è, *in nuce*, lo scetticismo rustico di Sesto: tutte le questioni possono essere ricondotte sotto il ‘dominio’ della sospensione del giudizio. Se, inoltre, consideriamo che (i) i tropi che costituiscono il cosiddetto trilemma di Agrippa (cfr. *PH* I 166, 168, 169) sono continuamente utilizzati, in modo ubiquo e ricorsivo, in moltissime argomentazioni di Sesto, e che (ii) essi si possono applicare anche alle credenze comuni, allora sembra inevitabile giungere alla conclusione che la sospensione del giudizio sia generalizzata, e che pertanto lo scetticismo di Sesto sia rustico. Tuttavia, come ammette lo stesso J. Barnes, Sesto *non solo non attacca mai con il trilemma le credenze banali e triviali della vita ordinaria ma, in realtà, non sembra nutrire alcun interesse per esse*²⁰. E questo può essere considerato un problema per l’interpretazione che vede in Sesto un campione dello scetticismo radicale o rustico. Torneremo nella parte finale del contributo su tale questione.

La difesa dello scetticismo urbano, invece, si basa sulla contrapposizione tra vita comune e teorie filosofiche, rinvenibile in alcuni dirimenti passi dei *Lineamenti pirroniani*. In effetti, Sesto oppone spesso βίος a φιλοσοφία, βιωτικός a δογματικός, τὰ βιωτικά κριτήρια (i criteri utilizzati nella vita quotidiana) a τὰ λογικά κριτήρια (i criteri logici di verità formulati dai Dogmatici)²¹.

PH II 102: [Noi Scettici] non solo non siamo in contrasto con la vita ordinaria (οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ), ma lottiamo al suo fianco (συναγωνιζόμεθα), assentendo in modo non dogmatico (ἄδοξάστως συγκατατιθέμενοι) a ciò cui essa si affida, contrapponendoci (ἀνθιστάμενοι) alle invenzioni particolari dei Dogmatici.

PH II 246: E, infatti, è sufficiente, credo, vivere secondo l’esperienza (ἐμπείρως) e senza opinioni dogmatiche (ἄδοξάστως), in accordo con le osservanze (τηρήσεις) [della vita ordinaria] e le prenozioni (πρόληψεις)²² comuni, sospendendo il giudizio sulle asserzioni derivanti dall’eccessiva sottigliezza dogmatica, del tutto estranee alle necessità della vita (καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας)²³.

²⁰ Cfr. J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, cit., pp. 75-76.

²¹ Per l’opposizione βίος/φιλοσοφία, βιωτικός/δογματικός e βιωτικά κριτήρια/λογικά κριτήρια cfr. *PH* I 165; II 15, 105, 258, III 235; *M* VII 33, 322, VIII 355, IX 50, 138; *M* I 232.

²² Con πρόληψις o prenozione comune Sesto intende i concetti, le opinioni e le nozioni ‘banali’ e irriflesse della vita ordinaria, come, ad esempio, «il miele appare dolce alle persone sane» (cfr. *PH* I 211; cfr. anche *M* IX 33, 50, 124, *M* XI 44). A quest’accezione di prenozione si contrappongono le teorie filosofiche (cfr. *PH* I 225, II 142; *M* VIII 157, 158), come è stato rilevato da E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., p. 143 e C. Stough, *Sextus Empiricus on Non-Assertion*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 137-164, p. 147 n. 18.

²³ Cfr. anche *M* XI 165.

Essendo Sesto un ‘campione’ del βίος, valutato come quell’ambito esistenziale che si oppone frontalmente alla filosofia, egli non nega di concedere il proprio assenso (συγκατάθεσις)²⁴ a ciò su cui si fa comunemente affidamento nella vita ordinaria. I Dogmatici, inversamente, concedono il proprio assenso alle cose non-evidenti (τὰ ἄδηλα), sulle cui reali e oggettive caratteristiche lo Scettico sospende il giudizio (cfr. *PH* I 13). K. Janáček ha rilevato che τὰ ἄδηλα si contrappongono alle cose manifeste, evidenti, vale a dire τὰ πρόδηλα, τὰ ἐναργῆ, τὰ περιφανῆ e τὰ φαινόμενα²⁵. Sesto fornisce un’esemplificazione di cose evidenti (τὰ πρόδηλα) in *PH* II 97 e *M* VIII 144: «è giorno» e «sto discutendo». Del resto, come testimonia Diogene Laerzio, gli Scettici non si peritano di affermare che

DL IX 103: [...] riconosciamo che è giorno, che siamo vivi e molti altri dei fenomeni della vita ordinaria (ὅτι ἡμέρα ἐστὶ καὶ ὅτι ζῶμεν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ φαινόμενων διαγινώσκουμεν).

Questi passi rimandano a una concezione limitata della sospensione del giudizio che, riguardando esclusivamente i δόγματα filosofici, lascia intatti quegli ambiti della realtà che non sono indagati dogmaticamente. In base a queste testimonianze, quindi, sembra che la ἐποχή dello Scettico non si eserciti sulle opinioni ordinarie del βίος. Siamo dell’avviso che una conferma importante di questo scetticismo ‘moderato’ e selettivo possa essere rinvenuta anche nel seguente passo, che riguarda la valenza e l’ambito di applicazione delle espressioni scettiche (φωναί)²⁶ (di cui fa parte anche ‘sospendo il giudizio’ o ‘ἐπέχω’, cfr. *PH* I 196).

PH I 208: In aggiunta bisogna tenere a mente anche questo, che in generale (καθόλου) non le enunciamo [le espressioni scettiche] riguardo a tutti gli oggetti (περὶ πάντων τῶν πραγμάτων), ma riguardo alle cose non

²⁴ Quest’assenso, ovviamente, non è caratterizzato dogmaticamente perché non concerne proposizioni sulla natura nascosta della realtà. Cfr. *infra*, pp. 25-26.

²⁵ Cfr. ἐναργῆς in K. Janáček, *Sexti Empirici Indices*, cit., p. 83. La tendenziale sinonimicità di τὰ φαινόμενα, τὰ ἐναργῆ e τὰ πρόδηλα è stata rilevata anche da J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief, and Causation*, cit., pp. 417-511, p. 431 n. 46; J. Brunschwig, *L’aphasie pyrrhonienne*, in C. Lévy-L. Pernot (éds.), *Dire l’évidence*, L’Harmattan, Paris 1997, pp. 297-320, 311-312.

²⁶ Sulle ‘formule’ scettiche come espressioni linguistiche di una disposizione o affezione interna (e per questo prive di valenza ontologica oggettiva), cfr. *PH* I 187-209. Sulla questione della concezione scettica del linguaggio e delle sue funzioni comunicative cfr. almeno L. Corti, *Scepticisme et language*, Vrin, Paris 2009; B. Mates, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus’s Outlines of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 255-259; E. Spinelli, *Sceptics and Language: phōnaí and lógoi in Sextus Empiricus*, «Histoire Épistémologie Langage», 13 (1991), pp. 57-70; E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., pp. 117 ss.; C. Stough, *Sextus Empiricus on Non-Assertion*, cit.

evidenti e indagate dogmaticamente (ἀλλὰ περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τῶν δογματικῶς ζητουμένων) (trad. E. Spinelli).

Poiché la maggioranza delle credenze della vita comune non sono δόγματα filosofici (asserzioni sulle cose che sono per natura non-evidenti) bensì vertono solo su ciò che è evidente – come, ad esempio, ‘è giorno’ o ‘sto discutendo’ –, allora lo Scettico urbano sospende il giudizio sul primo tipo di proposizioni ma non sul secondo. Questo è, *in nuce*, lo scetticismo urbano di Sesto.

È nostra opinione che le caratteristiche dello scetticismo urbano possano essere chiarificate mettendo in risalto l’atteggiamento duplice di Sesto nei confronti della storia, intesa da un lato come *tradizione filosofica*, dall’altro come *condizione storica sedimentatasi e consolidatasi nei costumi, leggi e attività tecniche di una comunità*. Nel contesto di questa seconda accezione di storia, la natura ο φύσις, intesa sempre in senso non-dogmatico, svolge, come vedremo, un ruolo fondamentale.

2. Scetticismo urbano, storia e natura

L’esatto periodo storico in cui visse Sesto è oggetto di controversia, anche se si può ragionevolmente supporre che si estenda tra la seconda metà del II sec. e l’inizio del III sec. d.C.²⁷. Concentrando i propri attacchi polemici contro le tradizioni filosofiche che si estendono tra il VI e il I secolo a.C., Sesto ingaggia una ‘battaglia’ polemica di retroguardia, e ciò mostra come il passato filosofico sia un fattore essenziale per la costruzione dell’identità peculiare dello

²⁷ Alcuni studiosi fissano il *floruit* di Sesto nella seconda metà del secondo secolo d.C., come, ad esempio, J. Annas-J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, cit., p. 16; J. Barnes, *Introduction*, in J. Annas-J. Barnes, *Sextus Empiricus*, cit., pp. xi-xiii; R. Bett, *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. ix-x; F. Decleva Caizzi, *Elogio del cane: Sesto Empirico*, Schizzi pirroniani I 62-78, «Elenchos», 14 (1993), pp. 305-330, pp. 328-330; L. Floridi, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 4-6; D.E. Machuca, *Sextus Empiricus: His Outlooks, Works, and Legacy*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 55 (2008), pp. 28-63, pp. 29-30; G. Striker, *Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism*, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 13-24, p. 23 n. 1; Altri studiosi propongono uno spettro temporale leggermente più ampio. A questo riguardo cfr. D.K. House, *The Life of Sextus Empiricus*, «The Classical Quarterly», 1 (1980), pp. 227-238, p. 231, secondo cui i dati evidenziali in nostro possesso sono tali che «one cannot do any more than set a limit on the possible dates of Sextus which range from A. D. 100 to the first part of the third century». Cfr. anche V. Brochard, *op. cit.*, pp. 314-315; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 461-463; M.M. Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism: A Degree Thesis Accompanied by a Translation of the First Book of the “Pyrrhonic Sketches”*, George Bell & Sons, London 1899, cap. I; L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Presses Universitaires de France, Paris 1944, pp. 196-197. Per un resoconto aggiornato sulla questione cfr. E. Spinelli, *Sextus Empiricus*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VI: de Sabinillus à Tyrsénos, CNRS Editions, Paris 2016, pp. 265-300.

scetticismo sestano. L'approccio 'storiografico' sestano, che accorpa in maniera sinottica concezioni teoriche appartenenti a scuole filosofiche diverse e dislocate lungo un ampio arco temporale, mostra che la storia della filosofia è per lo Scettico una sorta di 'repertorio' di dottrine contrapposte che, proprio a causa della loro opposizione isostenica, giungono a mostrare, in ultima analisi, solo la loro uguale ragionevolezza o persuasività. Ciò permette allo Scettico di sospendere il giudizio sul valore di verità delle dottrine dogmatiche, lasciando in questo modo che esse si elidano reciprocamente. L'esposizione sintetica di questa concezione critica e oppositiva nei confronti delle tradizioni filosofiche del passato è riscontrabile nel celebre incipit dei *Lineamenti pirroniani*.

PH I 1-4: Per coloro che indagano una qualche questione (τοῖς ζητοῦσιν τι πρᾶγμα) è verosimile vi sia come conseguenza o la scoperta (εὑρεσιν) o la negazione della scoperta e l'ammissione di incomprendibilità (ἀκαταληψία) oppure la perseveranza nell'indagine (ἐπιμονὴν ζητήσεως). Per questo motivo, probabilmente, anche presso coloro che indagano in ambito filosofico alcuni affermarono di aver trovato il vero (τὸ ἀληθές), altri dichiararono non esser possibile comprenderlo (καταληφθῆναι), altri lo cercano ancora (ἔτι ζητοῦσιν). E sembrano averlo trovato coloro che sono detti propriamente dogmatici, come ad esempio Aristotele ed Epicuro e gli Stoici e alcuni altri; intorno alle cose incomprensibili si pronunciarono invece Clitomaco e Carneade e altri Accademici, mentre gli Scettici proseguono la loro indagine. A ragione, dunque, le fondamentali filosofie sembrano essere tre: dogmatica, accademica, scettica (trad. E. Spinelli).

Secondo la testimonianza di Fozio (cfr. Phot., *Bibl. cod.* 212, 169b29-170a40), Enesidemo – il presunto fondatore del movimento neo-pirroniano – inizia i propri *Discorsi pirroniani* (cfr. *M VIII* 215; Diog. Laert. IX 106, 116) distinguendo polemicamente tra Accademici e Pirroniani: i primi sono caratterizzati come filosofi pronti al dogmatismo perché, mentre da un lato affermano o negano con decisione alcune cose, dall'altro continuano a professare l'impossibilità della cognizione certa, vale a dire la ἀκαταληψία περὶ πάντων²⁸.

Phot., *Bibl. cod.* 212 169b 36-170a1 = B 2 Polito = LS 71 C: Nel primo discorso [dei *Discorsi pirroniani*], quindi, introducendo la distinzione tra Pirroniani e Accademici, [Enesidemo] dice presso a poco le seguenti cose: gli Accademici sono dogmatici (οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας δογματικοί τέ

²⁸ Per la tesi accademica dell'universale ἀκαταληψία cfr. almeno *PH I* 226; Cic., *Ac.* II 148, mentre per la critica di questa tesi, cfr. l'opinione di Antioco riportata in *Ac.* II 109. Secondo C. Brittain, *Philo of Larissa*, Oxford University Press, Oxford 2001, 79 n. 12, questa concezione dogmatica negativa era verosimilmente presente nell'ortodossia accademica del I sec. a.C.

είσι), e assumono certe cose in modo indubitabile (ἀδιστάκτως) e ne sopprimono certe altre senza ambiguità (ἀναμφιβόλως), mentre coloro che seguono Pirrone sono aporetici (ἀπορητικοί) e liberi da ogni dogma. Nessuno di loro ha affermato in alcun modo né che tutte le cose sono incomprensibili (ἀκατάληπτα), né che sono comprensibili (καταληπτά) [...].

Gli Accademici, quindi, sono visti da Enesidemo come una degenerazione e un allontanamento inaccettabile dalla matrice originaria del pensiero scettico²⁹, identificata con l'approccio filosofico di Pirrone di Elide. In altri termini, gli Accademici sono Dogmatici nella misura in cui dichiarano l'incomprensibilità (ἀκαταληψία) delle cose. A questi filosofi si contrappongono i rigorosi seguaci di Pirrone, che non affermano nulla di definito e si astengono dall'opinare, essendo così liberi da ogni δόγμα. È verosimile credere che questa impostazione storiografica enesidemica si rifletta, almeno a grandi linee, nel testo sestano suesposto³⁰, in cui la netta demarcazione fra tradizioni filosofiche è posta nei termini di due forme di dogmatismo che si contrappongono al vero scetticismo. Sebbene *tutti i filosofi* (Dogmatici, Accademici e Scettici) ricerchino la verità, i primi, formulando teorie che pretendono di essere incontrovertibilmente vere, escludono la possibilità della ricerca. Anche i rappresentanti dell'Accademia scettica sostengono il punto di vista filosoficamente 'forte' dell'incomprensibilità (ἀκαταληψία) di tutte le cose, che implica l'inesistenza di risposte positive che possano essere scoperte, prescindendo, naturalmente, dalla stessa ἀκαταληψία di tutte le cose. Il risultato inevitabile di questa concezione filosofica dogmatica è, quindi, una sorta di frustrazione epistemologica: credendo che sia impossibile raggiungere la verità, gli Accademici, per ragioni opposte a quelle dei Dogmatici, rinunciano a ogni ulteriore ricerca. Mentre la ἀκαταληψία è una teoria postulata dagli Accademici, gli Scettici neo-pirroniani sospendono il giudizio anche sulla stessa ἀκαταληψία περὶ πάντων (cfr. *PH* I 226). Sebbene questo tentativo di demarcare nettamente scetticismo e tradizione accademica scettica possa essere considerato più una questione 'politica' di scuola che un'effettiva differenza di contenuti filosofici³¹ – funzionale alla giustificazione dell'assoluta originalità del neo-pirronismo rispetto alle tradizioni filosofiche 'affini' (παρακείμεναι

²⁹ Gli Accademici contemporanei appaiono a Enesidemo come Stoici che combattono contro altri Stoici (cfr. Phot., *Bibl.* cod. 212, 170a14-17 = A 3 Polito = LS 71 C).

³⁰ Cfr. almeno V. Brochard, *op. cit.*, p. 251 n. 4.

³¹ Sulla natura 'politica' dell'attacco di Enesidemo e di Sesto all'Accademia scettica cfr. G. Striker, *On the Difference between the Pyrrhonists and the Academics*, in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 136.

φιλοσοφίαι)³² – ciò che divide i Dogmatici dagli Accademici è, dal punto di vista di Sesto, meno importante di ciò che distanzia entrambi dagli Scettici ‘genuini’. In questo caso, quindi, la tripartizione rimanda a una bipartizione più profonda, in virtù della quale tutti i Dogmatici sono opposti frontalmente agli Scettici, e ciò permette a Sesto di rivendicare la propria distanza da tutti i δόγματα dalle filosofie del passato. Non solo, ma anche le παρακείμεναι φιλοσοφίαι possono essere utilizzate, sempre attraverso il ‘metodo’ della distinzione e divisione (κατὰ διορισμόν, cfr. *M* VII 1), per delineare, più chiaramente, le differenze peculiari tra scetticismo e dogmatismo, com’è rilevato anche in *PH* I 5, 217. Questo è, *in nuce*, l’atteggiamento dello Scettico verso le tradizioni filosofiche dogmatiche del passato. Tuttavia, esiste un’altra forma di tradizione o storia nei confronti della quale lo Scettico non ha un atteggiamento critico o oppositivo. Una chiara esemplificazione di tale accezione di storia si trova in uno dei quattro ‘pilastri’ portanti del criterio pratico dello scetticismo (*PH* I 21-24), che Sesto, a scanso di equivoci, in via preliminare distingue dal criterio di verità (κριτήριον τῆς ἀληθείας) dei Dogmatici³³, vale a dire da quello strumento epistemico in virtù del quale si può stabilire la sussistenza o insussistenza (cfr. *PH* I 21; II 14), la verità o falsità di qualcosa (cfr. *M* VII 29). Nel periodo ellenistico i dibattiti sulla conoscenza si articolavano essenzialmente intorno a tale principio epistemologico, che permetteva ai Dogmatici di conoscere le cose evidenti, utilizzate poi come punti di partenza per la conoscenza inferenziale (σημείον ο ἀπόδειξις) delle cose non-evidenti. Sebbene gli Scettici sospendessero il giudizio sull’esistenza o valenza epistemica del criterio di verità, riconoscevano la necessità di un criterio pratico, in base al quale decidere se compiere o non compiere un’azione (cfr. anche *M* VII 29). Esso si identifica con la dimensione fenomenica ed evidente della vita, vale a dire τὰ φαινόμενα (*PH* I 22)³⁴. Le esigenze necessarie dell’azione sollecitano l’adeguamento a questo criterio il quale, oltre a permettere la vivibilità della vita, risponde alla celebre obiezione dogmatica della

³² Cfr. *PH* I 210-241. Sulle filosofie che alcuni (ma non Sesto) ritengono affini allo scetticismo cfr. K. Janáček, *Αἱ παρακείμεναι (sc. τῇ σκέψει) φιλοσοφίαι. Bemerkungen zu Sextus Empiricus, PH I 210-241*, in Id., *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 225-231; E. Spinelli, *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, «Acta Philosophica Fennica» 66 (2000), pp. 35-62.

³³ Sul criterio di verità cfr. almeno A.A. Long, *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 25 (1978), pp. 35-49; E. Spinelli, *Sesto Empirico: contro il corpo, contro l'anima. L'uomo non può essere criterio*, in «Syzetesis», 1 (2015), pp. 7-14, (http://www.syzetesis.it/documenti/archivio/anno2/ft/4%20articolo%20Spinelli_2015_1.pdf); G. Striker, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, cit., pp. 22-76.

³⁴ Sull’analogo approccio di Enesidemo cfr. Diog. Laert. IX 106.

ἀπραξία, secondo cui lo scetticismo rende la vita impossibile³⁵. Secondo Sesto, lo Scettico può regolare la propria prassi in base alle norme di condotta della vita quotidiana (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν)³⁶, che appare essere quadripartita.

PH I 23-24 (cfr. PH I 231, 237; M VII 29-30): Aderendo dunque ai fenomeni (τὰ φαινόμενα) vivremo in modo non dogmatico (ἀδοξάστως βιοῦμεν) secondo l'osservanza dettata dalla vita quotidiana (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν), dal momento che non ci è possibile essere del tutto inattivi (ἀνενέργητοι). L'osservanza dettata dalla vita quotidiana sembra essere essa stessa articolata in quattro parti e consistere in qualche modo (i) nell'istruzione impartita dalla natura (ἐν ὑφηγήσει φύσεως), (ii) nella necessità legata alle affezioni (ἐν ἀνάγκῃ παθῶν), (iii) nella tradizione di leggi e consuetudini (ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθων), (iv) nell'insegnamento delle arti (ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν). (i) È in base all'istruzione dettata dalla natura che siamo naturalmente capaci di percepire con i sensi e di pensare con la mente (αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί); (ii) è in base alla necessità legata alle affezioni che la fame ci induce a nutrirci, la sete a bere; (iii) è poi in base alla tradizione (παράδοσις) di consuetudini e leggi che consideriamo (παραλαμβάνομεν) un bene l'esser pii, un atto di malvagità l'essere empi, in accordo con il vivere comune (βιωτικῶς); (iv) è infine in base all'insegnamento delle arti che non siamo inattivi (οὐκ ἀνενέργητοι) in quelle arti che tradizionalmente apprendiamo. Tutte queste cose, comunque, le affermiamo in modo non dogmatico (ἀδοξάστως) (trad. E. Spinelli).

Senza entrare nel merito di un commento particolareggiato a questi fondamentali paragrafi dei *Lineamenti pirroniani*³⁷, il punto che ci preme sottolineare è il seguente: lo Scettico, difendendo con vigore il κοινὸς βίος, sembra impegnarsi nelle stesse attività pratiche e professionali della gente comune, condividendo con essa anche la maggioranza delle credenze accettate nella 'forma di vita' in cui si trova a vivere. Inoltre, il richiamo alla natura contenuto nel criterio pratico, è da un lato una decisa presa di distanza da tutte le dottrine

³⁵ Plutarch., *Adv. Col.* 1122A-F = LS 69 A; Plutarch., *Stoic. rep.*, 1057A = SVF III 177 = LS 53 S; Cic., *Ac.*, II 24-25. Sesto utilizza i termini ἀνενεργησία (cfr. M XI 162) e ἀνενεργητος (cfr. PH I 23, 24, 226, M VII 30). Tale accusa riemerge inopinatamente anche in D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, si veda l'edizione a cura di P. Millican, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 116. Sulle molteplici forme assunte nel mondo antico da quest'obiezione dogmatica cfr. K.M. Vogt, *Scepticism and Action*, cit., pp. 166-167. Cfr. anche G. Striker, *Sceptical Strategies*, in Ead., *Essays*, cit., pp. 92-115, pp. 99 ss.; Ead., *Academics versus Pyrrhonists*, cit., pp. 197-207; P. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Scepticism*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 30 (1989), pp. 225-267, pp. 244-247.

³⁶ Sul significato di τήρησις in Sesto cfr. E. Spinelli, *Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique*, «Cahiers philosophiques», 115 (2008), pp. 29-45; Id., *La distruzione dei valori*, cit., p. 42.

³⁷ Sul criterio dello scetticismo ci limitiamo a rimandare a E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., cap. VI e ai suoi utili rinvii bibliografici.

dogmatiche sulla φύσις che, a causa della loro dissonanza isostenica, si elidono a vicenda³⁸, mentre dall'altro è una concezione 'debole' e a-dogmatica della natura, che si esplica nel riconoscimento fenomenico di ciò che appare. L'istruzione impartita dalla natura riguarda il fatto evidente che gli esseri umani sono αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί, capaci di percepire con i sensi e di pensare con la mente. La natura, quindi, ci 'insegna' quali siano le capacità cognitive di cui tutti noi siamo 'naturalmente' dotati, le quali ci permettono, in ultima analisi, di argomentare e formulare le opinioni di cui è intessuta la nostra vita quotidiana. In altri termini, se Sesto fosse uno scettico rustico – che, ricordiamo, sospende il giudizio su tutte le opinioni, anche quelle della vita ordinaria – rimarrebbe inesplicito il fatto che egli da un lato ammette che gli esseri umani percepiscono la realtà, dall'altro sospende il giudizio sulle opinioni ordinare che si basano sulla percezione. Anche il punto (iii) del criterio pratico (παράδοσις ἐθῶν καὶ νόμων) rafforza l'approccio 'urbano'. In esso, infatti, compare una concezione della tradizione *opposta* a quella della storia della filosofia, esemplificata dallo *incipit* dei *Lineamenti pirroniani*: mentre le teorie dei filosofi del passato sono espressione di δόγματα filosofici (sui quali si esercita la ἐποχή dello Scettico), la tradizione comunitaria che struttura i costumi e le leggi, invece, rappresenta il lato a-teoretico della storia, accettato passivamente dallo Scettico come un dato di fatto che costituisce uno dei pilastri della sua esistenza. La valenza urbana del terzo punto del criterio pratico è esemplificata dal verbo παραλαμβάνω, che sembra riguardare, in questo caso, l'ammissione o l'accettazione di un'opinione, vale a dire la bontà della εὐσέβεια e la malvagità della ἀσέβεια. Sebbene il Neo-pirroniano sospenda il giudizio sul valore gnoseologico delle dottrine filosofiche che pretendono di dimostrare quale sia la vera natura della εὐσέβεια, della ἀσέβεια, o di ciò che è in sé ἀγαθόν e κακόν³⁹ – fatti che riguardano, in ultima analisi, un ambito di realtà sottratto all'esperienza quotidiana –, egli accetta le opinioni radicate nella tradizione, costituenti il nucleo condiviso del 'sapere' a-filosofico comunitario. Per questa ragione, l'appartenenza alla tradizione comunitaria diventa uno degli assi portanti del criterio scettico, in grado di spiegare il modo in cui sia possibile l'agire in assenza di un fondamento filosofico dogmatico.

³⁸ Si consideri, a mero titolo esemplificativo, *PH* I 98: «Ma la natura (φύσις) – dirà qualcuno – ha commisurato i sensi (αἰσθήσεις) agli oggetti percepibili (αἰσθητά). Ma quale natura, esistendo tra i Dogmatici tanta discordanza indirimibile sulla realtà di ciò che è conforme a natura?».

³⁹ Come ha correttamente rilevato J. Annas, *Scepticism, Old and New*, in M. Frede-G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 239-254, p. 245. Cfr. anche Ead., *Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies*, in M. Schofield-G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 3-30, pp. 13-17.

Come si è evidenziato sin dalle prime pagine di questo contributo, il significato che si attribuisce ad ἀδοξάστως diventa il punto centrale della questione: in *PH* I 23-24, Sesto usa quest'avverbio per caratterizzare sia lo stile di vita dello Scettico, sia il resoconto del criterio pratico. Traducendo 'in modo non dogmatico', si lascia aperto uno spiraglio all'interpretazione urbana dello scetticismo di Sesto, mentre traducendo 'senza opinioni' o 'senza credere nulla', si opta per l'esegesi rustica.

3. Scetticismo urbano e tropi di Agrippa

L'ultima questione che resta da discutere riguarda il presunto scetticismo rustico dei tropi di Agrippa. Secondo J. Barnes, «the Five Tropes of Agrippa, in terms of which much of the argumentation of *PH* is conducted, seem wholly indifferent to any distinction between scientific theory and everyday opinion»⁴⁰. Sebbene ciò sia vero almeno in linea di principio, si deve tuttavia sottolineare che nella pratica argomentativa sestana i tropi di Agrippa sono esclusivamente utilizzati contro le asserzioni filosofiche dei Dogmatici⁴¹. È verosimile credere, quindi, che questi schemi argomentativi intendano mostrare le aporie interne ai tentativi di giustificazione di una tesi filosofica in accordo con i canoni epistemologici postulati dai Dogmatici. Analizzati in questi termini, i tropi di Agrippa si innestano nel modo tipicamente scettico di argomentare dialetticamente e *ad hominem* contro i rivali Dogmatici⁴²: utilizzando la terminologia, i principi e i criteri epistemologici e filosofici dei Dogmatici⁴³, lo Scettico tenta di indurre nell'interlocutore uno stato di aporia, senza per questo assumere un impegno teorico *in propria persona* sulla validità o valore di verità delle argomentazioni utilizzate. In altri termini, i principi di base delle epistemologie dogmatiche sono 'armi' che lo Scettico utilizza contro coloro che le hanno costruite, nella misura in cui questi principi sono accettati come veri dagli stessi Dogmatici. Ciò permette allo Scettico di elaborare contro-argomentazioni che non possono che apparire abbastanza persuasive da indurre l'interlocutore dogmatico a sospendere il giudizio sulla questione

⁴⁰ J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, cit., p. 62.

⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 16-18.

⁴² Per un'analisi dettagliata dell'importanza del contesto dialettico negli argomenti sestani cfr. M.L. McPherran, *Skeptical Homeopathy and Self-Refutation*, «Phronesis», 32 (1987), pp. 290-328; L. Castagnoli, *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

⁴³ Si consideri, ad esempio, il concetto di κριτήριον τῆς ἀληθείας, che costituisce il fulcro teorico dei due tropi (cfr. *PH* I 178-179).

analizzata⁴⁴. In effetti, lo scetticismo si caratterizza anche in senso terapeutico, vale a dire in relazione ai ‘destinatari’ Dogmatici, com’è evidente da seguente passo, posto a suggello dei *Lineamenti pirroniani*:

PH III 280-281: Lo Scettico, essendo filantropo, intende curare con il ragionamento, nei limiti del possibile, la vanità e la precipitazione dei dogmatici (ὁ σκεπτικός διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι τὴν τῶν δογματικῶν οἷησιν τε καὶ προπέτειαν κατὰ δύναμιν ἰᾶσθαι λόγῳ βούλεται)⁴⁵. Come dunque i medici delle affezioni corporee (οἱ τῶν σωματικῶν παθῶν ἰατροὶ) possiedono rimedi (βοηθήματα) diversi per potenza (διάφορα κατὰ μέγεθος) e fra questi somministrano quelli forti a quelli che fortemente patiscono, quelli leggeri a coloro che (patiscono) in modo leggero, anche lo Scettico presenta in tal modo argomenti diversi per forza (καὶ ὁ σκεπτικός οὕτως διαφόρους ἔρωτᾷ [καὶ] κατὰ ἰσχὺν λόγους), e rispetto a coloro che sono malati di precipitazione grave usa quelli solidi e in grado di eliminare vigorosamente la malattia dogmatica della vanità (τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν πάθος), quelli più leggeri, invece, rispetto a coloro che hanno la malattia della vanità allo stadio superficiale e facile a guarirsi e in grado di essere eliminata da argomentazioni persuasive di minor peso (καὶ ὑπὸ κουφοτέρων πιθανοτήτων ἀνασκευάζεσθαι δυναμένων). Perciò colui che prende le mosse dalla scepsi (ὁ ἀπὸ τῆς σκέψεως ὁρμώμενος) non esita, a bella posta, a proporre argomenti talora vigorosi quanto a persuasività, talora addirittura apparentemente alquanto fiacchi, poiché spesso sufficienti, per lui, a raggiungere quanto si propone (πρὸς τὸ ἀνύειν τὸ προκείμενον) (trad. E. Spinelli).

Lo scetticismo, quindi, è una sorta di terapia che utilizza i λόγοι come un farmaco per combattere le ‘patologie’ indotte dalla precipitazione (προπέτεια) filosofica dei Dogmatici⁴⁶. Esso è una forma di φιλάνθρωπία⁴⁷ e ‘profilassi teorica’ analoga a quella

⁴⁴ Per alcuni esempi di questi argomenti *ad hominem* dei Neo-pirroniani, le cui premesse sono tratte dalle opinioni e impostazioni teoriche dei Dogmatici cfr. almeno PH II 65-77; III 64-81, 119-135; VI 52, M VII 2-3, 48-50, 432; X 52, 121-122, XI 216.

⁴⁵ Cfr. PH I 20, 177, II 256, 258.

⁴⁶ Sulla valenza terapeutica dei ragionamenti filosofici, che soprattutto nel periodo ellenistico divennero una sorta di ‘medicina’ dell’anima cfr. almeno Crisippo (cfr. Gal., *PHP* V 2 p. 413 M. = p. 300, 2-12 De Lacy = *SVF* III 471); Epicuro (cfr. Porph. *Ad Marc.* 3 1, p. 209, 23 N. = 221 Us.; Cic., *Tusc.* III 6; Ario Didimo, *ap. Stob., Anth.* II 39, 20-41. La letteratura secondaria sulla filosofia antica come terapia che cura le ‘malattie’ dell’anima è molto nutrita: per quanto riguarda lo scetticismo, qui ci limitiamo a rimandare a J. Annas, *La morale della felicità*, cit., pp. 339-340; J. Barnes, *Scepticism and the Arts*, in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science*, «Apeiron», 21 (1988), pp. 53-77, p. 76; J. Barnes, *Introduction*, in J. Annas-J. Barnes, *Sextus Empiricus*, cit., p. xxviii; M. C. Nussbaum, *Skeptical Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism*, «Journal for the History of Philosophy», 29 (1991), pp. 521-557.

⁴⁷ Sui paradossi delle inclinazioni filantropiche degli Scettici interpretate in base al paradigma ermeneutico rustico cfr. J. Annas, *La morale della felicità*, cit., pp. 339 ss. J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief, and Causation*, cit., pp. 510-511, ravvisa nei paragrafi conclusivi di PH la compresenza di istanze rustiche e urbane: la sospensione del

medica, nella misura in cui si avvantaggia, come questa, di ogni farmaco/argomento disponibile⁴⁸ contro la fonte della sofferenza dei 'pazienti' Dogmatici, vale a dire l'assenso precipitoso ai δόγματα filosofici della scuola di appartenenza. Ci pare opportuno a questo punto ricordare che Sesto, come altri esponenti della tradizione neo-pirroniana, era un medico⁴⁹ (cfr. *PH* I 238; *M* I 260), e che sussisteva nel mondo antico un forte legame tra arte della medicina e filantropia⁵⁰. Ciò rende verosimile credere che l'approccio dialettico e terapeutico esposto in *PH* III 280-281 sia stato parzialmente influenzato, se non derivato, da questo particolare retroterra culturale. Lo Scettico, quindi, è interessato principalmente alla forza persuasiva dei propri argomenti piuttosto che al loro presunto valore di verità o validità formale. Il punto centrale dello scetticismo urbano dei tropi di Agrippa è il seguente: argomentando dialetticamente, lo Scettico costringe il Dogmatico a conformarsi fino in fondo ai criteri razionali ed epistemologici proposti dalla sua tradizione filosofica, fino a una sorta di 'punto di rottura' raggiunto il quale anche il Dogmatico si trova in una condizione di ἐποχή. Tuttavia, si deve tenere a mente che tale strategia dialettica non richiede che lo Scettico creda *in propria persona* nella valenza epistemologica o valore di verità degli argomenti o principi utilizzati. Ciò permette allo Scettico di utilizzare argomenti «diversi per forza», vale a dire più o meno persuasivi, per «raggiungere quanto si propone», cioè la cura filantropica del Dogmatico. E ciò è coerente con il fatto che lo Scettico non sia tale perché possiede un nucleo 'forte' e strutturato di credenze filosofiche in virtù delle quali raggiungere la sospensione del giudizio, bensì per la sua capacità di

giudizio può essere globale (rustica) o limitata (urbana) nella misura in cui lo Scettico è interessato a curare tutte le forme di ταπαιχία che affliggono il 'paziente', siano esse causate dalle opinioni della vita ordinaria o da quelle della speculazione filosofica. Sfortunatamente per l'interpretazione di J. Barnes, Sesto rimarca chiaramente in *PH* III 280-281 che lo Scettico ha in mente solo un tipo particolare di interlocutore: i Dogmatici. Per un diverso approccio ermeneutico, secondo il quale i paragrafi finali dei *Lineamenti pirroniani* non svolgono un ruolo centrale nello scetticismo sestano cfr. D.E. Machuca, *The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλανθρωπία*, «Ancient Philosophy», 26 (2006), pp. 112-140, p. 129 ss.

⁴⁸ In effetti, gli argomenti scettici non sempre possiedono un alto profilo logico-formale (cfr. V. Brochard, *op. cit.*, p. 321). Ad argomentazioni e dimostrazioni formalmente valide, nei testi sestani si alternano fallacie logiche e paralogismi. I paragrafi finali del terzo libro dei *Lineamenti* sembrano giustificare questa peculiare strategia argomentativa dello scetticismo. Su questo punto cfr. A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, cit., p. 106, 138-139, J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, cit., p. 62, pp. 90-91; R.J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, London-New York 1995, pp. 300-301; T. O'Keefe, *Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the "Axiochus"*, «Phronesis», 51 (2006), pp. 388-407, pp. 402-403. Per una diversa interpretazione cfr. D.E. Machuca, *Argumentative Persuasiveness in ancient Pyrrhonism*, «Méthexis», 22 (2009), pp. 101-112.

⁴⁹ Qui ci limitiamo a rimandare a J. Barnes, *Pyrrhonism, Belief, and Causation*, cit., p. 422 n. 20.

⁵⁰ Cfr. A.-J. Voelke, *Soigner par le logos: la thérapeutique de Sextus Empiricus*, in Id. (éd.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1990.

rilevare la ἰσοσθένεια dei λόγοι e dei πράγματα contrapposti. In definitiva, l'uso scettico dei tropi non può essere fondato sulla cogenza e necessità delle inferenze logiche o dei principi epistemologici a essi sottesi, nella misura in cui lo Scettico sospende il giudizio sulla validità di tali argomentazioni e principi. D'altro canto, il trilemma di Agrippa rappresenta uno strumento insostituibile per condurre in una posizione aporetica il Dogmatico che tentasse di giustificare le proprie asserzioni – di qualunque genere esse siano, *filosofiche o ordinarie* – in base ai propri principi epistemologici. I Dogmatici sono vincolati a una certa concezione teoretica della conoscenza, dell'inferenza valida e della giustificazione epistemica, principi che dovrebbero garantire la verità delle proposizioni credute, siano esse di matrice filosofica oppure ordinaria. Mostrando l'aporia di questi onnicomprensivi principi epistemologici, i tropi mettono in dubbio *tutti i tipi di credenze che sono giustificate all'interno della cornice teorica formulata dal Dogmatico*⁵¹. Tuttavia, le asserzioni del κοινὸς βίος non sono giustificate da principi epistemologici astratti, ma sono semplicemente ciò che è condiviso all'interno di una certa tradizione comunitaria, con i suoi costumi, norme e tecniche. Per questa ragione, Sesto non utilizza mai i tropi per sospendere il giudizio nei confronti di proposizioni ordinarie, prive cioè di connotazioni filosofico-teoretiche, come, ad esempio, «è giorno» o «sto discutendo». Siamo dell'avviso che ciò sia sufficiente a dimostrare che anche i tropi di Agrippa possono essere coerentemente interpretati come espressione dello scetticismo urbano di Sesto.

Sapienza Università di Roma

massimo.catapano@uniroma1.it

⁵¹ Come hanno correttamente rilevato R. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections*, cit., pp. 8 ss.; M. Frede, *The Sceptic's Two Kinds of Assent*, cit., pp. 130 ss.



Natura e storia nella *al-Risāla al-Kāmiliyya**

di

SARA BARCHIESI

ABSTRACT: Even Medieval Arabic philosophical literature may be the occasion for reflecting on the most relevant issues, such as the relationship between the realm of nature and that of history. This is the reason why I intend to present these concepts, and their connection, as they emerge from the *Epistle of Kāmil* (*Risālat al-Kāmiliyya*), a work by Ibn al-Nafīs dated around 1275. Ibn al-Nafīs (Damascus, ca. 1210 – Cairo, 1288) makes some considerations on the world of nature, on the foundations of the society and, finally, on the most important Islamic historical facts. This analysis is conducted by the protagonist Kāmil (i.e. Perfect) in the form of a discursive reasoning, flowing in a consecutive manner, without solution of continuity, between the various subjects examined. The following paper includes three paragraphs. The first presents how the author supports the reflections on natural realities by using the concept of end (*telos*). The second paragraph shows that teleological analysis is also applied to historical events by exposing the causes underlying the origin of Islām and by explaining the reasons for the events concerning the history of the Prophet Muḥammad and his teachings. The third and last paragraph examines the passages in which the author interprets the historical events of his own times, that is the Mongol invasion and the defence put up by Sultan Baybars (1223-1277).

KEYWORDS: Ibn al-Nafīs; history; nature; prophecy; teleology

ABSTRACT: Anche un'opera filosofico-letteraria medievale islamica è capace di aprire momenti di dibattito sulle questioni più rilevanti, come quella del rapporto fra natura e storia. Per questo mi propongo di presentare tali concetti e la loro connessione, così come essi emergono dall'*Epistola di Kāmil* (*Risālat al-Kāmiliyya*), un'opera di Ibn al-Nafīs databile intorno al 1275. Ibn al-Nafīs (Damasco, ca. 1210 - Cairo, 1288) presenta una riflessione sul mondo della natura, sui fondamenti di una società e, infine, sui fatti storici islamici più rilevanti attraverso un discorso consecutivo che non presenta soluzione di continuità fra i vari ambiti presi in esame. Il saggio comprende tre paragrafi, nel primo dei quali si spiega come l'autore, Ibn al-Nafīs, attraverso il protagonista dell'opera, svolga le sue riflessioni naturalistiche sorrette dal concetto di fine (*telos*), affrontando temi come quello della generazione spontanea. Nel secondo paragrafo, si evidenzia come l'analisi

* Questo intervento si iscrive nei miei studi dottorali, dedicati alla traduzione e al commento dell'*Epistola di Kāmil* di Ibn al-Nafīs. L'obiettivo è quello di esaminare gli aspetti filosofici dell'opera, muovendo dai legami testuali con le opere di Ibn Sīnā e di Ibn Ṭufayl.

teleologica sia impiegata per analizzare anche gli eventi storici, esponendo le cause che sottostanno alla nascita dell'Islām e dando ragione degli avvenimenti concernenti la storia del profeta Muḥammad e i suoi insegnamenti. Nel terzo paragrafo, infine, si analizzano i passi in cui l'autore interpreta le vicende storiche a lui contemporanee, ossia l'invasione mongola e la difesa avanzata dal sultano Baybars (1223-1277).

KEYWORDS: Ibn al-Nafīs; natura; profezia; storia; teleologia

Prima di entrare nel merito del presente contributo e analizzare in che senso è possibile parlare di 'natura' e 'storia' in relazione all'*Epistola di Kāmil*, vorrei brevemente presentare l'autore Ibn al-Nafīs e questa sua opera.

Sulla sua vita sappiamo purtroppo molto poco, ma fortunatamente le tre maggiori biografie¹ sono concordi nelle loro testimonianze. Il filosofo e medico Ibn al-Nafīs nasce a Damasco intorno al 1210 e muore al Cairo nel 1288, uno spostamento, questo, che quasi certamente si situa in quello scambio medico-scientifico di studiosi e medici che avveniva tra l'ospedale di Damasco, *al-Bīmāristān al-Nūrī*, e quello del Cairo, *al-Bīmāristān al-Nāṣirī*. Diverse opere sono giunte sino a noi, ma senza dubbio questo autore è passato alla storia grazie al *Commento sull'anatomia del «Canone»* [*Sharḥ Tashrīḥ al-Qānūn*] di Ibn Sīnā, un'opera in cui, tre secoli prima della *Christianismi Restitutio* (1553) di Michele Serveto, Nafīs teorizza l'impervietà del setto interventricolare, aprendo la strada a quella che, solo in età moderna, sarà definita come la circolazione polmonare del sangue.

Per quanto riguarda l'opera al centro di questo contributo, *L'epistola di Kāmil sullo stile di vita profetico* [*al-Risāla al-Kāmiliyya fī al-Sīra al-Nabawiyya*], sappiamo che di essa sopravvivono solo due testimoni², grazie ai quali, nel 1968, Max Meyerhof e Joseph Schacht pubblicarono l'edizione critica accompagnata da una parziale traduzione del testo in lingua inglese.

I curatori scelsero come titolo per la loro opera *The Theologus Autodidactus*: una denominazione molto esemplificativa perché ci rivela come essa sia stata recepita. Infatti, l'aggettivo *autodidactus* pone in rilievo il tema centrale dell'autodidattismo, connettendo l'opera al genere filosofico-letterario islamico avviato da Ibn Sīnā e da Ibn Ṭufayl, la cui *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān* viene tradotta nel

¹ Il testo arabo e le tre biografie di Al-Ṣafadī, di Al-'Umarī e di Al-Dhahabī, con ulteriori notizie biografiche, sono stati pubblicati in Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, a cura di M. Meyerhof e J. Schacht, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 12-22, 146-140 (testo arabo).

² Per quanto riguarda la datazione dell'*Epistola* di Ibn al-Nafīs – sapendo che il racconto narra le vicende del sultano Baybars, le sue vittorie sui mongoli e l'aumento delle tasse imposte per motivi bellici – possiamo ipotizzare che essa sia stata composta da Nafīs tra il 1268 e prima del 1274, poiché questa data è apposta in calce al manoscritto della Biblioteca del Cairo.

mondo latino proprio con *Philosophus autodidactus* (1671)³. La sostituzione del sostantivo ‘filosofo’ con ‘teologo’ racchiude inoltre l’interpretazione che classicamente è stata attribuita all’opera. Infatti Ibn al-Nafīs, se escludiamo i meriti medico-scientifici che gli vengono riconosciuti, viene rappresentato come un teologo conservatore che volle imitare l’opera di Ibn Ṭufayl con l’intento di sostituire i contenuti filosofici originari con elementi ortodossi, quali la biografia del Profeta, la legge islamica e l’esposizione della dottrina della resurrezione. L’*Epistola* è stata dunque considerata come una vera e propria *refutatio* dei temi classici della filosofia islamica medievale⁴.

Un carattere distintivo dell’*Epistola* è la particolare procedura impiegata dall’autore per esporne i contenuti. Il protagonista svolge le sue analisi in modo autodidattico, con una riflessione che inizia con l’indagine naturale e si conclude con un’analisi storica dell’invasione mongola, senza rivolgerle ad alcun interlocutore⁵. Trattandosi di un’opera dal carattere filosofico-letterario, l’autore non dichiara cosa sia ‘natura’ o cosa sia ‘storia’. Dovremo dunque esaminare come questi due ambiti siano presenti nell’epistola e, per entrare nel cuore di tali questioni, ci rivolgeremo ai suoi contenuti.

1. *La natura: fra generazione spontanea e indagine del mondo vegetale e animale*

La narrazione si apre con la spiegazione della presenza del protagonista Kāmil (lett. ‘Perfetto’), il quale nasce per «generazione spontanea»: una massa di terra, acqua e aria che, mescolandosi e fermentando grazie al calore del sole, producono vari composti, ciascuno dei quali è dotato di un temperamento perfettamente equilibrato e corrispondente agli organi di un essere umano:

Perciò alcune parti erano calde e secche, simili al temperamento del cuore umano; altre erano calde e umide, simili al temperamento del fegato

³ Ibn Ṭufayl, *Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar, ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan. In qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in linguam Latinam versa ab Eduardo Pocockio*, A.M. excudebat H. Hall academiae typographus, Oxonii 1671. Si tratta della traduzione latina dell’*Epistola di Hayy ibn Yaqzān* che nasce dalla collaborazione dei Pococke, padre e figlio. Un progetto diretto da Edward Pococke, professore di arabo e di ebraico a Oxford; cfr. P.M. Holt, *An Oxford Arabist: Edward Pococke (1604-1691)*, in P.M. Holt, *Studies in the History of the Near East*, Frank Cass, London 1973, pp. 3-26, p. 8.

⁴ Cfr. P. Hasanali, *Texts, Translators, Transmissions: Hayy ibn Yaqzān and its Reception in Muslim, Judaic and Christian Milieux*, Ph.D. Diss., University of Chicago 2006: «Ibn al-Nafīs’s response is a theological reaction to the Tufaylian narrative» (p. 106).

⁵ Decine di volte nel corso dell’*Epistola*, prima di sviluppare un dato argomento, si ripete la frase «Kāmil pensò e disse a se stesso». Ciò testimonia l’autoreferenzialità del discorso del protagonista anche quando entra a far parte di una società.

umano; altre fredde e secche, simili al temperamento delle ossa umane; altre fredde e umide, simili al temperamento del cervello umano; altre erano simili, nel temperamento, a quella dei nervi umani e altre a quella della carne umana. Nel complesso, quelle parti contenevano qualcosa di simile ai temperamenti di ogni organo [...]. Quindi queste parti erano predisposte per essere trasformate negli organi umani. Allāh l'Altissimo, nella Sua generosità, non nega il suo diritto a chi lo merita e garantisce, a ogni cosa che è predisposta <naturalmente a qualcosa>, ciò per cui essa è predisposta⁶.

La teoria della generazione spontanea, stabilendo la possibilità della generazione solitaria dell'essere umano, rappresenta anche un'ipotesi scientifico-naturalistica, ossia fornisce una spiegazione non ortodossa della presenza del primo uomo sulla terra⁷.

Oltre a ciò, questa rappresentazione permette a Ibn al-Nafīs di collocare il suo protagonista in uno stato di totale isolamento. In questo senso, con tale espediente, l'autore può rappresentare una sorta di esperimento mentale atto ad accertare che cosa un essere umano dotato di un perfetto intelletto, cresciuto senza un'educazione e al di fuori di ogni tradizione e cultura, possa asserire grazie ai propri sensi e al proprio intelletto, e come possa farlo.

L'origine dell'azione e il principio del processo speculativo del protagonista Kāmil si situano nella sfera del sensibile e della percezione: in relazione alla vista (lo spazio, la luce, gli alberi), all'udito (il canto degli uccelli e il fruscio del mare), all'olfatto (il profumo dei fiori e delle piante) e al gusto (i cibi che assapora). Perciò il primo tipo di conoscenza è quello relativo ai cinque organi sensoriali. E dato che l'esperienza sensibile è resa possibile dagli

⁶ Traduco i seguenti passaggi dell'*Epistola di Kāmil* dall'edizione critica del testo arabo pubblicato nel 1968; Ibn al-Nafīs, *op. cit.*, pp. 135-134.

⁷ Il tema della generazione spontanea, seppur presente nell'opera Ibn di Ṭufayl, è compendiato principalmente da Ibn Sīnā. Quest'ultimo associa alla possibilità della mancata continuazione della specie umana («Sicut homines possunt se rescindere a generatione: au ex voluntate: au ex peste aeris») la possibilità della ricomparsa dell'essere umano per mezzo della generazione spontanea *per putrefactionem in terra*. Cfr. Avicenna, *Avicēne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta : ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata: Logyca, Sufficientia, De celo mundo, De anima, De animalibus, De intelligentiis, Alfarabius de intelligentiis, Philosophia prima...*, Ed. da Coecilius Fabrianensis; trad. da Dominicus Gundisalvus e Joannes Hispalensis, Minerva, Frankfurt am Main 1961. Ristampa dell'ed. orig., B. Locatelli, Venitiis 1508, fol. 59 v. Amos Bertolacci, ricostruendo la critica averroista alla tesi della generazione spontanea, restituisce l'originale teoria avicenniana, sottolineando come Ibn Sīnā non parli mai di esseri umani che si generano in modo immediato dalla terra, ma sostenga la necessità di una certa predisposizione della materia e di lunghi processi di modificazione del composto come condizioni della generazione spontanea in generale; cfr. A. Bertolacci, *Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate*, in A. Akasoy-G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 37-54, p. 42.

organi deputati a tali scopi, l'interesse del protagonista si rivolge al funzionamento delle varie parti del corpo umano, interne ed esterne, che permettono questo tipo di conoscenza.

Già a partire dai primi capitoli dell'opera possiamo notare come le considerazioni dell'autore abbiano un orientamento teleologico che mette in risalto l'utilità degli organi umani, giustificando la loro esistenza («vide che le sue mani erano là per afferrare e i suoi piedi per camminare»⁸). Il protagonista, dopo esser giunto a conoscere l'anatomia del corpo umano, passa ad applicare questo tipo di ragionamento alla natura che lo circonda, vegetale e animale. Come possiamo notare nel prossimo brano, la conformità a uno scopo è rintracciata anche in esseri privi di deliberazione e riflessione, come le varie parti che compongono le piante e le loro parti:

Osservò l'uva e trovò che il seme nel singolo acino era doppio, come i semi in tutta la frutta. Capì che il motivo era che ognuna delle due parti doveva portare a termine la generazione, nel caso fosse accaduto un impedimento all'altra parte. Inoltre vide che in ogni acino d'uva e anche nella frutta c'era una membrana che preservava la posizione e la forma delle sue parti e che riparava le parti umide dalla facile evaporazione. Vide che la polpa dell'acino aveva dei vasi nei quali scorreva il nutrimento dalla sua base e che, fra questi vasi, c'era un'umidità che riempiva gli interstizi per nutrire l'interno del seme. Da questo capì che tutte le parti degli animali e delle piante esistevano per dei fini e per dei benefici e che nessuna di loro era inattiva e presente invano⁹.

Ciò che permette a Kāmil di rintracciare il fine di ciascun ente naturale da lui indagato è una certa regolarità rintracciata nei fenomeni esaminati nelle sue numerose ricerche. In ogni sezione dell'indagine naturalistica, Nafis ci ripete che Kāmil indaga continuamente in un dato ambito scientifico fino al momento in cui egli giunge a conoscere la maggior parte di esso. Proprio la ripetizione¹⁰ di queste osservazioni, che danno luogo allo stesso risultato, permette al protagonista di rintracciare la conformità fra i vari casi esaminati e, così facendo, di individuare il loro scopo.

⁸ Ibn al-Nafis, *op. cit.*, p. 133.

⁹ Ivi, p. 131.

¹⁰ «Inoltre osservò ripetutamente le condizioni degli animali e vide che alcuni di loro erano coraggiosi, aggressivi e carnivori, come il leone, il leopardo e il lupo; mentre vide che altri erano timorosi e scappavano da chi cercava di divorarli o acchiapparli e cose simili. Fece ciò fino a quando la maggior parte delle condizioni animali gli fu chiara» (ivi, p. 132).

2. Il mondo della storia: il ruolo del Profeta e la funzione dei suoi precetti

Kāmil continua incessantemente a studiare i fenomeni naturali che lo circondano, sino a considerare i fenomeni meteorologici e poi i movimenti e le rotazioni dei corpi celesti, ossia fino a conoscere il mondo celeste. Pertanto, in modo autodidattico e con il solo ausilio della ragione applicata al mondo della natura, Kāmil approda ai vertici della conoscenza umana. Questa ricerca si interrompe improvvisamente quando Kāmil giunge, per uno strano caso, a contatto con alcuni uomini, i quali gli insegnano la loro lingua e le comodità della vita civile. Kāmil, con il pretesto di voler fruire di questi conforti, si fa condurre all'interno di una comunità situata vicino alla sua isola. In realtà, una volta giunto, il protagonista dà inizio a un esame dei caratteri degli uomini che vivono in quella comunità, un'indagine che nella sua isola deserta, per ovvi motivi, non poteva condurre. Kāmil giunge alle seguenti conclusioni:

Sepe che l'uomo, poiché era privo di armi naturali, bisognoso di cibi preparati e di vestiti fabbricati, non poteva vivere bene in solitudine, ma che anzi l'essere umano doveva associarsi e vivere all'interno di una comunità [...] ma ognuno avrebbe valutato ciò che è giusto e ciò che è falso in modo arbitrario. Perciò l'uomo poteva vivere bene solo all'interno di una comunità in cui vigeva una legge che sedava tutte le dispute. Ciò era possibile solo se la legge avesse ricevuto obbedienza e accettazione, ma questo caso poteva darsi solo credendo che essa provenisse da Allāh l'Altissimo e se tale legge fosse stata trasmessa da una persona reputata veritiera qualora avesse affermato che i suoi discorsi discendevano da Allāh l'Altissimo. [...] Da ciò Kāmil comprese che l'essere umano per viver bene abbisognava dell'esistenza di questo Profeta – Allāh lo benedica e gli conceda la pace – la cui presenza era un gran bene per l'essere umano e di utilità generale. Allāh l'Altissimo conosce ciò e pertanto, data la Sua cura e data la necessità dell'esistenza di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, è impossibile che abbia tralasciato la creazione di questo Profeta, che risulta di beneficio generale¹¹.

Continuando a impiegare lo stesso metodo di analisi adottato per il campo naturale, Kāmil passa all'analisi storica della vita del Profeta e della comunità dei suoi seguaci. La finzione letteraria consiste nel far apparire gli eventi storici della comunità islamica, passati e presenti, come eventi concatenati dall'esito necessario. E questo risultato è ottenuto attraverso l'esposizione del processo riflessivo del protagonista, che tenta di fornire una spiegazione per tutto ciò che accade ed è accaduto.

¹¹ Ivi, pp. 129-128.

Fornirò qualche esempio in relazione a questo procedimento. Nel primo esempio, Kāmil illustra l'utilità delle pratiche religiose introdotte dal Profeta, ossia quelli che solitamente sono conosciuti come i cinque pilastri della religione islamica (*arkān al-Islām*):

Pensò e disse a se stesso che questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace – in quanto «Sigillo dei Profeti» – ha una grande esigenza di conservare la sua grandezza e gran parte della sua legge, perché l'oblio di questa farebbe sorgere il bisogno di una nuova legge e ciò è inammissibile dopo la fine delle profezie. Pertanto è necessario che questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, debba provvedere alla sua continuazione e alla sua successione ininterrotta, fino a quando sussisteranno il cielo, la terra e il loro aspetto. Ma tale preservazione è possibile solo per mezzo della ripetizione¹².

Quindi secondo Kāmil il Profeta deve prescrivere la professione di fede, la preghiera, il digiuno e il pellegrinaggio poiché questi coinvolgono delle parole, dei movimenti e delle azioni il cui compimento e la cui ripetizione sono benefici poiché riportano alla mente il Profeta e la sua legge sottraendoli all'oblio che vanificherebbe la missione profetica.

Il secondo esempio riguarda la forma di governo che si sarebbe dovuta adottare dopo la morte dell'ultimo dei Profeti:

Ma <Kāmil> vide che nella gente il tanto amore per l'ingiustizia non veniva frenato dalla conoscenza della scienza comunicata dalla legge, ma era represso solo per mezzo di un potere sovrano che li assoggettasse. [...] Deve esserci un sovrano per ogni città o qualcuno che lo sostituisce, e questo è un delegato del sovrano. E non si devono abbandonare i sovrani alla loro natura che nella gran parte dei casi è tirannica; pertanto si deve stabilire qualcuno che ne regoli le decisioni e questo è il Califfo¹³.

Il terzo esempio rende conto della dottrina ortodossa della resurrezione. Kāmil ci spiega le cause che hanno determinato la duplice composizione, corporea e spirituale insieme, dell'insegnamento sulla vita futura, ossia ci espone i motivi che hanno condotto il Profeta a presentare l'insegnamento relativo alla resurrezione del corpo accanto a quello dell'immortalità dell'anima:

¹² Ivi, p. 108.

¹³ Ivi, p. 104.

Poi Kāmil pensò che non fosse appropriato che questo Profeta esponesse il mondo a venire solo in modo spirituale, in quanto le menti della maggioranza delle persone non riescono ad apprezzare i piaceri o i dolori spirituali. Infatti, se il Profeta dicesse che – una volta rispettati i doveri religiosi, allontanati i piaceri proibiti e adottati dei rapporti sociali giusti nei confronti della gente – Allāh l'Altissimo portasse in un mondo in cui non si mangia, non si beve, non ci si sposa, non ci si veste e non si dorme, ma in cui si loda e si riverisce ininterrottamente, senza essere ricompensati per questo e senza essere condotti in un'ulteriore condizione <più appetibile>, sarebbe preferita la perdita di questo primo tipo di felicità. Ma se dopo aver fatto quello che noi abbiamo appena detto, conducesse in un luogo in cui si mangiano cibi deliziosi, si hanno rapporti sessuali, in cui ci sono fiumi di vino e di miele e cose di questo genere, le cose andrebbero diversamente¹⁴.

Con questi tre esempi, relativi agli obblighi pratici e a quelli dottrinali che ogni musulmano è tenuto a osservare, così come a quelli relativi alla gestione del governo e alla resurrezione corporea, si può notare come il protagonista dotato solo della forza dei suoi ragionamenti fornisca una spiegazione basata sull'utilità del loro accadimento.

Quasi l'intera novella è impiegata a esporre la ragionevolezza delle verità religiose islamiche e la pertinenza degli eventi storici relativi alla vita del Profeta e alla situazione della comunità islamica. Ibn al-Nafīs cerca, attraverso le considerazioni di Kāmil, di mostrare i motivi che sottostanno alla tradizione e alla storia islamica. Per questa ragione, alcuni studiosi hanno ritenuto che l'intento di Nafīs fosse quello di mostrare la logica e la razionalità intrinseche al fenomeno islamico. Se la necessità dello sviluppo storico si radica nella natura umana in quanto tale, le deduzioni di Kāmil corrispondono al concetto musulmano di *fiṭra*: una tendenza innata, una disposizione naturale dell'essere umano alle verità religiose islamiche¹⁵. La mia opinione a questo proposito è che, sebbene l'autore esponga molteplici argomenti¹⁶ atti a illustrare la presenza

¹⁴ Ivi, p. III.

¹⁵ Cfr. R. Kruk, *Neoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn al-Nafīs*, in A. Vanderjagt-D. Patzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Dinter, Köln 1991, pp. 75-85, p. 81.

¹⁶ Evidenti sono le forzature che l'autore adotta per continuare la sua finzione: ad esempio, nel caratterizzare il Profeta si dice che il suo temperamento perfetto deve avere come corrispettivo dei figli maschi e delle figlie femmine, ma dello stesso protagonista Kāmil, dotato anch'egli di un temperamento perfetto, non si dice nulla. Analogamente, si afferma che i desideri del Profeta devono essere solo complessivamente equilibrati, alcuni deboli (come la gola) e altri molto potenti (come il desiderio del culto e quello sessuale), ma queste stesse qualità sono del tutto assenti nel «Perfetto» protagonista dell'*Epistola*. Cfr. Ibn al-Nafīs, *op. cit.*, pp. 119-118.

delle varie circostanze relative al fenomeno islamico, il suo obiettivo non sia proclamare il primato di questa religione. L'autore presenta la religione islamica come l'effetto di una serie concatenata di vicende che storicamente non possono non verificarsi. Tuttavia, (i) l'autore circoscrive questo avvenimento a una comunità ben precisa, ossia quella da cui Kāmil prende le mosse per le sue riflessioni. Un altro elemento che conduce a circoscrivere il fenomeno religioso è costituito dal fatto che (ii) il Profeta nell'esporre i suoi insegnamenti debba tener conto delle caratteristiche dei destinatari del messaggio profetico, istituendo un forte vincolo tra rivelazione profetica e comunità destinataria del messaggio. Un'ulteriore ragione è ricavabile dal fatto che (iii) l'autore, pur non senza dedicarvi la stessa attenzione che pone al fenomeno islamico, fa riferimento anche ad altre religioni (ebraismo, cristianesimo e zoroastrismo). Questo significa che, a differenza delle indagini del mondo fisico, vegetale e animale, in cui è proprio il ricorrere di un certo fatto che permette al protagonista di trarre una valutazione generale, il carattere storico, temporale e ambientale del fenomeno religioso impedisce qualsiasi generalizzazione e pretesa universalizzante.

Questa serie di considerazioni induce a ipotizzare che le analisi e le riflessioni sul fenomeno della profezia non abbiano intenti apologetici, ma mirino a portare alla luce il fondamento politico delle questioni religiose, in generale, e della profezia islamica, in particolare. Kāmil riconosce sin dall'inizio della sua riflessione 'politica' il ruolo fondamentale di una legge, il cui obiettivo primario è l'armonia civile.

3. *Un'interpretazione apocalittica della storia: l'invasione mongola e il sultano Baybars*

L'ultimo passaggio testuale che vorrei analizzare è esposto nell'epilogo dell'*Epistola*, in cui l'autore fornisce una lettura apocalittica della storia a lui contemporanea. Kāmil spiega come, subito dopo la morte dell'ultimo dei Profeti, la comunità dei fedeli cada nel peccato e come, per tale motivo, essa debba essere punita. La storia che il protagonista descrive non fa parte delle vicende prossime alla morte del Profeta (632), ma allude all'invasione mongola del mondo islamico nella metà del tredicesimo secolo, evento contemporaneo alla stesura di quest'opera. Nella narrazione c'è dunque uno slittamento temporale non espressamente dichiarato, che va dal periodo prossimo alla morte del Profeta all'età islamica mamelucca in cui vive Ibn al-Nafis. Nel primo brano si illustrano le caratteristiche che deve avere il popolo pagano invasore, ossia i

Mongoli. Nel secondo brano si elencano invece le caratteristiche del sovrano che deve fronteggiarlo, Baybars al-Bunduqdārī (1223-1277):

Questa comunità deve essere esposta a delle punizioni quando le disobbedienze sono numerose [...], questa pena non avrebbe dovuto essere uno sprofondamento o un diluvio e cose di questo genere, perché esse avrebbero indicato l'intensità della collera di Allāh l'Altissimo e inoltre ciò sarebbe in contraddizione con la dignità di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, e ciò porrebbe in dubbio la rispettabilità di Allāh l'Altissimo. Pertanto questa punizione deve essere uno spargimento di sangue e una cosa di questo genere, così che non venga degradata la dignità <di Allāh e del suo Profeta> [...]. Questi infedeli, che costituiscono la punizione della comunità, non avrebbero dovuto avere una loro comunità religiosa, perché inevitabilmente essa costituirebbe un invito ad accedere alla loro religione e questo, nonostante i combattimenti e il sangue versato, causerebbe necessariamente un richiamo all'innovazione <religiosa> e ciò determinerebbe l'abbandono della comunità religiosa di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace. E ciò è contrario allo scopo di questo castigo e delle molte privazioni subite dalla comunità di questo Profeta [...]. Essi non avrebbero avuto una comunità religiosa e sarebbero provenuti dai confini della terra e lontani dai popoli dei luoghi <con un clima> moderato¹⁷.

Egli deve esser noto per il suo audace e intrepido coraggio pari alla sua moralità, deve essere noto per il suo essere assai temerario, come solitamente sono i re, e coraggioso abbastanza da uccidere quelli più potenti. Ed è necessario che abbia un cuore molto forte, pertanto necessariamente sarebbe dovuto essere austero e poco compassionevole. Avrebbe dovuto emettere molte punizioni come le amputazioni, le crocefissioni e cose del genere. Avrebbe usato spesso dei modi brutali, perché nel Paese ci sarebbero stati molti furti e cose di questo tipo, che richiedono queste punizioni. Questo sultano dunque non poteva provenire dalla gente di città, perché la gente di città è molto lontana da questa condotta, ma doveva provenire dalla gente della terraferma, che ha cuore forte e coraggioso [...], egli deve provenire dal nord-est, e dalla gente in essa più eminente, perché la gente del nord-ovest è debole e il suo temperamento è lontano da quello appropriato che abbiamo menzionato. Allora necessariamente questo sultano deve provenire dalla terra di quegli infedeli o da una delle terre a loro vicina¹⁸.

In base a questa descrizione è il sovrano mamelucco Baybars, turco di origine Qipciāq¹⁹, il più adatto a fronteggiare gli invasori mongoli, date le somiglianze fisiche e caratteriali. Notiamo dall'epistola che Nafis conosce bene le abitudini e la condizione fisica

¹⁷ Ivi, pp. 99-98.

¹⁸ Ivi, pp. 98-97.

¹⁹ Cfr. F. Gabrieli, *Storici arabi delle crociate*, Einaudi, Torino 2002, p. XVII.

di questo sovrano. Infatti, grazie ai biografi, sappiamo che egli fu medico personale di Baybars.

Diversi studiosi hanno letto in questa chiave interpretativa della storia una triste involuzione del fatalismo islamico, dovuta alla contaminazione della lettura apocalittica di origine cristiana. Gli eventi della storia islamica, come l'invasione mongola e la presa del potere da parte dell'oppressore Baybars, rappresenterebbero il migliore dei modi in cui la storia si sarebbe potuta svolgere. Per questo, ad avviso degli studiosi, l'opera costituirebbe anche un tentativo di legittimazione del sovrano Baybars, che viene presentato, pur nella sua ferocia, come l'unico uomo in grado di affrontare i nemici pagani²⁰. In realtà, né l'autore né il protagonista danno giudizi positivi sull'evolversi delle vicende. La necessità con cui si determina il ruolo e la presenza di questo sovrano è pari a quella con cui si determina la presenza del suo nemico invasore e del sangue che necessariamente sarà versato nelle loro battaglie. Per questi motivi, credo che nell'epistola non emerga in modo così evidente un intento celebrativo, considerando che qualsiasi elemento del reale è caratterizzato dallo stesso tipo di necessità (dalla presenza 'provvidenziale' del seme nella frutta al ruolo politico svolto da Baybars).

Ad avviso di chi scrive motivo di maggiore interesse è invece notare come, in questa chiave di lettura apocalittica, Ibn al-Nafis consideri le calamità naturali (i diluvi e le catastrofi) come punizioni inique che, manifestando l'ira di Dio, contraddirebbero la dignità del Profeta. Secondo Kāmil, la "giusta" punizione divina che si confà al deterioramento comportamentale di quella comunità si situa nella sfera del politico. A una disobbedienza politica, ossia la trasgressione della Legge, segue un castigo altrettanto politico, come l'invasione di un popolo nemico. E ciò a conferma di come la vicenda delle profezie sia un tema che Nafis riconduce all'ambito più pratico della filosofia: quello della scienza politica.

4. Conclusioni

Tramite queste brevi considerazioni si è cercato di illustrare come, attraverso le riflessioni del protagonista, l'autore tenti di fondare l'unità del dato naturale col dato storico: così come ogni singola parte

²⁰ Cfr. R. Kruk, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafis' Justification of Mamluk Rule*, «Der Islam», 72 (1995), pp. 324-337 e D. Aigle, *Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch: The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkhans in the 13th Century*, in I. Charleux-R. Hamayon-G. Delaplace (eds.), *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, Western Washington University, Bellingham 2010, pp. 1-27; Id., *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Brill, Leiden 2015, pp. 221-243.

di un organismo vegetale o animale è utile e necessaria per il suo perfetto funzionamento, allo stesso modo il ruolo del Profeta e della sua legge sono componenti utili e necessarie per una condotta virtuosa della comunità islamica. La perfetta integrazione fra le componenti del mondo naturale si dovrebbe riflettere nel governo umano, in cui ogni cittadino dovrebbe essere un membro utile alla società, primo fra tutti il Profeta, che è di beneficio generale, presentando l'immagine di un mondo naturale che si rispecchia nell'immagine storica della comunità islamica fondata da Muḥammad.

La rappresentazione di elementi tradizionali e ortodossi ha permesso all'autore di scongiurare eventuali censure da parte dei teologi e, anzi, gran parte della critica, passata e contemporanea, ha riconosciuto nell'autore un nemico della filosofia. Dall'altro lato, è proprio il procedimento impiegato da Ibn al-Nafīs, teso a evidenziare l'utilità di ogni realtà esistente, che ci permette di leggere con una nuova chiave interpretativa il fenomeno religioso islamico. La profezia islamica è analizzata sì nella sua necessità storica, ma anche vincolata nei suoi caratteri (gran parte dei quali sono connessi ai destinatari dell'annuncio) e circoscritta storicamente e geograficamente a una precisa comunità. Essendo ogni religione utile e necessaria per la comunità in cui si radica ed essendo le caratteristiche umane (legate al clima e al luogo) così diversificate, non potranno che esserci molteplici fenomeni religiosi, e dunque molteplici fenomeni politici ugualmente legittimi.

Cercando di trarre le conclusioni, possiamo affermare come nell'opera non vi sia solo continuità tra l'analisi del dato naturale e quella del dato storico, che sembrano costituire un unico livello del reale, ma possiamo anche notare come tali analisi si conformino ai ragionamenti del protagonista. L'autore impiega nella sua narrazione un linguaggio che cerca di imitare le strutture del reale²¹, fino al punto

²¹ La struttura del reale e il suo svolgimento necessariamente determinato si riflettono in espressioni come: «È necessario che», «È adatto (o è appropriato) che», «Ma questa è una contraddizione», «Ma ciò sarebbe in contraddizione con».

di addurre il principio di non contraddizione quale condizione di verità della realtà stessa²².

Il ragionamento discorsivo impiegato da Kāmil ha un immediato riscontro nella realtà e si riflette in essa, tanto che a volte sembra che il protagonista stia a sua volta profetizzando sulla realtà esistente sorretto unicamente dalla forza delle proprie riflessioni. La sua è una sorta di profezia che non ha nulla a che fare con una rivelazione divina sovra-razionale, ma che nasce dallo studio dei singoli casi naturali. E la sua indagine costituisce una “rivelazione” dell’ordine del tutto da parte della realtà stessa: una rete di cause concatenate che Kāmil, l’essere umano perfetto, può cogliere e comprendere con le sole forze della sua mente.

Università degli Studi di Macerata

barchiesi.sara@gmail.com

²² «Vide che necessariamente questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, avrebbe dovuto parlare della vita a venire e lo avrebbe dovuto fare con un discorso dettagliato. E se lui non avesse fatto ciò [...], necessariamente sarebbe giunto un Profeta dopo questo <Profeta> e avrebbe presentato nei particolari il discorso sulla vita a venire e questo Profeta non sarebbe il «Sigillo dei Profeti», ma questa sarebbe una contraddizione. Dunque necessariamente questo Profeta, Allah lo benedica e gli conceda la pace, ha esposto la vita a venire e presentato minuziosamente le sue prescrizioni» (Ibn al-Nafis, *op. cit.*, p. 110). «È impossibile che l’elemento materiale non sia presente per tutta l’esistenza dell’anima, perché altrimenti l’anima, nella sua esistenza, sarebbe indipendente da esso e la sua esistenza non dipenderebbe da quello, ma questa sarebbe una contraddizione. Dunque è assurdo che si diano contemporaneamente l’assenza di questo materiale e l’esistenza dell’anima umana» (*ibid.*).



«Natura è sviluppo»

J.G. Herder sullo statuto storico-naturale dell'uomo e la nascita della sensibilità storica moderna

di

JACOPO D'ALONZO

ABSTRACT: Herder propone nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, un'accurata e quanto mai consapevole esposizione dell'unità che lega il mondo naturale a quello storico. La tesi proposta nelle *Ideen* – la condizione allo stesso tempo naturale e storica dell'uomo –, richiede la soluzione di due nodi teorici: l'uno eminentemente storiografico e l'altro più precipuamente filosofico. L'assunzione dell'unità della natura e della naturalità dell'essere umano che contraddistingue la filosofia della storia di Herder ha in Spinoza e Leibniz le sue fonti principali. Da allora, sul fondamento filosofico dell'unità profonda della natura, Herder non smetterà di sostenere che i fenomeni del mondo storico – tra i quali spiccano lingue, letterature e istituzioni – devono essere studiati nella loro individualità con gli stessi metodi con i quali si studiano i fenomeni naturali. Porre la natura e la storia sullo stesso piano, sostenere che la natura sia già storia e infine difendere la tesi che la storia sia sempre natura, provocherà la reazione polemica di Kant. Da simili premesse si può infine delineare la peculiare concezione della ricerca storiografica suggerita da Herder e che lo rende uno dei fondatori della sensibilità storica moderna.

KEYWORDS: Herder; Spinoza; Leibniz; pantheism; historicism

ABSTRACT: In his *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder argued for the unity of the natural and the historical dimension. Herder was aware that man is a natural and historical being simultaneously. And more generally, the natural and the historical worlds are closely bound up with each other. Herder's theory was deeply influenced by Spinoza and Leibniz. Moreover, for Herder the methods for the study of nature may be successfully employed for describing historical phenomena such as languages, national literary traditions, and socio-political institutions. According to Herder, as a matter of fact, history and nature share the same ontological horizon. As a result, nature is historical as much as history is natural. Such an assumption involved the scepticism of Kant. Furthermore, Herder argued for a peculiar historical method that might represent a touchstone of modern historical awareness. Indeed, the core of Herder's theory concerned the rehabilitation of historical individuality.

KEYWORDS: Herder; Spinoza; Leibniz; panteismo; storicismo

ARTICOLI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

1. La tesi difesa da Johann Gottfried Herder (1744-1803) nei quattro volumi delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) è quella dell'unità del processo universale che si dipana nella natura e nella storia come effetto di un'unica forza (*Kraft*). Le *Ideen* si propongono in altre parole di esporre una filosofia o scienza della storia dell'umanità¹. Ma ciò che di primo acchito colpisce il lettore solo scorrendo l'indice è lo spazio dedicato alla storia dei popoli. Solo nelle due ultime parti Herder si confronta infatti con la nascita, lo sviluppo e la decadenza delle civiltà che diacronicamente e sincronicamente si sono avvicendate nel corso della storia. Alla ricostruzione filosofica dello svolgimento della vicenda umana nelle sue forme geograficamente e cronologicamente individuali è anteposta invece una precisa disamina del posto della terra nell'universo, dei suoi moti e delle sue trasformazioni geologiche ed ecologiche, delle caratteristiche del regno vegetale e animale e di quelle peculiarità anatomiche, fisiologiche e psicologiche dell'essere umano da cui sorgono linguaggio, senso morale, istituzioni politico-sociali e religione².

Sembra dunque che Herder escluda qualsivoglia salto ontologico tra mondo umano e mondo naturale. La storia dell'umanità sarebbe dunque parte delle dinamiche naturali. Senza entrare ancora nel dettaglio delle argomentazioni herderiane, si può anticipare che per storia umana bisogna intendere l'insieme delle manifestazioni particolari, transeunti, finite, irripetibili e incomparabili dell'umanità. Allo stesso tempo però simile insieme non può essere adeguatamente compreso se non inserendolo nel più vasto orizzonte naturale. Ogni evento umano va visto cioè come evento del mondo naturale.

Di conseguenza alcune proprietà della dimensione storica – canonicamente riconosciuta come precipua del genere umano – saranno condivise anche dal resto della natura. Con un solo

¹ Cfr. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, erster Theil, Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1784 (da ora in poi IPG I); J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zweiter Theil, bey Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1785 (da ora in poi IPG II). Sulla filosofia della storia di Herder si vedano i classici M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Le Belles Lettres, Paris 1940; R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder*, Niemeyer, Halle 1928; H.-D. Irmscher, *Grundfragen der Geschichte Herders bis 1774*, in B. Porschman (Hrsg.), *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1983*, Bosendahl, Rinteln 1984, pp. 10-32; e il più recente P. Pénisson, *Herder et la philosophie de l'histoire*, Editura Universitatii, Iasi 1997. Si ricordi che la formula 'filosofia della storia' è canonicamente ricondotto all'*Essai sur le moeurs* (1756) e alla *Philosophie de l'histoire* (1765) di Voltaire.

² Più volte sottolineata in letteratura è stata l'influenza dello scritto kantiano *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) a testimonianza dell'influenza di lungo corso esercitata dal Kant precritico e maestro di Herder a Königsberg nella riflessione filosofica di quest'ultimo. A questo proposito cfr. E. Adickes, *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*, Tübingen, Mohr 1911, pp. 75-82.

movimento teorico Herder dunque propone una tesi che allo stesso tempo naturalizza la storia e storicizza la natura. Simile assunto pone tuttavia una serie di questioni filosofiche. Anzitutto, quale giustificazione ontologica viene suggerita a sostegno dell'unità della natura? In che senso la natura può essere di per sé già storica, e la storia già naturale? Come salvaguardare le individualità alla luce dell'unità della natura e del processo storico?

2. Secondo Pross la caratteristica concezione della storia che Herder presenta nelle *Ideen* sarebbe il risultato di un naturalismo che ha trovato nel monismo di Spinoza la sua fondazione metafisica. Benché Spinoza non sia mai citato nelle *Ideen*, la critica ha quasi unanimemente riconosciuto il ruolo che la lettura dell'*Ethica* ha giocato nella stesura di quello che è considerato il capolavoro filosofico di Herder³. Esistono anzitutto dati biografici che conducono a sostenere simile influenza.

Nel 1776, Herder si trasferisce a Weimar in qualità di sovrintendente generale del clero. Nello stesso periodo – che coincide fra l'altro anche con la stesura dell'ultima redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1778) – Herder intrattiene un intenso scambio epistolare con il principe-arcivescovo Karl von Dalberg sulla dottrina di Spinoza e in particolare sulla questione dell'individualità e del suo rapporto con l'unica sostanza⁴. Ormai in prossimità alla pubblicazione della prima parte delle *Ideen*, nell'ottobre 1780 e durante l'inverno 1781-82, Herder riceve la visita di un giovane studente di teologia, Johann Georg Müller, con il quale discute a lungo di Spinoza e dell'*Ethica*⁵. Herder, Goethe e von Stein dedicarono molta attenzione a Spinoza sin dall'estate del 1783⁶. Herder descrive poi la sua rinnovata lettura di Spinoza in una lettera

³ Cfr. W. Pross, »Ein Reich unsichtbarer Kräfte« Was kritisiert Kant an Herder?, «Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft», 1 (1997), pp. 62-119, p. 75. Alcuni studiosi vedono in Leibniz la fonte d'ispirazione di molti concetti importanti per Herder. Per esempio Blumenthal riconduce a Leibniz concetti, già approfonditi da Herder nelle *Wahrheiten aus Leibniz* (1769), ovvero: unità nella molteplicità; forza organica; il mondo come unità; rifiuto della dottrina della *tabula rasa* di Locke; filosofia delle individualità. Blumenthal sostiene tuttavia che la particolarità di Herder sia stata quella di inserire questi concetti all'interno di un orizzonte organico, empirico e fisiologico. Cfr. E. Blumenthal, *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Hamburgischen Universität, Omnitypedruck H. Schimkus, Hamburg 1934.

⁴ Cfr. H. Düntzer-F.G. von Herder (Hrsg.), *Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlass*, Dyk'sche Buchhandlung, Leipzig 1861-1862, vol. III, p. 250 (da ora in poi VUH); D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Humanities Press, London 1984, p. 64.

⁵ Cfr. J. Baechtold (Hrsg.), *Aus dem Herderschen Hause, Aufzeichnungen J.G. Müllers (1780-1782)*, Niemeyer, Berlin 1881, p. 56.

⁶ Cfr. B.L. Suphan, *Goethe und Spinoza (1783-86)*, Weidmannische Buchhandlung, Berlin 1881, p. 173.

a Jacobi del dicembre 1784⁷. Non si dimentichi oltre a ciò che si è alla vigilia dello *Spinozismusstreit* e della stesura del dialogo su Spinoza *Gott. Einige Gespräche* (1787; 1800).

Il periodo di Weimar sembra quindi connotato sin dall'inizio da uno spiccato interesse per l'opera e il pensiero di Spinoza. Ma anche dal punto di vista filosofico le tracce di Spinoza nelle *Ideen* non sono di difficile reperimento. Sin dalla *Vorrede* alla prima parte delle *Ideen* – datata 23 aprile 1784 – Herder propone infatti l'identificazione di Dio e natura e allontana la possibilità di una antropomorfizzazione del divino:

Niemand irre sich daher auch daran, dass ich zuweilen den Namen der Natur personificirt gebrauche. Die Natur ist kein selbständige Wesen; sondern *Gott ist alles in seinen Werken*: indessen wollte ich diesen hochheiligen Namen, den kein erkenntliches Geschöpf, ohne die tieffte Ehrfurcht nennen sollte, durch einen öftern Gebrauch, bei dem ich ihm nicht immer Heiligkeit gnug verschaffen konnte, wenigstens nicht misbrauchen⁸.

L'uomo, dichiara Herder, non è un'eccezione all'interno della natura perché condivide con il resto del vivente alcune caratteristiche essenziali come istinti, sensi, capacità di vario di genere⁹. Di conseguenza, la sfera umana è accomunata a quella naturale perché entrambe sono sottoposte alle medesime modificazioni: «Alles ist auf der Erde Veränderung»¹⁰. Per capire meglio la peculiare filosofia della storia proposta da Herder sarà necessario allora rinvenire un luogo testuale in cui la nozione di *Veränderung* è esplicitamente associata al monismo di Spinoza.

3. Bell non ha dubbi sul fatto che «prior to 1769 Herder had no first-hand knowledge of Spinoza's works»¹¹. Simile conclusione sarebbe giustificata, in prima istanza, dalla citazione del *Tractatus theologico-politicus* nei *Fragments zu einer Archeologie des Morgenlandes* (1769), in cui «Spinoza is referred to as support for Herder's own interpretation»¹². Sempre nel 1769, un aforisma a proposito dei

⁷ Cfr. VUH, II, 263.

⁸ IPG, I, *Vorrede*.

⁹ Ivi, p. 104.

¹⁰ Ivi, p. 126.

¹¹ D. Bell, *op. cit.*, p. 41. Cfr. J.I. Israel, *Enlightenment contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 186; W. Vollrath, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, C.F. Winter, Darmstadt 1911, pp. 11-19; H. Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Arion-Verlag, Weimar 1960, pp. 68-69.

¹² D. Bell, *op. cit.*, p. 43. Cfr. J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, 33 voll., a cura di B. Suphan, C. Redlich & R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1877-1913; rist. Olms,

fenomeni naturali si conclude con l'affermazione «und im Grunde Alles Eines»¹³. L'ultima testimonianza viene invece dai *Grundsätze der Philosophie Spinozas* in cui si afferma che l'intelletto umano è parte dell'intelletto di Dio e che il pensiero è una potenza infinita¹⁴.

Nonostante queste prove documentarie, Bell non ritiene si possa parlare di un'influenza del pensiero di Spinoza sugli scritti herderiani della fine degli anni Sessanta. In questo modo Bell riprende una tesi già avanzata da Haym che portava a titolo di prova una lettera a Gleim del 15 febbraio 1775 in cui si consigliava la lettura della terza e quarta parte dell'*Ethica* nella traduzione tedesca di Schmidt¹⁵. Allo stesso modo anche Suphan non ritenne di poter retrodatare la conoscenza diretta di Spinoza agli anni precedenti il 1774¹⁶. Fu Vollrath che per primo indicò il 1769, anno di stesura dei *Grundsätze*, come data della prima testimonianza dell'avvenuta lettura di Spinoza.

Nei *Grundsätze* Herder svolge infatti un confronto puntuale, per quanto sintetico, con le tesi fondamentali della metafisica di Spinoza. Riconosce anzitutto la relazione immanente fra Dio e mondo¹⁷. Parafrasando la quindicesima proposizione della prima parte dell'*Ethica*, Herder stabilisce la correlazione fra Dio e mondo per cui Dio sarebbe principio immanente di tutte le cose. Dio è presente nel tempo e nello spazio come forza: «Gott erfüllt den Raum durch seine Kraft [...] er erfüllt die Zeit durch seine Kraft»¹⁸. Una conseguenza che si può trarre da queste assunzioni è la negazione decisa di un Dio personale. Herder arriva addirittura a negare la *creatio ex nihilo*

Hildesheim 1967-68, vol. VI, p. 109 (da ora in poi SW).

¹³ SW, XXXII, 199

¹⁴ Cfr. SW, XXXII, 227-229. Affermazione che corrisponde a B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante rivista da A. Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 185-362, Parte II, Prop. II, Coroll. (da ora in poi E). Non si può tuttavia escludere che i *Grundsätze* siano una testimonianza non tanto dell'*Ethica*, quanto di alcuni paragrafi (671-716) della *Theologia naturalis* di Wolff in cui si ritrovano molti temi presenti anche nel frammento herderiano: idealismo/materialismo, dualismo/monismo, concetto di forza, distinzione fenomenica anima/corpo, ecc. Non si dimentichi che questi sono anche i paragrafi che accompagnavano la traduzione tedesca dell'*Ethica* apparsa nel 1744 curata da Johann Lorenz Schmidt. Infine, anche ammesso che si tratti di una lettura diretta di Spinoza, ciò non implica necessariamente che nei testi coevi sia riscontrabile una corrispondente appropriazione teorica. Simile tematica esula tuttavia dai compiti della presente ricerca.

¹⁵ Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 voll., Gaertner Berlin, 1880, vol. I, p. 635; J.G. Herder, *Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidirte Ausgabe*, hrsg. von H. Düntzer und W. da Fonseca, Gustav Hempel, Berlin 1869-79, vol. I, pp. 35 ss. (da ora in poi HW).

¹⁶ Cfr. B.L. Suphan, *op. cit.*, pp. 159-193.

¹⁷ SW, XXXIII, 228. Cfr. SW, XXXII, 228; E: Parte I, Prop. 15; W. Vollrath, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁸ Cfr. E, Parte I, Prop. 18. Diversa l'opinione di M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder*, F. Meiner, Hamburg 1994, p. 94.

dichiarando l'eternità del mondo¹⁹. Herder allora esclude dal proprio orizzonte teorico la possibilità dei miracoli, degli interventi occasionali di Dio o di qualsiasi altra sospensione dell'ordine naturale.

Ciò che nondimeno andrebbe sottolineato in questi passaggi è l'introduzione del termine leibniziano *Kraft* associato all'infinita attuosità divina, scelta che contraddistinguerà anche in seguito lo spinozismo di Herder²⁰. Perché non venisse negato il divenire, Leibniz aveva scritto nella *Monadologia*:

Es folget aus dem bereits beigebrachten Satze dass die natürlichen Veränderungen derer Monaden von einem innerlichen *Principio* herrühren; weil eine äusserliche *Causa* in ihr Innerliches keinen Einfluss haben kann. Und man kann überhaupt sagen dass die Kraft (*vis*) nichts anders sei als eben das *Principium* der Veränderungen²¹.

Herder allora romperebbe la staticità del monismo spinoziano attraverso il principio della trasformazione (*Veränderung*) la cui origine leibniziana tradisce il tentativo di eleggere il dinamismo intrinseco alle monadi – le quali sono sempre in formazione – a principio generale della natura. Secondo Vollrath e Adler, con la nozione di *Kraft* Herder impresse nelle *Ideen* un dinamismo del tutto peculiare al sistema spinoziano che gli consentì di inscrivere la

¹⁹ SW, XXXII, 228; Cfr. E, Parte I, Prop. 19.

²⁰ Cfr. R.T. Jr. Clark, *Herder's Conception of "Kraft"*, «PMLA», 57 (3), 1942, pp. 737-752.

²¹ G.W. Leibniz, *Des Herren Baron von Leibnitz Lehr-Sätze von denen Monaden*, in *Lehr-Sätze über die Monadologie*, Frankfurt-Leipzig, Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl, Jena 1720, pp. 1-46, § II, p. 6. Si ricordi che l'ultimo periodo del paragrafo in questione non compare nella versione manoscritta (in lingua francese) che verrà pubblicata solo nel 1840 da parte di Erdman: cfr. É. Boutroux, *Notice sur la monadologie*, in G.W. Leibniz, *La Monadologie d'après les trois manuscrits*, C. Delagrave, Paris 1881, pp. 135-140. Per questo motivo si cita dall'edizione tedesca di Heinrich Köhler del 1720. Di un anno successiva a quest'ultima è invece la traduzione latina apparsa, senza nome del traduttore, negli *Acta eruditorum* di Lipsia: cfr. A. Lamarra-R. Palaia-P. Pimpinella, *Le prime traduzioni delle Monadologie di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, Olschki, Firenze 2001. Benché non si possa escludere che Herder tragga da queste righe gli strumenti teorici per introdurre nella sua riflessione il concetto di *Kraft*, non si può tuttavia applicare acriticamente il paradigma monadologico alla concezione del divino presentata nei *Grundsätze* come tenta di fare Bell. Anzitutto, solo Dio possiede in prima istanza la «unendliche Gedankenkraft» dunque lui solo sarebbe propriamente monade. Per Leibniz, in secondo luogo, solo la materia e la corporeità sarebbero fenomeni, mentre Herder è dell'opinione che dal punto di vista della creatura finita, tanto il pensiero, quanto il corpo siano «Phänomena». Ancora più importante è l'ammissione, da parte di Herder, di una sorta di corporeità divina (SW, XXXII: 227-230). La *Kraft* consente comunque di superare la dicotomia spinoziana *Natura naturante/Natura naturata* con i suoi possibili esiti platonici: Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 88; E I P29S). Facendo coincidere questi due aspetti nel concetto di *Kraft* Herder ritrova l'unità della natura.

storicità dell'essere umano all'interno della natura²². Tutto ciò che accade nel mondo è manifestazione di un'unica *Kraft* che ne presiede lo sviluppo. È infatti la nozione di sviluppo – che si era soliti ricondurre al solo mondo umano – a essere generalizzata e posta alla base della natura e della storia in un orizzonte monista²³. Nei *Grundsätze* erano dunque già contenute *in nuce* le premesse per una declinazione dinamicista, debitrice della filosofia di Leibniz, dello spinozismo.

4. Per quanto riguarda invece le vicende umane, si deve ricordare che i caratteri precipui di ogni fenomeno storico sono per Herder l'unicità e l'irripetibilità²⁴. Nei *Grundsätze* non compare mai la parola 'sostanza' e nella seconda redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1775) Herder rimprovera a Spinoza di non aver tenuto in debita considerazione le manifestazioni finite dell'unica natura nella loro

²² Cfr. W. Vollrath, *op. cit.*, pp. 72-73; E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, hrsg. von Irena Fischer, Europa Verlag, Wien-Frankfurt-Zürich 1968, p. 304 (ed. orig. *Herder i Oświecenie niemieckie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965).

²³ Cfr. I. Berlin, *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, trad. A. Verri, Armando, Roma 1978, p. 212 (ed. orig. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Chatto & Windus, London 1976). Il termine tedesco *Entwicklung* è attestato per la prima volta, con accezione spaziale e riferito all'architettura e all'arte militare, nel 1645: cfr. W. Wieland, *Entwicklung Evolution*, in R. Koselleck-W. Conze-O. Brunner (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stuttgart 1994, pp. 199-228. Subisce una modificazione semantica che lo conduce ad acquisire un significato temporale nel corso del secolo successivo (cfr. W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte und der Beginn der Moderne. Studien zum Beginn der modernen Welt*, Klett Cotta, Stuttgart 1977). Il suo equivalente latino *evolutio* è utilizzato da von Haller nel 1744 – all'interno del commento alle *Praelectiones academicae* di Boerhaave – in ambito biologico in riferimento all'embrione. Ma dato il preformismo difeso dall'autore, il tempo non svolge ancora un ruolo rilevante. Perché ciò avvenga bisognerà attendere la *Theoria Generationis* (1759) di Caspar Friedrich Wolff in cui la tesi epigenetica introduce il tempo come fattore determinante negli eventi del mondo del vivente mettendo in crisi il pensiero classificatorio di Buffon. Herder non condividerà la posizione preformista, nonostante il richiamo alla *Monadologia*, tuttavia non sposerà del tutto il paradigma epigenetico: V. Verra, *Introduzione. J.G. Herder e la filosofia della storia*, in J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, VII-LVII, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, p. XXXVII. Non tutti sono d'accordo sull'adesione herderiana alla teoria della Grande Catene dell'Essere: cfr. N. Wolloch, *History and Nature in the Enlightenment: Praise of Mastery of Nature in Eighteenth-Century Historical Literature*, Ashgate, Burlington 2011, p. 6; P.H. Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley 2005; H.B. Nisbet, *Herder and the History of Science*, The Modern Humanities Research Association, Cambridge 1970, pp. 193-247. Sul rapporto fra Herder, Linneo e Blumenbach cfr. H. Stolpe, *Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert. «Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung»*, 1964, pp. 289-316, 454-468.

²⁴ Il mondo accademico di lingua inglese ha mostrato di recente un vivo interesse a proposito del 'nazionalismo' di Herder. Per una rassegna cfr. D. Eggel-A. Liebich-D. Mancini-Griffoli, *Was Herder a Nationalist?*, «The Review of Politics», 69 (1), 2007, pp. 48-78, pp. 50-56. È da segnalare l'interpretazione offerta da Spencer che cerca di rintracciare le radici della posizione politica di Herder nel suo pensiero linguistico: cfr. V.A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community*, University of Toronto Press, Toronto 2012.

autonomia. Se si dovesse parlare di un ateismo in Spinoza, questo sarebbe da riferire proprio alla mancata attenzione prestata alle individualità: «Er [Spinoza] war ins Empyreum der Unendlichkeit so hoch hinaufgeschwindet, dass alle Einzelheiten ihm tief unterm Auge erblichen: dies ist sein Atheismus und wahrlich kein andrer»²⁵. Secondo Hoffart, difatti, per Spinoza gli enti sarebbero «wesenlos»²⁶ mentre per Herder «alle Dinge sind göttlich»²⁷. I due declinano pertanto in modo diverso il rapporto fra enti e Dio: un principio sovraindividuale quello di Spinoza, uno transindividuale quello di Herder.

Hoffart, Blumenthal e Lindner sono dell'opinione che il recupero delle individualità – tra cui le peculiarità storiche di nazioni e lingue –, le quali rischiavano di essere assorbite dall'unica sostanza, sarebbe un lascito della *Monadologia* e della nozione di 'monade' come unità indivisa, unica e irripetibile²⁸. Le individualità, nelle loro relazioni reciproche e nel loro sviluppo, esprimono la divinità e manifestano la compenetrazione di finito e infinito²⁹. Se Dio è tutto in tutto, allora ogni fenomeno naturale, ogni civiltà, ogni lingua o cultura così come ogni singolo uomo dovranno essere considerati nella loro peculiarità e unicità, dato che il divino non avrebbe realtà se non in essi.

A titolo di esempio, quando in *Vom Erkennen und Empfinden* Herder parla del 'genio' lo descrive come l'individuo che dimostra armonia nell'esercizio di certe capacità per altro verso possedute da tutti e assolutamente naturali. In ognuno si può manifestare il divino e dunque chiunque può essere un genio relativamente alla propria condizione³⁰. Ma lo stesso vale anche a proposito delle vicende storiche umane.

Giassi parla, a proposito di Herder, di *histoire polycentrique*³¹. Il flusso storico nel suo complesso avrebbe dei centri di gravità relativi: le nazioni³². Tuttavia, a differenza delle monadi di Leibniz, le nazioni per Herder interagiscono fra di loro; esse non sono da considerare ermeticamente isolate, ma parzialmente interagenti, le loro culture cumulative. Giassi individua nel principio della compensazione – ogni cultura crea delle novità e perde qualcosa del passato – e in

²⁵ SW, VIII, 266.

²⁶ E. Hoffart, *Herders "Gott"*, Max Niemayer, Halle 1918, p. 79.

²⁷ Ivi, p. 80.

²⁸ Cfr. Lindner, *op. cit.*, p. 89. Già Cassirer aveva individuato l'ascendenza leibniziana dell'idea di individualità storica: cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932.

²⁹ SW, VIII, 266.

³⁰ SW, VIII, 223.

³¹ Cfr. L. Giassi, *La philosophie de l'histoire selon Herder en 1774*, Philopsis, 2010.

³² Cfr. G.G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown 1984, p. 35.

quello dell'attualizzazione dei possibili – realizzazione diacronica e sincronica di alcune possibilità implicite nella specie umana – i due fuochi in cui si situa la filosofia herderiana della storia. In questo senso, 'totalità', per Herder, vorrà dire l'insieme delle attualizzazioni discrete delle multiformi possibilità della storia umana.

Chabod parla di Herder come il maggior teorico settecentesco della nazione perché vide per primo la diversità fondamentale, originaria e naturale dei popoli³³. A differenza dell'umanesimo rinascimentale, la proposta di Herder mette al centro l'uomo storico e non isolato, e al contrario del cosmopolitismo illuminista, non sottomette la peculiarità di ogni popolo e di ciascuna cultura all'astratto genere umano. Tuttavia, ricordano sia Antoni sia Pénisson, la filosofia della storia di Herder non conduce alla negazione della razionalità illuministica, bensì a un suo rinnovamento che passa per un'interpretazione dinamica e storica della ragione³⁴.

Rimane ancora aperto il problema dell'unità della storia. Ed è qui che interviene il monismo metafisico di Spinoza. Mancando, come scrive Perini, una figura storica ultima in cui l'intero processo si possa risolvere, manca un metro assoluto di valutazione³⁵. In *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) – il primo saggio herderiano dedicato alla filosofia della storia –, si afferma che Dio è presente in ogni manifestazione finita la quale, d'altra parte, ne attua solo parzialmente l'infinita potenzialità. Dunque solo Dio potrebbe comprendere con un unico sguardo – *sub specie aeternitatis* – l'intera vicenda storica senza tuttavia confondere i singoli eventi. Una volta riassorbita la storia nel corso delle vicende naturali e fatto coincidere l'unico Dio con la natura, Herder riesce a difendere l'unità delle vicende storiche: la storia umana sarebbe dunque un soggetto collettivo e non una raccolta incoerente di *exempla*³⁶.

5. La tradizione storicista – che parte da Ranke e Droysen – ha visto in Herder un predecessore a causa della sua attenzione alle individualità, alla nozione di sviluppo e non da ultimo al suo invito a considerare il *senso storico* – nel linguaggio herderiano *Einfühlung* o

³³ Cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1992. Al contrario di quanto avverrà in Germania dopo le Guerre Napoleoniche – si pensi ai *Reden an die deutsche Nation* (1807-08) di Fichte – la nazione non è per Herder un concetto che consente l'affermazione di una qualche superiorità.

³⁴ Cfr. C. Antoni, *Lo storicismo*, E.R.I., Torino 1964; P. Pénisson, *J.G. Herder. La raison dans les peuples*, Les éditions du Cerf, Paris 1992.

³⁵ Cfr. R. Perini, *Individuo, totalità e progresso in Herder*, «Aquinas», 31 (1988), pp. 501-530.

³⁶ Cfr. E. Piali, *The 'Metaphor of Life': Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in late Eighteenth-Century Natural Science*, «History and Theory», 38 (1999), pp. 322-347.

Verstehen – il solo metodo legittimo³⁷. Per Meinecke, infatti, lo storicismo non sarebbe un mero approccio alla storia, ma una filosofia che vede gli eventi storici all'interno di un flusso a cui non si sottraggono neanche le categorie storiografiche stesse³⁸. La grande innovazione contenuta nella posizione herderiana sarebbe allora la problematizzazione del soggetto, e non solo dell'oggetto, della conoscenza storica.

Secondo quanto sostenuto di recente, tra gli altri, da Oesterreicher e Selig, il sorgere delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*), con la conseguente rivisitazione della tradizionale *Philologie*, va rintracciato nella scoperta della storicità (*Geschichtlichkeit*) avvenuta nel corso del Settecento³⁹. La storicità sarebbe infatti contrassegnata non solo dall'aderenza filologica al fatto storico individuale preso in esame, ma soprattutto dall'introduzione del problema epistemologico della contingenza del giudizio storico⁴⁰. In altre parole, in quanto inserite nel corso dinamico della natura-storia, le stesse categorie storiografiche sono contingenti, relative e transeunti.

Per dar conto della difesa delle individualità tipica delle considerazioni linguistiche, antropologiche e storiche proposte da Herder, Berlin analizza la nozione di progresso (*Fortgang*) entrata nel dibattito moderno con la *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) di Fontenelle⁴¹. Inteso in modo diverso rispetto a Turgot e Voltaire, il *Fortgang* per Herder «consiste in una varietà di culture, l'una con l'altra incommensurabili, impossibili da sistemare lungo una singola scala di progresso o di regresso. Ogni società, ogni cultura si sviluppa nella sua maniera caratteristica»⁴². Pertanto «il vero *Fortgang* è lo sviluppo degli esseri umani integrati completamente e, più particolarmente, il loro sviluppo quali gruppi-tribù, culture e comunità, determinate dal linguaggio e dai costumi»⁴³. Dunque

³⁷ Cfr. F. Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, Routledge, London 1972.

³⁸ Cfr. G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 30.

³⁹ Cfr. W. Oesterreicher-M. Selig (Hrsg.), *Geschichtlichkeit von Sprache und Text. Philologien – Disziplingenese – Wissenschaftshistoriographie*. Wilhelm Fink, Paderborn 2014.

⁴⁰ A questo proposito si è spesso fatto riferimento alla nozione di *Standortsgebundenheit* di tradizione ermeneutica (Karl Mannheim e Hans-Georg Gadamer). A proposito dello storicismo e i suoi precedenti cfr. anche F. Tessoro, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1994; D.R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven-London, 1998; P.H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley 1975. Quest'ultimo però non menziona Herder. Non si dimentichi tuttavia il rischio di relativismo implicito nella proposta storicista già sottolineato in R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938.

⁴¹ Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, p. 150.

⁴² Ivi, p. 228.

⁴³ Ivi, p. 229.

«quello che egli chiama *Fortgang* è lo sviluppo interno di una cultura nel proprio *habitat*, verso i suoi propri fini»⁴⁴.

Herder rivendica, contro ogni imperialismo culturale e contro le categorie a-storiche del giusnaturalismo, la pari legittimità di ogni espressione nazionale. In *Auch eine Philosophie der Geschichte* espone infatti il principio secondo cui ogni cultura ha un *Mittelpunkt*⁴⁵ che lo storico deve cogliere stando attento a non assimilarlo a quello di un'altra⁴⁶. Solo su questa base è possibile tra l'altro comprendere le epoche passate o le culture altre, o meglio entrare empaticamente in contatto (*einfühlen*) con esse e trovare in tale confronto il *Mittelpunkt* della comunità a cui si appartiene⁴⁷. Montesquieu, Voltaire, Robertson e Schloezer sono dunque criticati proprio per aver trasgredito quel principio. Berlin, forse semplificando un po' – soprattutto nel caso di Lessing⁴⁸ –, vede nel modello storiografico herderiano uno spartiacque rispetto a quelli dei suoi contemporanei tedeschi ancora inclini a lodi o condanne morali⁴⁹.

6. Verra è dell'opinione che rispetto al rapporto natura/storia si consumerà parte dello scontro fra Herder e Kant⁵⁰. Tumarkin e Bach suggeriscono che la disputa seguita alla pubblicazione della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1781) e della prima parte delle *Ideen* ruoti intorno alla tesi herderiana per cui l'uomo sarebbe anzitutto un individuo, un'esistenza singolare e un animale fra gli altri animali⁵¹. Mentre Kant avrebbe separato lo spirito umano dal resto della natura, per Herder «die Geschichte der Menschheit» sarebbe «ein Stück der Naturgeschichte».

Adler e Marino sono convinti che la critica di Kant alle *Ideen* sarebbe rivolta alle implicazioni a-teistiche o moniste della nozione di *Kraft* che si è visto essere la chiave mediante cui Herder ha adattato

⁴⁴ Ivi, p. 230. Anche dal punto di vista politico, il nazionalismo di Herder rimane profondamente cosmopolita dal momento che secondo lui la nazionalizzazione della vita politica può contribuire alla pace internazionale: Cfr. G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 41. Quella di Herder non è, inoltre, una filosofia cristiana della storia perché è abolita la distinzione fra le due città, fra la storia sacra e la storia profana: cfr. L. Giassi, *op. cit.*

⁴⁵ Cfr. SW, V, 509.

⁴⁶ Ivi, V, 502.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. J. Schönert, *Lessing als Philologe: seine Projekte und Publikationen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. In W. Oesterreicher-M. Selig (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 83-98.

⁴⁹ Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁰ Cfr. V. Verra, *op. cit.*, pp. XLII-XLIV. Per un quadro generale della disputa cfr. il dossier riportato in J.G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von M. Bollacher et al., Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985-1998, vol. VIII, pp. 1071-1143 (da ora in poi DKW).

⁵¹ Cfr. A. Tumarkin, *Herder und Kant*, A. Siebert, Bern 1896, p. 83; T. Bach, *Herder gegen Kant: Ein Streit um die Geschichte*, «Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie», 18 (2004), pp. 52-57, p. 55.

il sistema spinoziano alla sua visione della natura e dell'uomo⁵². Anche Pross mette in luce come Kant rimproveri a Herder l'aver ammesso l'esistenza di un «Reich unischbarer Kräfte»⁵³, cioè di una struttura dinamica immanente ai corpi⁵⁴. Bertram vede inoltre in questa naturalizzazione dell'essere umano, ciò che uno studente di Kant, come lo era stato Herder, poteva trovare stimolante nel sistema di Spinoza⁵⁵.

Secondo Formigari, Herder avrebbe criticato Kant nella *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) seguendo l'assunto per cui i fenomeni spirituali debbano essere studiati «sur le même plan que tous les autres phénomènes naturels»⁵⁶. Detto altrimenti, ciò che oppone la riflessione di Herder a quella di Kant è la diversa visione della *Vernunft*. Marino è dell'opinione che per Herder la ragione non possa essere 'pura', perché sempre originata dalla lingua, dai sensi, dal corpo e dalle esperienze sorte in relazione all'ambiente in cui è inserita⁵⁷.

Per concludere, la disputa con Kant che occuperà Herder fra gli anni Ottanta e Novanta nasce dalla sua peculiare concezione dello statuto storico-naturale dell'uomo esposta nelle *Ideen*. Esistono prove teoriche e biografiche che portano a vedere in Spinoza una fonte importante del naturalismo herderiano. L'analisi dei *Grundsätze* consente di descrivere la maturità che accompagna il primo incontro con l'*Ethica* e l'assimilazione del monismo ivi esposto: l'unità ontologica della natura ingloba al suo interno anche le vicende del mondo umano.

Quella assimilazione passa però per una rivisitazione dell'insegnamento leibniziano. Anzitutto, difendere il carattere dinamico della natura ne consente una descrizione in termini – spesso associati al solo mondo storico – di sviluppo. Tesi questa che ha portato Berlin ad affermare che per Herder «natura è sviluppo»⁵⁸. Allo stesso tempo, però nella dottrina di Spinoza l'unica sostanza rischiava di assorbire le individualità. Riconoscere invece il carattere divino-naturale di ogni evento umano, anche alla luce della *Monadologia*, porta Herder a rivalutare le peculiarità storiche di lingue, culture e nazioni. Nel riconoscimento di simili peculiarità sono contenuti i semi della sensibilità storica moderna che al di là della perizia storiografica cerca di scorgere ciò che rende unica ogni

⁵² Cfr. E. Adler, *op. cit.*, pp. 174-176; M. Marino, *Vita animale e antropologia in Reimarus e Herder. Con un corollario sulla questione dell'essere carente*, in G.F. Frigo (a cura di), *Bios e Anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano 2007, p. 177.

⁵³ IPG, II, 288. Cfr. W. Pross, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁴ Cfr. DKW, VIII, p. 1000.

⁵⁵ Cfr. G.W. Bertram, *Philosophie des Sturm und Drang: eine Konstitution der Moderne*, Fink, München 2000, p. 59.

⁵⁶ L. Formigari, *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Mardaga, Liège 1994, p. 37.

⁵⁷ Cfr. M. Marino, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁸ I. Berlin, *op. cit.*, p. 212.

epoca senza anteporre giudizi di valore considerati eterni ed immutabili.

Nonostante i non rari richiami a Herder e alla sua concezione della storia da parte di storici del pensiero e delle idee, quello che è il carattere essenziale della sua proposta – l'unità di storia e natura – sembra essere stato spesso dimenticato per privilegiare il problema epistemologico del soggetto della conoscenza storica o l'individualità di lingue e culture. Paradossalmente, chi si è rifatto a Herder è partito dall'assunto metodologico della netta differenza fra scienze umane e scienze dello spirito, come è avvenuto nella tradizione storicista. Per questa ragione l'attualità della filosofia della storia di Herder riposa proprio nella sfida a pensare i fenomeni storici come fenomeni naturali senza cadere però nelle pastoie di un facile riduzionismo che farebbe perdere di vista quelle peculiarità del mondo umano che andrebbero, secondo Herder, valorizzate e difese.

Laboratoire d'histoire des théories linguistiques, Sorbonne Nouvelle-Paris 3

jacopo.d'alonzo@gmail.com



«An Essential Beneficence of Things»

Natura umana e cambiamento sociale in Herbert Spencer

di

FEDERICO MORGANTI

ABSTRACT: In the following paper I provide a brief discussion on Herbert Spencer's treatment of the problem of social change, which was central to his philosophy of society. I contend that, despite some ambivalence, Spencer held a view of society in which human nature is shaped by social institutions, which are in turn the unintended result of the spontaneous interaction between individuals.

KEYWORDS: Herbert Spencer; cambiamento sociale; evoluzione; istituzioni sociali

ABSTRACT: Oggetto del presente articolo è una discussione sul tema del cambiamento sociale in Herbert Spencer, questione assolutamente centrale della sua filosofia della società. Sosterrò che, a dispetto di alcune ambiguità, Spencer sostenne una visione della società in cui la natura umana evolve in risposta a cambiamenti nelle istituzioni sociali, che sono a loro volta il risultato inintenzionale dell'interazione tra gli individui.

KEYWORDS: Herbert Spencer; social change; evolution; social institutions

1. *Introduzione*

In questo contributo affronterò il tema del cambiamento sociale per come emerge dai testi di Herbert Spencer (1820-1903). Per la filosofia spenceriana è una questione a dir poco cruciale, ma è anche rilevante per la dicotomia natura/storia per almeno due ragioni.

In primo luogo, l'intera filosofia di Spencer è un tentativo di ricomprendere i fenomeni naturali e sociali sotto una spiegazione generale ricavata da un certo concetto di 'evoluzione'. Per Spencer il cambiamento sociale è cambiamento evolutivo, cioè cambiamento naturale. È la manifestazione più complessa di un processo cosmico che parte dall'inorganico, attraversa l'organico e si conclude, per così dire, nelle trasformazioni sociali. Spencer scrive in piena età darwiniana – benché elaborando la propria concezione

dell'evoluzione prima di Darwin¹ – ed è forse superfluo osservare che, a partire dalla comparsa dell'*Origine delle specie* (1859), i tentativi di applicare alle scienze sociali gli strumenti forniti dalle teorie evoluzionistiche si sarebbero moltiplicati.

Il secondo motivo per cui l'analisi spenceriana del cambiamento sociale è importante per la dicotomia natura/storia risiede nel fatto che la spiegazione del cambiamento sociale coinvolge una certa concezione della 'natura umana'. Ed è qui che nascono problemi teorici e interpretativi particolarmente spinosi.

Il cambiamento sociale è da intendere nel senso più ampio possibile. Esso coinvolge le istituzioni, le credenze, l'organizzazione politica. Il passaggio dall'aggressione al commercio, dal feudalesimo al capitalismo, dal politeismo al monoteismo, dalla poligamia alla monogamia, dalla monarchia assoluta ai governi rappresentativi sono tutte forme di cambiamento sociale.

Espressa nel modo più sintetico possibile, la tesi di Spencer è che in ogni epoca vi sia una congruenza, benché imperfetta, fra le condizioni sociali e la natura umana individuale. In altri termini ogni contesto storico presenta in media quelle istituzioni che meglio corrispondono alla natura umana per come si è evoluta sino a quel momento storico. La natura umana va intesa in termini di emozioni o sentimenti esibiti più frequentemente dagli individui. In un'epoca dominata dalla guerra gli individui presenteranno più facilmente emozioni egoistiche e comportamenti aggressivi. Qui, affinché la società funzioni e sia possibile per gli individui coordinarsi e risolvere i problemi, sarà necessario il ricorso a una cooperazione forzata, sotto l'autorità dello stato. Viceversa, in un'epoca di pace gli individui avranno sviluppato emozioni altruistiche e comportamenti cooperativi spontanei; a quel punto lo stato non avrà bisogno di imporre comportamenti cooperativi e potrà limitarsi alla semplice protezione della vita e della proprietà individuale.

Il problema è che non è immediatamente chiaro, nella spiegazione spenceriana, quale sia il ruolo causale rispettivamente attribuito alla natura umana e alle condizioni sociali: è la comparsa di certe condizioni sociali a modificare la natura umana, o viceversa l'evoluzione di quest'ultima a promuovere la nascita di nuove istituzioni, la modificazione di vecchie credenze, ecc.?

In quanto segue sosterrò che, a dispetto di qualche formulazione ambivalente, è più credibile la prima spiegazione. In Spencer la natura umana si adatta a cambiamenti sociali che si realizzano spontaneamente. In sintesi, il cambiamento è spontaneo

¹ Cfr. [H. Spencer], *The Development Hypothesis*, «The Leader», 3 (1852), pp. 280-281, e H. Spencer, *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1855, pp. 339-620.

perché provocato in modo non-intenzionale dall'interazione tra gli individui. Cercherò più avanti di chiarire in che senso si possa parlare di evoluzione 'spontanea'.

In quanto segue considererò l'opera spenceriana in modo essenzialmente diacronico. V'è ragione di pensare che nel corso degli anni, salvo alcuni aggiustamenti minori, il punto di vista di Spencer sia rimasto inalterato. Il problema del cambiamento sociale è affrontato in molti testi: tra questi, *Social Statics* (1851), *The Study of Sociology* (1873), *Principles of Sociology* (1876-1896), *Principles of Ethics* (1892-93), ai quali si aggiungono saggi talvolta confluiti nelle opere appena menzionate. È questo il caso, ad esempio, di *The Data of Ethics*, pubblicato nel 1879 e riapparso nel 1892 quale prima parte dei *Principles of Ethics*. Il seguente brano illustra in maniera abbastanza chiara il problema di cui ci stiamo occupando:

Ever the tendency [of society] is towards congruity between beliefs and requirements. Either the social arrangements are gradually changed until they come into harmony with prevailing ideas and sentiments; or, if surrounding conditions prevent change in the social arrangements, the necessitated habits of life modify the prevailing ideas and sentiments to the requisite extent².

Ma, se la natura umana per cambiare ha bisogno che cambino le condizioni sociali, e se le condizioni sociali per cambiare hanno bisogno che cambi la natura umana, è difficile capire quale sia il *primum movens* del cambiamento. C'è anzi il rischio che la spiegazione spenceriana si risolva in un ragionamento circolare.

Il titolo del presente contributo, «Un'essenziale beneficenza delle cose», s'ispira a un saggio del 1853 dedicato all'evoluzione della credenza religiosa³, e sta a indicare proprio questo rischio: che questa 'armonia' tra natura umana e condizioni sociali, che c'è in ogni epoca, non sia che il residuo di una visione teleologica e provvidenzialistica secondo cui il progresso umano – la marcia verso un futuro stato di perfezione – sia in qualche modo iscritto nel cosmo, in una qualche legge imposta sulle cose ma situata al di sopra di esse. In ogni epoca le società umane svilupperebbero esattamente quelle istituzioni, quelle credenze e quei sentimenti che

² H. Spencer, *The Data of Ethics*, Williams and Norgate, London 1879, p. 136.

³ [H. Spencer], *The Use of Anthropomorphism*, «The Leader», 4 (1853), pp. 1076-1077. Sul tema dell'evoluzione religiosa in Spencer cfr. M. Francis, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield 2007, pp. 111-131, e F. Morganti, *Religious Freedom and the Quest for a New Creed: Herbert Spencer's Religious Thought in Context*, «Rivista di storia della filosofia», 71 (2016), pp. 47-68.

sono utili agli esseri umani, a seconda dello stadio di sviluppo raggiunto. Una visione che rischia tuttavia di non poter spiegare il cambiamento sociale, risolvendosi nella semplice affermazione che il mondo, e il mondo umano in specie, cambia (e in meglio) in virtù di una qualche necessità intrinseca. Studiare i termini della questione in Spencer, ed eventualmente scongiurare un simile esito, servirà dunque a capire se la prospettiva sociologica spenceriana possa ancora offrire spunti e strumenti all'analisi di un problema ancora attuale delle scienze sociali.

2. *Evoluzione cosmica ed evoluzione sociale*

Per Spencer tutte le forme di cambiamento – astronomica, geologica, biologica, psicologica, sociale – rispondono alla seguente formula dell'evoluzione: «*Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation*»⁴. Non occorre soffermarsi sui dettagli di quest'ostica formulazione: basti tenere a mente che per Spencer c'è una qualche necessità che spinge i corpi a evolvere verso una maggiore complessità e diversificazione. Questa formula dell'evoluzione non può essere considerata come una 'legge', risolvendosi nella semplice descrizione delle caratteristiche generali del processo evolutivo. Se Spencer si limitasse a enunciare questa formula, egli non starebbe affatto *spiegando* il cambiamento evolutivo.

Negli scritti dedicati all'evoluzione organica Spencer avrebbe criticato quelle teorie – in particolare quelle di Erasmus Darwin, Lamarck e Robert Chambers, l'anonimo autore di *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844) – che attribuivano il cambiamento a una presunta tendenza intrinseca alla materia vivente. Per Spencer si trattava di una pseudo-spiegazione⁵. Se la vita mostra una tendenza a evolversi verso una maggiore complessità, questa tendenza dev'essere a sua volta spiegata in virtù di qualche causa sottostante. Ma la tendenza come tale non è una spiegazione. Il progresso evolutivo, in ogni sua forma, deve dunque essere spiegato sulla base di qualche altro principio.

Già in *The Ultimate Laws of Physiology* (1857), uno dei suoi primi scritti sull'evoluzione, Spencer aveva attribuito le varie forme di cambiamento a un principio fondamentale detto 'instabilità dell'omogeneo'⁶. In base a questo principio, se si considera un

⁴ H. Spencer, *First Principles*, 2nd ed., Williams and Norgate, London 1867, p. 396.

⁵ Cfr. H. Spencer, *The Principles of Biology*, Williams and Norgate, London 1864-1867, vol. I, p. 404.

⁶ Cfr. H. Spencer, *The Ultimate Laws of Physiology*, «National Review», 10 (1857), pp. 332-355.

qualsiasi aggregato uniforme si osserverà che tale condizione di omogeneità tenderà a venir meno nell'arco di breve tempo. Si consideri una massa d'acqua perfettamente omogenea: «the radiation of heat from neighbouring bodies, by affecting differently its different parts, would inevitably produce inequalities of density and consequent currents; and would so render it to that extent heterogeneous»⁷. Il processo di raffreddamento della crosta esterna della Terra a partire da una condizione d'incandescenza si spiega secondo lo stesso principio.

Qualcosa di simile avviene con l'espansione delle prime società. Quando una popolazione è nomade, tutti i suoi membri conducono pressappoco la stessa esistenza⁸. Viceversa, nel momento in cui essa diventa stanziale, le varie porzioni della popolazione occuperanno territori leggermente diversi, dando inizio un processo di differenziazione interna:

[...] a community which, growing populous, has overspread a large tract, and has become so far settled that its members live and die in their respective districts, keeps its several sections in different physical circumstances; and then they no longer remain alike in their occupations. Those who live dispersed continue to hunt or cultivate the earth; those who spread to the sea-shore fall into maritime occupations; while the inhabitants of some spot chosen, perhaps for its centrality, as one of periodical assemblage, become traders, and a town springs up⁹.

Spencer presenta qui l'idea che le società si sviluppino in modo non dissimile da come evolvono gli organismi. L'idea dell'*organismo sociale* è usata da Spencer come vera e propria analogia, non come semplice metafora¹⁰. E una delle proprietà che stabiliscono tale analogia risiede nel fatto che sia le società, sia gli organismi si sviluppano per *differenziazione delle parti*.

⁷ H. Spencer, *First Principles*, cit., p. 402.

⁸ Ivi, p. 343.

⁹ Ivi, p. 425.

¹⁰ Cfr. [H. Spencer], *The Social Organism*, «Westminster Review», 17 (1860), pp. 90-121, e H. Spencer, *The Principles of Sociology*, D. Appleton & Co., New York 1898, vol. I, pp. 449-462. Per una discussione critica sull'organicismo spenceriano cfr. W.M. Simon, *Herbert Spencer and the "Social Organism"*, «Journal of the History of Ideas», 21 (1960), pp. 294-299; J.D.Y. Peel, *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, Heinemann, London 1971, pp. 166-191; D. Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford University Press, Oxford 1978, pp. 229-242; e M.W. Taylor, *Men Versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 131-166.

The earliest social organisms consist almost wholly of repetitions of one element. Every man is a warrior, hunter, fisherman, builder, agriculturist, toolmaker. Each portion of the community performs the same duties with every other portion; much as each portion of the polyp's body is alike stomach, skin, and lungs. [...] The next stage is distinguished by a segregation of these social units into a few distinct classes – soldiers, priests, and labourers¹¹.

Questa differenziazione dei ruoli comporta a sua volta una maggiore interdipendenza tra gli individui. Se un individuo è in grado di svolgere molti compiti, la sua dipendenza dagli altri è minore. Se invece svolge un solo compito, ad esempio la coltivazione del cotone, avrà bisogno della collaborazione del sarto perché si arrivi alla produzione di abiti. Ma avrà anche bisogno del fornaio per mangiare, del birraio per dissetarsi, del falegname per arredare la propria abitazione.

Ritorniamo quindi all'idea spenceriana di cambiamento sociale. Man mano che si rafforza la coesione sociale – perché le persone hanno sempre più bisogno le une delle altre – occorrerà che gli individui mettano da parte quei desideri, quegli impulsi, che possono essere soddisfatti soltanto a spese degli altri. Se gli individui non riescono a limitare spontaneamente queste pulsioni, ne consegue o che molti desideri restano insoddisfatti, oppure che vengono soddisfatti a spese degli altri. In un'opera del 1851, *Social Statics*, Spencer descrive questa come una condizione di non-adattamento. Nel momento in cui si formano i primi aggregati sociali, l'essere umano non è ancora adattato allo stato sociale. Il perfetto adattamento a quest'ultimo si avrà soltanto quando gli individui tenderanno a presentare soltanto quei desideri che possono essere soddisfatti senza procurare danno agli altri.

But why is not man adapted to the social state? Simply because he yet partially retains the characteristics that adapted him for an antecedent state. The respects in which he is not fitted to society are the respects in which he is fitted for his original predatory life. His primitive circumstances required that he should sacrifice the welfare of other beings to his own; his present circumstances require that he should not do so; and in as far as his old attribute still clings to him, in so far is he unfit for the social state. All sins of men against each other, from the cannibalism of the Carrib to the crimes and venalities that we see around us; the felonies that fill our prisons, the trickeries of trade, the quarrelings of nation with nation, and of class with class, the corruptness of institutions, the

¹¹ H. Spencer, *Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, J. Chapman, London 1851, p. 453.

jealousies of caste, and the scandal of drawing-rooms, have their causes comprehended under this generalization¹².

Questo graduale adattamento allo stato sociale consiste nella comparsa delle emozioni che sono più adeguate alle nuove condizioni. Il presupposto alla base di questo processo è il principio 'lamarckiano' per cui le caratteristiche acquisite dagli individui in virtù dei propri sforzi adattativi sono poi trasmesse per via ereditaria. Se da un lato può sembrare che ciò comprometta l'impianto spenceriano, in quanto il lamarckismo è oggi controverso, per dire il meno, dall'altro resta la possibilità che 'lamarckiano' sia il processo di trasmissione culturale, come in effetti è stato suggerito¹³.

3. *Dalla società militare alla società industriale*

L'organismo sociale si sviluppa dunque man mano che le esigenze individuali si organizzano spontaneamente in relazioni di tipo pacifico. Spencer aveva spiegato come ciò potesse avvenire in un saggio dal titolo *The Social Organism*, apparso nel 1860 sulla *Westminster Review*, dove si illustrava un processo non lontano dalla divisione del lavoro teorizzata da Adam Smith:

It is not by [...] "collective wisdom", that men have been segregated into producers, wholesale distributors, and retail distributors. Our industrial organization, from its main outlines down to its minutest details, has become what it is, not simply without legislative guidance, but, to a considerable extent, in spite of legislative hindrances. It has arisen under the pressure of human wants and resulting activities. While each citizen has been pursuing his individual welfare, and none taking thought about division of labour, or conscious of the need of it, division of labour has yet been ever becoming more complete. It has been doing this slowly and silently: few having observed it until quite modern times. By steps so small, that year after year the industrial arrangements have seemed just what they were before – by changes as insensible as those through which a seed passes into a tree; society has become the complex body of mutually-dependent workers which we now see¹⁴.

Il risultato più importante di questo processo di aggiustamento spontaneo degli interessi individuali è dunque la

¹² Ivi, p. 63.

¹³ Cfr. L.L. Cavalli Sforza, *L'evoluzione della cultura. Proposte concrete per studi futuri*, a cura di T. Pievani, Codice Edizioni, Torino 2004.

¹⁴ [H. Spencer], *The Social Organism*, cit., pp. 91-92.

transizione dalle società militari alle società pacifiche basate sul commercio. Mentre in *Social Statics* Spencer aveva descritto una transizione lineare dalla 'società militare' alla 'società industriale', negli scritti sociologici della maturità avrebbe visto una storia contaminata da rigurgiti di militarismo. A ciascun tipo di società corrispondono istituzioni, credenze e organizzazioni politiche peculiari. Nei *Principles of Sociology* (1876-1896) avrebbe analizzato i fenomeni del cambiamento sociale in un'ampia serie di istituzioni sociali: la famiglia, le istituzioni ecclesiastiche, le professioni, le organizzazioni politiche, le istituzioni commerciali. Il passaggio dalla società militare a quella industriale, o viceversa, comporterà cambiamenti corrispondenti in tutti questi settori della vita sociale.

[...] the trait characterizing the militant structure throughout, is that its units are coerced into their various combined actions. As the soldier's will is so suspended that he becomes in everything the agent of his officer's will; so is the will of the citizen in all transactions, private and public, overruled by that of the government. The co-operation by which the life of the militant society is maintained, is a *compulsory* co-operation¹⁵.

Mentre il sistema di organizzazione della società militare è un sistema di irreggimentazione, il modello industriale-commerciale può fare a meno di un organo di regolamentazione centralizzata esigendo soltanto un organo rappresentativo di controllo, al quale spetta il compito di amministrare la giustizia, assicurando che ogni cittadino possa godere dei benefici che gli spettano legittimamente e non interferisca arbitrariamente nella sfera privata degli altri.

These pervading traits in which the industrial type differs so widely from the militant type, originate in those relations of individuals implied by industrial activities, which are wholly unlike those implied by militant activities. All trading transactions, whether between masters and workmen, buyers and sellers of commodities, or professional men and those they aid, are effected by free exchange. [...] This relation, in which the mutual rendering of services is unforced and neither individual subordinated, becomes the predominant relation throughout society in proportion as the industrial activities predominate. Daily determining the thoughts and sentiments, daily disciplining all in asserting their own claims while forcing them to recognize the correlative claims of others, it produces social units whose mental structures and habits mould social arrangements into corresponding forms. There results a type characterized throughout by that same individual freedom which every

¹⁵ H. Spencer, *Principles of Sociology*, cit., vol. I, p. 564.

commercial transaction implies. The co-operation by which the multiform activities of the society are carried on, becomes a *voluntary* co-operation¹⁶.

Per Spencer sono dunque le istituzioni sociali a spingere gli individui a modificare la propria natura per meglio adattarsi alla vita in società. Prendiamo in considerazione il caso dell'istituzione familiare: «The ideas and sentiments which make possible any more advanced phase of associated life, whether in the Family or in the State, imply a preceding phase by the experiences and discipline of which they were acquired; and these, again, a next preceding phase; and so from the beginning»¹⁷.

Così, la vita 'predatoria' che caratterizza le società militari promuove l'ostilità per l'altro e la soddisfazione egoistica attraverso la conquista. Nelle società più rudimentali, le donne sono considerate oggetti di cui impadronirsi, mentre i figli sono tenuti in vita soltanto finché dura l'istinto di paternità. Nelle società militari vigono il disprezzo per i 'diritti delle donne', l'ineguaglianza fra i sessi – in alcuni casi connessa con la poligamia –, la condizione di servitù femminile e il diritto di vita e di morte del padre su moglie e figli. Viceversa, la vita sociale che caratterizza le società basate sul commercio tendono a presentare abiti mentali di segno opposto:

The daily habit of exchanging services, or giving products representing work done for money representing work done, is a habit of seeking such egoistic satisfactions only as allow like egoistic satisfactions to those dealt with. There is an enforced respect for other's claims; there is an accompanying mental representation of their claims, implying, in so far, fellow-feeling; and there is an absence of those repressions of fellow-feeling involved by coercion¹⁸.

Questa disciplina, che induce a considerare i diritti degli altri, fa sì che siano presi in considerazione anche quelli delle donne e dei figli. Il rapporto tra i coniugi non è più un rapporto di padronanza e sudditanza, bensì un rapporto tra associati. Mutano anche i metodi educativi: da un'educazione basata sull'imposizione di nozioni e sulle punizioni corporali, si passa gradualmente a un'educazione che valuta l'autonomia e i talenti del giovane, che invece di applicare punizioni corporali insegna al giovane a comprendere le conseguenze delle proprie azioni.

¹⁶ Ivi, pp. 568-569.

¹⁷ Ivi, pp. 759-760.

¹⁸ Ivi, pp. 761-762.

4. *Natura umana e istituzioni sociali*

Per Spencer la società cambia dunque in modo inintenzionale in conseguenza delle interazioni tra gli individui. A loro volta, i cambiamenti così prodotti costringono, per così dire, gli individui a una forma di adattamento: la natura umana si modifica in risposta a cambiamenti sociali che sono il prodotto di processi inintenzionali. Secondo questa logica le istituzioni sociali costituiscono un vincolo al comportamento, inducendo nel tempo gli individui a sviluppare quei tratti cognitivi ed emotivi che risulteranno più adeguati all'ambiente sociale.

Secondo questa lettura è la natura umana che evolve in risposta ai cambiamenti della società. Nel criticare Spencer per una presunta incoerenza – perché, si sostiene, non sarebbe chiaro da dove abbia inizio il cambiamento, se dall'individuo o dalla società¹⁹ – si fraintende il senso in cui egli ipotizza che il cambiamento sia prodotto dall'azione individuale, cioè in modo non-intenzionale.

In un contributo del 1853 dal titolo *Over-Legislation*, apparso anch'esso sulla *Westminster Review*, Spencer aveva discusso una serie di casi concreti, tratti dalla realtà politica dei suoi giorni, e aveva mostrato come i tentativi di produrre il cambiamento a tavolino fossero quasi sempre deleteri, non tenendo conto di come gli individui potessero reagire alle nuove norme. Un esempio tra i più curiosi riguardava gli effetti della tassa sul sapone: «By the excise on soap, you have, it turns out, greatly encouraged the use of caustic washing-powders; and so have unintentionally entailed an immense destruction of clothes»²⁰. Ma qual era la logica alla base di tale critica?

In every case you perceive, on careful inquiry, that besides acting upon that which you sought to act upon, you have acted upon many other things, and each of these again on many others; and so have propagated a multitude of changes in all directions²¹.

Il cambiamento è il risultato di un lento processo di adattamento, il quale non può essere scavalcato dalla politica senza che si producano delle 'conseguenze inintenzionali' che finiscono per rallentare il cambiamento che invece si intende facilitare.

¹⁹ Una critica simile si trova ad es. in E.F. Paul, *Herbert Spencer: The Historist as a Failed Prophet*, «Journal of the History of Ideas», 44 (1983), p. 625. Per un'interpretazione più sfumata cfr. M.W. Taylor, *op. cit.*, pp. 100-130.

²⁰ [H. Spencer], *Over-Legislation*, «Westminster Review», 60 (1853), p. 61.

²¹ *Ibid.*, corsivo aggiunto.

Ora, se sono le condizioni esterne a sollecitare gli individui ad adattarsi alle circostanze sociali, come spiegare i passi in cui Spencer sembra invece affermare il contrario, cioè che i cambiamenti sociali *presuppongono* certe facoltà intellettuali e certe emozioni²²? Possiamo spiegarli, credo, in due modi.

Anzitutto, interpretando tali affermazioni come un semplice requisito 'al negativo'. Le facoltà mentali che, in un determinato contesto storico, appartengono alla natura umana sono correlate a una certa organizzazione sociale, con le sue pratiche e le sue istituzioni. Di conseguenza, quelle facoltà e quelle credenze non potranno mai prescindere da ciò che le istituzioni consentono: ad esempio, sarà difficile riscontrare emozioni altruistiche sviluppate in una società organizzata su base militare, poiché le istituzioni, i vincoli all'azione posti da una società di tal genere disincentivano quei sentimenti e i relativi comportamenti.

In secondo luogo, osservando che il cambiamento non può avvenire in modo repentino. In presenza di mutamenti violenti, come nel caso dei moti rivoluzionari, la natura umana opererà una sorta di 'resistenza' che finirà per compromettere lo stesso tentativo di cambiamento. Questo perché l'adattamento degli individui alle condizioni sociali avviene gradualmente, così come graduale è il processo evolutivo in generale. Se ad esempio si trapiantano delle istituzioni commerciali in una società tribale, quelle istituzioni tenderanno a essere recepite secondo quella che è la società di destinazione.

C'è un celebre caso storico che, con alcuni aggiustamenti, può essere spiegato secondo la logica spenceriana. Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, il tentativo di creare un'economia di mercato nei paesi del blocco si risolse non già nella crescita economica di quei paesi, come auspicato, bensì nell'emergere del cosiddetto *gangster capitalism*. Quello che avvenne fu che, in assenza di istituzioni economiche e giuridiche in grado di favorire la produzione e gli scambi, le risorse finivano nelle mani di coloro che detenevano la forza e il potere militare. Gli altri attori economici, non potendo contare sulla legge e sul rispetto dei contratti, finivano per cedere ai capi della malavita le poche risorse che avevano a

²² Cfr. ad es. il seguente brano dei *Principles of Psychology*, 2nd ed., Williams and Norgate, London 1870-1872: «It is manifest that the ability of men to co-operate in any degree as members of a society, *pre-supposes* certain intellectual faculties and certain emotions. It is manifest that the efficiency of their co-operation will, other things equal, be determined by the amounts and proportions in which they possess these required mental powers» (vol. II, p. 508, corsivo aggiunto).

disposizione, guadagnandosi in tal modo una sicurezza che le istituzioni vigenti non potevano garantire²³.

Questa ricostruzione può fare a meno del concetto di 'natura umana' in luogo del concetto economico di 'incentivo'. Si tratta di un concetto nient'affatto estraneo al pensiero di Spencer. Nella già menzionata *Social Statics*, questi aveva sostenuto che l'unico modo in cui lo stato poteva favorire il progresso sociale era rinunciare a interferire con l'attività individuale, limitandosi a proteggere la vita e la proprietà delle persone. Qualsiasi forma d'intervento statale – scuola, sanità, assistenzialismo, dazi sulle importazioni, ecc. – avrebbe rimosso gli incentivi all'impegno individuale, impedendo il processo di adattamento della natura umana all'ambiente sociale. Quando lo stato si sostituisce all'attività individuale, rende impossibile il processo di esplorazione dal basso delle soluzioni cooperative, con un conseguente rallentamento del progresso sociale. Per Spencer, come osservato nella sezione precedente, è ad esempio la società basata sul commercio, sulle interazioni volontarie tra individui, a incentivare la comparsa dei comportamenti altruistici. Egli era ad esempio contrario al *welfare state* sulla base della convinzione che, riducendo la beneficenza privata, impediva agli individui di sviluppare i sentimenti altruistici²⁴. Ma in assenza di appropriate istituzioni sociali, l'evoluzione di questi sentimenti non può avere luogo. E i tentativi di pianificarla a tavolino finiscono per ostacolare il cambiamento che intendono favorire.

Per concludere, quello del cambiamento sociale è un problema estremamente attuale, con delle evidenti ricadute a livello di decisioni politiche²⁵. In Spencer troviamo non solo una formulazione consapevole del problema, ma anche una serie di riflessioni e soluzioni che ne fanno un interlocutore con cui è ancora necessario confrontarsi.

Università degli Studi di Milano

federico.morganti@gmail.com

²³ Cfr. R.D. Cooter-H. Bernd-Schäfer, *Solomon's Knot: How Law Can End the Poverty of Nations*, Princeton University Press, Princeton 2011, in particolare cap. II.

²⁴ Cfr. H. Spencer, *Social Statics*, cit., pp. 311-329.

²⁵ Una recente trattazione di questo tema si può ad es. trovare in D.C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, il Mulino, Bologna 2007. Più in particolare sul rapporto tra cambiamento sociale e problemi di *policy* secondo una prospettiva non lontana da quella di Spencer cfr. R. Bitetti, *Individualismo metodologico, cambiamento sociale e politiche pubbliche*, «Sociologia», 49 (2015), pp. 37-45.



Tra natura e storia
L'influenza degli scritti scientifici di Johann Wolfgang von Goethe
sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin

di
SONIA REZZONICO

ABSTRACT: The aim of this article is to propose a reading of Walter Benjamin's *Passages* through the concepts and methodology of Johann W. von Goethe's naturalistic inquiry. It will be displayed how cultural objects, and their analysis, could be put in analogy with natural ones, by considering both as organic forms. Accordingly, Benjamin can be considered a historian of human life, if we think of human artefacts as the real human nature. Thus, thanks to a morphologic approach, it is possible to establish a dialogue between human and natural sciences.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Johann W. von Goethe; natural history; human sciences; morphology

ABSTRACT: In questo articolo si vuole offrire una lettura del libro incompiuto *I «passages» di Parigi* di Walter Benjamin attraverso le nozioni e la metodologia dell'indagine naturalistica di Johann W. von Goethe. La tesi è mostrare come lo studio degli oggetti culturali possa essere posto in analogia con il *modus operandi* dello storico naturale, partendo dal presupposto che anche gli oggetti culturali debbano essere considerati nel loro dinamico sviluppo vivente. Sarà allora plausibile pensare Benjamin come uno storico della 'natura' umana che indaga le forme culturali come configurazioni viventi. In questo senso, l'analisi è prova di un dialogo possibile e fecondo tra scienze naturali e scienze umane.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Johann W. von Goethe; storia naturale; scienze umane; morfologia

L'obiettivo di questo contributo è proporre una lettura di una delle opere più importanti di Walter Benjamin, o sarebbe meglio dire del suo *chef d'oeuvre*, così come la definisce l'amico e filosofo Theodor Wiesengrund Adorno in uno dei loro numerosi e intensi scambi epistolari¹. Sarà chiaro che il riferimento è al libro incompiuto dei *«Passages» di Parigi* nel quale la metodologia storiografica dell'autore viene messa in scena in maniera esemplare. A questo proposito, diverse

¹ W. Benjamin, *Testimonianze sulla genesi dell'opera*, in Id., *I «Passages» di Parigi (1927-1940)*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 1982, vol. II, pp. 1067-1070, p. 1069.

sono le ipotesi interpretative che si vogliono avanzare, in primo luogo, quella che riconosce la valenza del *modus operandi* dello storico naturale, di ispirazione goethiana, nella progettazione dei *Passages*. In tal senso si proporrà un chiarimento dell'intento storiografico di Benjamin ponendolo in analogia con l'indagine naturalistica di Johan W. von Goethe.

Mostrando l'influenza che gli scritti scientifico-naturali del poeta hanno sulla riflessione storiografica del filosofo tedesco, sarà anche possibile comprovare un dialogo tra le scienze umane e quelle naturali, spesso considerato irrealizzabile. Infatti, natura e storia appaiono come due oggetti di indagine totalmente indipendenti l'uno dall'altro e profondamente diversi per i quali è difficile pensare un analogo approccio di ricerca: se la natura sembra dotata di un ordine intrinseco, fatto di leggi e relazioni stabili e invariabili nel tempo, la storia appare come incerta, variabile senza nessuna legge che possa rendere prevedibili i fenomeni umani e culturali. L'analisi cercherà invece di sottolineare le similitudini tra i due distinti oggetti del sapere, innanzitutto ammettendo la validità dell'indagine storiografica senza tuttavia pretendere di ridurla a logiche scientiste. Contemporaneamente, si dovrà riconoscere che la nozione di natura è stata costruita partendo da questa presunta dicotomia concettuale che ha dominato nella visione occidentale, fino al punto di essere determinante nei processi di antropo-poiesi². In questo senso, come nota l'antropologo francese Philippe Descola nel suo *Par-delà nature et culture*³, alcune civiltà non occidentali, che definiamo erroneamente primitive, non definiscono la loro immagine di umanità contrapponendola a quella di natura ma, al contrario, fondano la loro nozione di identità sulla continuità tra l'uomo e l'ambiente o tra l'uomo e gli altri animali, in termini, ad esempio, di parentela.

Alla luce di questa osservazione, che chiarisce per quale ragione questa dicotomia sia così profondamente radicata nella nostra cultura, il pensiero di Benjamin risulta interessante per superare la presupposta alterità tra il mondo della cultura e quello della natura, mostrando come la sua indagine sia affine al modello dello storico naturale. L'originalità del pensiero di Benjamin sta proprio nell'applicare la metodologia del naturalista alla storiografia, ponendo in analogia gli oggetti del mondo umano, studiati dallo storico, con quelli dell'ambiente naturale, indagati dal filosofo della natura. In questo senso, è allora illuminante ricordare come Adorno descriva l'approccio filosofico di Benjamin:

² Cfr. F. Remotti, *Fare umanità*, Mondadori, Milano 2002.

³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2002.

Le componenti pietrificate, irrigidite o obsolete della cultura, tutto ciò che in essa ha dimesso l'insinuante vivacità, parlavano a lui come il fossile o la pianta dell'erbario parlano al collezionista⁴.

Questa definizione ricorda un passo delle *Affinità elettive* di Goethe in cui viene descritto lo sguardo dello storico naturale⁵:

Bisogna vederle operare sotto i nostri occhi queste sostanze che sembrano morte, eppure hanno in sé una costante potenza di attività, bisogna osservarle attentamente, come si cercano, s'attraggono, s'afferrano, si distruggono, s'inghiottiscono, si consumano, l'una con l'altra, e poi dal connubio più intimo ricompaiono in forma rinnovata, nuova, inattesa: allora davvero noi crediamo di poter attribuire loro una vita eterna, e persino una facoltà di sentire e di comprendere, perché i nostri sensi quasi non arrivano ad osservarle compiutamente e la nostra ragione a capirle⁶.

Secondo questa prospettiva, per Goethe, gli elementi della natura, al di là del loro apparente aspetto mortifero, sono caratterizzati da una vitalità tale che si manifesta in una reciproca attrazione e repulsione, secondo le leggi della chimica, oltre che essere caratterizzati da una continua metamorfosi⁷.

Tuttavia, il romanzo non è solo il luogo in cui trovare la visione vitalistica della natura teorizzata dal poeta, ma come nota Benjamin nel saggio che gli dedica⁸, è un'opera in cui l'autore legge le relazioni umane attraverso le regole che governano l'universo naturale. È allora possibile dedurre che Benjamin assuma la stessa prospettiva di Goethe, perché guarda gli oggetti della civilizzazione umana attraverso la lente dello storico naturale: i fenomeni storico-culturali appaiono dotati della stessa vitalità e della stessa ciclicità metamorfica – o della possibile pietrificazione – che anima la natura. È lo stesso Benjamin, citando Karl Kraus, che ricorre a un'analogia tra i *Passages* parigini e le caverne che ospitano i fossili delle epoche primitive, suggerendo come lo sguardo

⁴ W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 238.

⁵ Ciò non dovrebbe per nulla stupire il lettore, se si rammenta che lo stesso Benjamin dedica un saggio di critica a questo romanzo già nel 1922. Si tratta tuttavia di un'osservazione utile, perché dimostra come il filosofo sia sempre stato interessato e influenzato dall'indagine naturale goethiana fin dal principio della sua riflessione filosofica.

⁶ J.W. von Goethe, *Le affinità elettive*, Introd. di P. Citati, Rizzoli, Milano 1999, p. 115.

⁷ La metamorfosi è una nozione cardine nel pensiero di Goethe: è la legge che regola le trasformazioni della natura. Tuttavia, non si tratta di una norma calcolabile ma di una regolarità che pone come assunto la vitalità delle forme viventi e, di conseguenza, il loro processo dinamico.

⁸ W. Benjamin, *Le affinità elettive di Goethe*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.

dello storico naturale, impegnato nell'analisi dei fossili, possa essere valido anche sui resti delle opere storico-culturali:

Come le rocce del Miocene o dell'Eocene portano a tratti l'impronta dei mostri di quelle ere, così i *passages* giacciono oggi nelle grandi città, come caverne con i fossili di un mostro scomparso⁹.

Sono allora i *Passages* il luogo ideale dove individuare l'influenza della prospettiva storico-naturale goethiana. Essa è considerata l'opera più importante del *corpus* benjaminiano non solo dai suoi lettori ma anche dallo stesso autore che non smette mai di lavorarci fino all'ora della sua morte. Per questa ragione, la mancata stesura di un'edizione definitiva non può essere indice di uno scarso interesse verso la stessa, testimoniando al contrario quanto fosse importante il momento costruttivo dell'opera. A confermarlo, una lettera del 16 agosto del 1935 alla moglie di Adorno, Gretel, in cui Benjamin paragona il momento della progettualità dei *Passages* all'importanza che la pietra filosofale assume nell'alchimia¹⁰.

Così, oggi abbiamo tra le mani un'opera frammentaria, composta da innumerevoli citazioni e alcune note critiche dell'autore, catalogate secondo un ordine di cartelle che rispetta, da un lato, le fasi temporali del lavoro – la prima tra il 1927 e il 1929 e la seconda tra il 1934 e il 1940 – e, dall'altro, l'eterogeneità delle figure, degli eventi storici e degli oggetti della civiltà umana che Benjamin sceglie di analizzare. Le cartelle appaiono come pezzi di un enorme puzzle: vi si trovano citazioni di Friedrich Vischer sulla moda a fianco di riflessioni di Benjamin che mettono in evidenza l'attrazione umana verso l'inorganico ma anche verso l'effimero; passi tratti da *Les fleurs du mal* di Charles Baudelaire¹¹ giustapposti a osservazioni che cercano di spiegare il fenomeno della *flânerie*; citazioni tratte da *Il Capitale* di Karl Marx unite a considerazioni sulla reificazione e la feticizzazione dell'oggetto; cartelle dedicate alle nuove – per l'epoca – costruzioni in ferro e in vetro, a fianco di altre che illustrano l'opera dei caricaturisti Jean I.I. Gérard (Grandville) e Honoré Daumier.

⁹ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, pp. 604-605.

¹⁰ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. II, p. 1109.

¹¹ Nell'interpretazione di Benjamin, la rilevanza della figura di Baudelaire è pari a quella di Goethe. Basti solo ricordare saggi come *Di alcuni motivi in Baudelaire* e *Parco Centrale*, oltre a tutto lo spazio teorico che gli viene dedicato nei *Passages*. Secondo il giudizio di Giorgio Agamben, i frammenti dell'opera sarebbero diventati un libro esclusivamente sulla figura del poeta. Tuttavia, 'il botanico da marciapiede' ha la capacità di richiamare una serie di altri motivi chiave della riflessione di Benjamin. È il caso ad esempio di quella sulla metropoli o sull'oggetto feticcio. Per questa interpretazione si veda Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di Giorgio Agamben, Barbara Chitussi e Clemens-Carl Härle, Neri Pozza, Milano 2013.

In mancanza di un'edizione definitiva e considerando il ruolo che la stesura finale aveva per Benjamin, gli studiosi danno due diverse interpretazioni su come i *Passages* avrebbero potuto essere. La prima è quella di Adorno, per la quale l'opera non avrebbe preso una forma editoriale molto diversa da quella che assume oggi. Il montaggio di citazioni e osservazioni avrebbe dovuto estraniare il lettore con lo scopo di allontanarlo da una visione convenzionale, assumendo uno sguardo più consapevole e meno distratto. Si tratta di un'ipotesi valida se si pensa a quanto sia stato importante per l'epoca stimolare alla riflessione ed evitare la superficialità critica, soprattutto di fronte al potere che i mezzi di comunicazione, quali la radio e il cinema, stavano via via acquisendo. Un obiettivo promosso da molti intellettuali e artisti (come nel caso dei surrealisti o del teatro brechtiano)¹² e che Benjamin condivide.

Nonostante si possa essere in parte d'accordo con Adorno sulla possibilità di inserire i *Passages* tra le opere di taglio culturologico dell'epoca¹³, l'interpretazione del critico Rolf Tiedemann, che ha curato la prima edizione dei frammenti nel 1982, appare più convincente. Egli immagina un'opera finale in cui vi sarebbe stato un equilibrio tra lo spazio occupato dalle citazioni e quello dedicato alla parte teorica¹⁴. In questo senso, la forma definitiva sarebbe stata simile a quella degli *Exposées*, ovvero quei testi esplicativi dei *Passages* con i quali Benjamin cercò di illustrarne il contenuto, descrivendo i principali eventi, luoghi e personaggi che li animano. I destinatari erano i membri della scuola di Francoforte che avrebbero deciso sulla sua pubblicazione. Questa tesi appare più credibile perché la stessa proporzione che Benjamin avrebbe potuto rispettare a livello della edizione, è già presente a livello teorico. In questo senso, e soprattutto alla luce dell'ipotesi che

¹² Non si vuole sostenere che la visione surrealista e quella di Bertolt Brecht possano essere interscambiabili ma che in entrambi i casi assistiamo ad un atteggiamento comune di fronte al pericolo della passività critica. I surrealisti, soprattutto nelle arti figurative, cercano di mostrare l'influenza negativa dei mezzi di comunicazione di massa, attraverso l'uso di figure ambigue come ad esempio i manichini e le marionette. Si tratta di oggetti che ricordano la fisionomia umana e che proprio grazie alla loro ambiguità sono capaci di insinuare il sospetto di una possibile azione eterodiretta nell'uomo. Il teatro di Brecht cerca analogamente di mettere in guardia il proprio spettatore giocando sulla pratica dello straniamento che conduce il fruitore all'esperienza dello choc percettivo.

¹³ In questo senso, la costruzione del libro dei *Passages* non sarebbe estranea alle intenzioni di Georges Bataille con la sua rivista *Documents*, all'opera di Aby Warburg *Mnemosyne* o al libro di André Malraux sul museo immaginario. Per approfondire questa lettura si veda W. Benjamin, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012.

¹⁴ «L'intenzione di Benjamin era di combinare materiale e teoria, citazione e interpretazione in una costellazione nuova rispetto a qualsiasi forma corrente di rappresentazione e nella quale tutto il peso doveva pesare sul materiale e le citazioni, mentre teoria e interpretazione dovevano asceticamente defilarsi» in W. Benjamin, *Introduzione*, in Id., *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, pp. IX-XXXVI, p. XI.

Benjamin sia influenzato dalla metodologia dello storico naturale descritta da Goethe, gli oggetti dei *Passages* sono scelti proprio perché fenomeni originari. Questa nozione è da ricondurre al concetto di *Urphaenomen*, coniato da Goethe ne *La metamorfosi delle piante*¹⁵ dove la *Urpflanze* (la pianta originaria) è il fenomeno originario del mondo vegetale, vale a dire il punto sorgente dal quale si sviluppa, secondo le leggi della metamorfosi, il regno della natura. Per Benjamin, in modo analogo, i fenomeni originari della storia sono matrici da cui si sviluppa il mondo storico-culturale secondo la stessa legge metamorfica che anima il mondo della natura. Per questa ragione, i fenomeni descritti nei *Passages* non possono essere considerati oggetti mortiferi, forme fisse e immutabili, ma piuttosto configurazioni organiche in continua metamorfosi. A questo proposito, esiste un frammento dedicato agli stessi *passages* commerciali parigini in cui Benjamin, facendo alcune osservazioni sulla *Teresa Raquin* di Émile Zola, attribuisce loro le sembianze di un corpo in via di putrefazione:

Se poi qualcosa il libro davvero espone scientificamente, questo è il decesso dei *passages* parigini, il processo di putrefazione di un'architettura¹⁶.

Se l'affinità concettuale tra le configurazioni naturali e quelle storiche non fosse già abbastanza evidente, nei *Passages* si trova un frammento in cui Benjamin non lascia alcun dubbio sull'influenza concettuale esercitata da Goethe, seppur mediata dall'interpretazione che Georg Simmel¹⁷ offre:

Durante lo studio dell'esposizione simmeliana del concetto di verità in Goethe, mi apparve con molta chiarezza che il mio concetto di origine nel libro sul dramma barocco è una rigorosa e cogente trasposizione di questo fondamentale concetto goethiano dall'ambito della natura a quello della storia. Origine: si tratta del concetto di fenomeno originario trasposto dal contesto pagano della natura a quello ebraico della storia. Ora, nel lavoro sui *passages* ho a che fare anche con l'esplorazione dell'origine. Io inseguo, cioè, l'origine delle configurazioni e dei mutamenti dei *passages* dalla loro comparsa

¹⁵ J.W. von Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 2008.

¹⁶ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, p. 213.

¹⁷ Il riferimento a Simmel e alla sua interpretazione di Goethe è significativa. In primo luogo, in quanto inserisce Benjamin tra i pensatori che usano un metodo d'indagine morfologico. In secondo luogo, perché la metodologia morfologica viene applicata alle forme delle creazioni umane tanto in Simmel quanto in Benjamin. In altre parole l'analisi del mondo culturale viene fatta considerandolo come forma vivente. Per ulteriori approfondimenti si legga G. Simmel, *Goethe*, a cura di M. Gardini, Quodlibet, Macerata 2012. Infine, ma questo esula dall'interpretazione di Goethe, l'influenza di Simmel sulla filosofia di Benjamin si deduce anche nella scelta di dare una dignità speculativa a degli oggetti normalmente esclusi dalla riflessione filosofica quali la moda, l'antropologia urbana, la donna, la mercificazione.

fino al loro declino, e la colgo nei fatti economici. Questi fatti, considerati dal punto di vista della causalità, cioè come cause, non sarebbero affatto un fenomeno originario – lo diventano solo in quanto, nel proprio stesso svilupparsi – meglio sarebbe detto nel loro disvilupparsi – fanno sorgere dal loro seno la serie delle concrete forme storiche dei *passages*, come la foglia dispiega da sé l'intero regno del mondo vegetale empirico¹⁸.

L'origine non è allora una nozione assimilabile al concetto di causa ma, piuttosto, a quella di *Bildung* (formazione) che rispecchia la dinamicità delle forme, siano esse naturali o umane. Lo stesso Goethe, sempre ne *La metamorfosi delle piante*, traccia una distinzione tra la nozione di *Gestalt* (forma) e quella di *Bildung*, puntualizzando come sia necessario optare per la seconda se il desiderio è indagare la natura e le sue forme viventi. Goethe, nel fenomeno originario, cercava la sintesi tra l'ideale, a-temporale e a-spaziale, e il fenomeno, storicamente dato e spazialmente determinato. Analogamente, Benjamin guarda ai fenomeni originari della storia come figure concrete che incarnano la forza delle idee latenti in base alla potenzialità del momento storico presente.

Nel frammento N 9a,4, contenuto nella cartella intitolata significativamente *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, Benjamin dichiara apertamente la sua interpretazione storica alla luce della nozione di *Ursprung* goethiana:

L'immagine dialettica è quella forma dell'oggetto storico che soddisfa le esigenze che Goethe pone per l'oggetto di un'analisi: mostrare una vera sintesi. Essa è il fenomeno originario della storia¹⁹.

Il concetto di fenomeno originario della storia può essere descritto adeguatamente solo se correlato alla nozione di polarità. Si tratta di un ulteriore concetto di derivazione goethiana, che attesta nuovamente l'influenza dell'intellettuale sul lavoro storiografico di Benjamin.

Goethe illustra la nozione di polarità attraverso il fenomeno del magnetismo, esemplare perché incarna le regole dell'attrazione e della repulsione che governano il mondo fisico. Si tratta di un fenomeno di capitale importanza nell'indagine naturalistica goethiana, cui l'autore dedica non solo un testo monografico ma cospicue considerazioni

¹⁸ Ivi, p. 517.

¹⁹ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Vol. I, op. cit., p. 532.

anche nella *Dottrina dei colori* e, come già aveva notato Benjamin nel saggio sulle *Affinità elettive*, è proprio il fenomeno del magnetismo a dare ragione degli affetti tra i personaggi del romanzo.

Tuttavia, per cogliere il rilievo che la nozione di polarità assume attraverso l'incarnazione di questo fenomeno fisico, esaustiva è la massima 434 in cui Goethe ricorda:

Il magnetismo è un fenomeno originario che basta enunciarlo per spiegarlo. In tal modo esso diventa anche il simbolo di tutto il resto, per cui non abbiamo più bisogno di cercare parole e nomi²⁰.

Pensando ora al fenomeno originario e la sua applicazione nel campo della storiografia, così come proposta da Benjamin, appare evidente che gli oggetti storici debbano essere considerati come se fossero magneti e quindi considerando la loro orientazione polare tra il passato e il presente. Non si tratta chiaramente di fasi temporali cronologiche, ma il 'pre' e il 'post' dell'evento storico devono essere considerati secondo un'origine e uno sviluppo morfologico, così come si è cercato di mostrare.

A questo proposito, alcuni frammenti dei *Passages* sono davvero esemplificativi:

La pre- e post-storia di un fatto storico appaiono in esso grazie alla rappresentazione dialettica. E ancora: ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre e post storia. Si trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso. Per questo il fatto storico si polarizza secondo la sua pre- e post-storia sempre di nuovo e mai allo stesso modo²¹.

Oppure il frammento sintetico N 7a,8:

È il presente che polarizza l'accadere in pre- e post storia²²

O ancora il frammento N 11,5:

²⁰ J.W. von Goethe, *Massime e riflessioni*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2013, pp. 94-95.

²¹ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, p. 527.

²² Ivi, p. 528.

Il presente determina nell'oggetto del passato, per afferrarne il nocciolo, il punto in cui si scindono la sua pre- e post-storia.²³

Alla luce di queste analisi, si può concludere che l'ipotesi secondo cui Benjamin è da considerare come un pensatore morfologico novecentesco e figlio spirituale di Goethe è plausibile. Non solo: Benjamin può anche essere definito come uno storico della natura umana alla luce di come utilizza le nozioni e la metodologia di Goethe nel campo della riflessione naturalista. Sembra allora che un dialogo tra la metodologia scientifica e quella umanista sia non solo possibile ma anche fecondo nei termini questa lettura dei *Passages*.

Universitat Pompeu Fabra

sonia.rezzonico@gmail.com

²³ Ivi, p. 535.



Forma e storia, evento e natura: Carlo Diano*

di

FRANCESCO VERDE

ABSTRACT: This paper focuses on *Form and Event* (published in 1952) a very significant philosophical work of the Italian classical philologist Carlo Diano (1902-1974). The main goal of this work is to show that the ancient Greek world can be reduced to a couple of historical principles, the form (which is the stable, bright, and eternal category of universality corresponding to the figure of Achilles), and the event (which means the mere happening for somebody, and this is the category of Ulysses). In this paper will be examined further Diano's works on similar topics in order to make clear the development of these two notions.

KEYWORDS: Carlo Diano; Forma; Evento; Achille; Ulisse

ABSTRACT: Questo articolo si concentra su *Forma ed Evento*, una rilevante opera filosofica del filologo italiano Carlo Diano (1902-1974) pubblicata nel 1952. Lo scopo principale di questo scritto è mostrare che il mondo greco antico può essere ridotto a due principi storici, la forma (che è la stabile, luminosa ed eterna categoria dell'universalità, corrispondente alla figura di Achille) e l'evento (che indica il semplice accadere per qualcuno: si tratta della categoria di Ulisse). In questo saggio saranno esaminate altre opere di Diano su simili questioni al fine di chiarire lo sviluppo di queste due nozioni.

KEYWORDS: Carlo Diano; Form; Event; Achilles; Ulysses

1. Quando si pensa alla 'multiforme' figura di Carlo Alberto Diano (Monteleone Calabro/Vibo Valentia¹, 1902-Padova, 1974) è arduo non

* Una versione più ampia e dettagliata di questo contributo è pubblicata sull'*Archivio di storia della cultura* (XXIX, 2016, pp. 235-250) con il titolo *Carlo Diano interprete del mondo greco* a cui si rinvia per i necessari approfondimenti, nonché per l'ulteriore bibliografia.

¹ Diano era nato nell'antica *Hipponion* a cui era profondamente legato, così come lo era nei riguardi della terra greca di Calabria, come si percepisce distintamente nella commemorazione di Carlo Felice Crispo (dapprima apparsa nell'*Archivio Storico della Calabria e della Lucania*, XV, 1948 e poi ristampato in C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968, pp. 367-371).

fare subito riferimento al formidabile traduttore e ai suoi monumentali studi epicurei (ancora oggi attuali) che riguardano tanto un serio lavoro di edizione critica dei testi, quanto un serrato ‘corpo a corpo’ ermeneutico spesso con gli aspetti più complessi della filosofia di Epicuro². Malgrado i suoi spiccati interessi epicurei, pochi sanno che il filologo e grecista Diano fu anche poeta³, nonché un finissimo teorico di estetica: in questo caso, il riferimento non può che essere alle sue *Linee per una fenomenologia dell'arte*⁴. Insieme alle *Linee*, tuttavia, lo scritto teorico centrale nella produzione di Diano e di cui ci si vuole occupare in questa sede, seppur brevemente, è *Forma ed Evento*, «due operette che sono come al centro di quel tanto che finora mi è riuscito di fare», scriveva Diano nel maggio 1968 nella brevissima prefazione alla raccolta di articoli *Saggezza e poetiche degli antichi*⁵. Presentare *Forma ed Evento* in modo esaustivo e in tutta la sua ampiezza teorica, tentando di ricostruire le sue molteplici filiazioni storico-filosofiche, è un'impresa impossibile nello spazio di un solo contributo; di conseguenza, lo scopo principale di queste pagine sarà quello di fornire una sorta di ‘schizzo introduttivo’ a questo non semplice scritto di Diano per diffonderne la conoscenza (in prima istanza tra coloro che si occupano di mondo antico e, più in generale, di filosofia), non senza aggiungere in sede conclusiva alcune considerazioni di ordine critico che, a mio avviso, sono il segno tangibile di come questa opera sia ancora pagina viva a più di sessanta anni dalla pubblicazione della I edizione (Venezia, marzo 1952). *Forma ed Evento* viene pubblicato per la prima volta nel 1952 come articolo a sé stante nel *Giornale Critico della Filosofia Italiana*⁶. Nello stesso anno, il 1952, Diano volle pubblicare il suo articolo in un volumetto a parte, per i tipi veneziani di Neri Pozza nella collana *Problemi di critica antichi e moderni*; lo scritto avrà una seconda edizione nel 1960 e una terza edizione nel 1967 (Vicenza), fino all'ultima ristampa del 1993 per Marsilio con una prefazione di Remo Bodei.

² Sui lavori che Diano dedicò a Epicuro cfr. G. Giannantoni, *Gli studi epicurei di Carlo Diano*, in Aa. Vv., *Il segno della forma*, Atti del convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974), Padova, 14-15 dicembre 1984, Antenore, Padova 1986, pp. 167-180.

³ Ricordo qui due sue raccolte: C. Diano, *L'acqua del tempo: Versi*, Albrighi, Segati e C., Roma 1934 e Id., *Limite azzurro*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1976.

⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Venezia 1956; II ed. Neri Pozza, Vicenza 1968. Le citazioni sono tratte dall'edizione del 1956. Per un primo orientamento sull'estetica di Diano e sulle non sempre facili pagine delle *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cfr. L. Rossi, *Carlo Diano: La prospettiva estetica (una sinossi)*, in O. Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente: Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Atti del Convegno, Padova, 23 ottobre 2002, Esedra, Padova 2003, pp. 109-134.

⁵ C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., p. 9.

⁶ C. Diano, *Forma ed evento*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», III/6 (1952), pp. 1-35.

2. Il primo punto importante da segnalare è il sottotitolo dell'opera che con singolare efficacia illustra al lettore l'intrinseco significato del titolo, *Forma ed Evento*, che, data la sua icasticità, poteva apparire oscuro: *Principii per una interpretazione del Mondo Greco*. La Forma e l'Evento (termini che Diano nel titolo del volumetto si premura di far stampare con la lettera maiuscola) sono, pertanto, principi per interpretare non l'antichità in generale ma il mondo greco. Si tratta, dunque, di uno sforzo esegetico: interpretare il mondo greco e ridurlo/ricondurlo fondamentalmente a due principi categoriali, la forma e l'evento, appunto. Il testo è piuttosto breve (circa un'ottantina di pagine nell'edizione Neri Pozza), privo di note e intervallato di tanto in tanto da immagini in bianco e nero concernenti statue greche, ma anche rilievi, anfore e dipinti antichi.

Diano⁷ apre la sua ricerca occupandosi del sillogismo e rilevando come chi pensa a quest'ultimo non possa fare a meno di pensare ad Aristotele e agli 'esempi triti' col nome di 'Corisco' o, aggiungiamo noi, di 'Socrate'. Dove risiede la necessità del sillogismo aristotelico e, pertanto, del fatto che, essendo Corisco un uomo, prima o poi morirà? «Dalla essenza, in cui Corisco ha la sua forma: una forma che in sé contiene i contrari»⁸. E, tuttavia, tale forma non ci dice nulla su Corisco inteso come essere umano 'particolare': «Ma quando morrà Corisco, e come morrà? Aristotele non lo sa e non lo può dire». Come Diano affermerà più oltre, glielo diranno gli Stoici, «Non in quanto filosofi, ma lo manderanno dagli indovini e dagli astrologi»⁹ per via del ruolo decisivo giocato nel pensiero stoico dalla divinazione. Si tratta di capire perché proprio gli Stoici. In sostanza, la forma dice l'universale ma non il particolare; per rintracciare quest'ultimo, Diano si rivolge agli Stoici che, inserendo nei loro anapodittici il 'se' proprio della necessità ipotetica, «ignorano il sillogismo che trae la sua necessità dalla forma»¹⁰. In effetti, il 'sillogismo' degli Stoici, con le sue due figure (ipotetica o disgiuntiva), tiene conto non dei concetti (che non hanno realtà) ma di eventi che sono tali perché sono realtà storica. Diano in ciò è nettissimo: «l'evento è nel tempo»¹¹; da ciò si può trarre la conclusione che la forma non è né tempo (né è nel tempo) e neppure storia, ma è natura intesa come essenza, universalità fuori

⁷ Le citazioni sono sempre tratte dalla II edizione di C. Diano, *Forma ed Evento*, Neri Pozza, Venezia 1960.

⁸ Ivi, p. 10.

⁹ Ivi, p. 19.

¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹ Ivi, p. 13.

dallo spazio e dal tempo e, dunque, necessità¹². In questo frangente non c'è spazio alcuno per la *tyche* che, tra l'altro, è negata anche dagli Stoici¹³; eppure, la necessità del 'sillogismo' stoico è di altro tipo: essa non deriva dalla assolutezza 'naturale' dell'intemporalità, ma si fonda sulla storicità dell'evento che è necessario se e solo se si danno le condizioni (ancora una volta storiche) perché quel dato accadimento avvenga. Riprendendo suggestioni vichiane (ma forse anche larvatamente crociane, se si pensa all'importanza data dal filosofo al «concetto di verità come storia»¹⁴), «il vero non è altro che il fatto» e se il fatto coincide con la realtà, realtà hanno solo i corpi, secondo gli Stoici che, pertanto, assumono la primazia dell'evento storico sulla necessità non temporale della forma.

Seguendo il filo rosso della relazione evento/corpo, Diano giunge alla conclusione che «Dio è una forma, la forma per eccellenza, τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον, e perché è forma, è immobile e fuori del tempo, fuori dello spazio»¹⁵; è del tutto evidente che l'autore intenda riferirsi ad Aristotele, a quel primo motore immobile che, essendo atto puro, è privo di potenzialità e, dunque, di materia. L'atto puro è la forma assoluta non temporale; contrariamente, il dio degli Stoici «non ha forma che gli sia propria, e non è separato dalle cose, è in esse, come corpo in un corpo, un corpo fluido, divisibile all'infinito»¹⁶. In breve, se il dio di Aristotele è la forma per eccellenza, il dio degli Stoici che si identifica con l'evento per eccellenza, se non altro perché il primo contempla, il secondo fa, agisce. Di qui Diano arriva a considerare la forma (connessa, nel dio di Aristotele, alla contemplazione/θεωρία) come motivo essenziale della *scienza*, e l'evento (che, nel dio stoico, coincide con il provvidenziale concatenamento di ciò che avviene) come ragione ultima della *religione*.

Fino a questo punto Diano non ha fornito una definizione chiara delle due categorie ma certamente ha, per così dire, storicizzato questi due principi, nel senso che li ha attribuiti a pensatori o a correnti di pensiero. Non è un caso, dunque, che riferendosi all'Ellenismo, Diano scriva che «Tutti i fatti che gli storici enumerano e descrivono a caratterizzare la nuova età, si

¹² Cfr. M. Cacciari, *Filosofia e tragedia: Sulle tracce di Carlo Diano*, Introduzione a C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 9-28, spec. p. 23.

¹³ La precisazione di Diano su questo punto è significativa: «Tutto dunque è per necessità: la *tyche* non è che un nome di cui gli Stoici concedono l'uso solo nell'ambito dell'evento isolato, quando se ne ignora la causa: ma la causa c'è sempre» (C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 14).

¹⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 63.

¹⁵ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 14.

¹⁶ Ivi, p. 15.

ricondono alla categoria dell'evento»¹⁷. Sulla scia della fortunata (e fondamentalmente ancora condivisibile, in special modo nei suoi tratti più generali) prospettiva inaugurata dai pionieristici studi di J.G. Droysen, l'età ellenistica è considerata l'epoca dell'individualismo, della chiusura in se stessi; è l'epoca dell'abbandono delle divinità tradizionali olimpiche a favore di quelle orientali e semitiche (gli dei dell'evento)¹⁸, «è l'ipostatizzazione dell'evento in quanto tale, la *tyche*»¹⁹. La nozione di *tyche* è certamente un concetto centrale nella produzione teorica di Diano: se il dio di Aristotele è la forma per eccellenza, la *tyche* assume l'assolutezza dell'evento, del resto «La parola è aoristica»²⁰ e ciò è relativo al fatto che la *tyche* deriva la sua necessità dal puro accadere, dalla mera puntualità dell'accadere tra la folla, quella stessa folla che nel IV secolo a.C. fece della *tyche* una dea, la Fortuna²¹. Di qui all'avvento di una (relativamente) 'nuova' divinità orientale e semitica il passo è breve: «Ma già s'era iniziata la nuova era, la nostra: da un evento. Il dio bambino, di cui il Mediterraneo aveva favoleggiato fin dalle origini, il figlio della madre, era nato, da una madre di carne, esso stesso carne, ed aveva abitato tra gli uomini, era morto tra gli uomini, e, risorto, viveva tra gli uomini»²². Questo 'salto' verso il Cristianesimo potrebbe sembrare illegittimo o perfino 'confessionale', ma evidentemente non vi è nulla di tutto questo: Diano vede l'evento gesuano come un fatto religioso riconducibile a quell'orizzonte orientale e semitico che proprio in età ellenistica prende il sopravvento sulla religiosità a-misterica e, quindi, olimpica (e *formalmente* politica) di V e IV secolo a.C. Ma il tratto più notevole che Diano vede nel Cristianesimo come religione dell'evento è che l'uomo incarnato ha vissuto prima della morte tra gli uomini (del tutto superfluo richiamare qui l'*habitavit in nobis* del *Prologo* giovanneo) e, dopo risorto, continua a vivere tra gli uomini (come Spirito Santo, aggiungerei), esattamente come la *tyche*, la cui azione è onnipresente e onnipervasiva. Ed è ancora una volta il ricorso alla *tyche* (la cui personificazione e divinizzazione divengono un carattere evidente proprio – e non casualmente – in età ellenistica) che conduce Diano a fare ulteriori distinzioni storiche all'interno della categoria dell'evento: tanto i Cinici quanto gli Stoici

¹⁷ Ivi, p. 21. Ancora più efficace, verso la fine dell'opera, quanto Diano scrive: «l'età ellenistica che è l'età dell'evento» (ivi, p. 61).

¹⁸ Ivi, p. 35.

¹⁹ Ivi, p. 22.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 25. Sulla divinizzazione della *tyche* in età ellenistica e la sua opposizione al politeismo, cfr. D. Sabbatucci, *Carlo Diano storico della religione greca*, in Aa. Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 91-98, spec. pp. 92-93.

²² Ivi, p. 31.

appartengono al 'regno' dell'evento, eppure «per i primi l'evento si isola e si vuota nell'immediatezza del fatto, per gli altri è il momento di un processo che si chiude nel ciclo, un verbo del discorso divino»²³. I Cinici si limitano alla semplice immediatezza del fatto, laddove gli Stoici ammettono il fatto individuale ma lo connettono provvidenzialmente ad altri fatti, creando quella concatenazione necessaria che si identifica con il principio divino²⁴. «Se il Cinico è anarchico, lo Stoico è cittadino»²⁵: questa è la ragione per cui «l'evento, individuando, universalizza» (ivi). All'evento viene riconosciuta la capacità di universalizzare, ma ciò avviene solo se non si tratta di un'universalità vuota, come quella cinica («la selva», direbbe Diano, ivi), ma di un'universalità il cui contenuto non può che essere la cittadinanza o, più correttamente, il cosmopolitismo. L'universalizzazione a cui l'evento conduce passa attraverso l'individualità del fatto che in sé per sé non è né bene né male; ma se questo fatto è visto nella sua immediatezza, la 'selva' è dietro l'angolo: se, al contrario, il fatto è concatenato ad altri fatti, l'evento singolo è evento universale²⁶.

Come si vedrà a breve, Diano è convinto che fondamentalmente due siano le anime della gremità così come due sono i principi categoriali a cui l'interpretazione del mondo greco si riduce: Achille e Odisseo in quanto il primo è l'eroe della forma, il secondo lo è dell'evento, il primo batte la terra della forma, il secondo il mare dell'evento²⁷. Nell'ambito della forma la luce quasi si interscambia con la forza: «L'eroe dell'*Iliade* è un eroe della forma e, come tale, della forza. Perché tra forma e forma non possono esservi altri rapporti che di forza: la forma è un assoluto che esclude la mediazione»²⁸. La forza è ἀρετή, l'eccellenza prestazionale che si accompagna sempre al κλέος, quella gloria di cui gli eroi dell'*Iliade* sono permanentemente investiti e di cui nessun evento li può privare. Se si tiene conto dell'immediatezza della forma, che spiega e legittima Achille e le sue azioni, è possibile comprendere una delle tesi più celebri dell'opera:

Se l'eroe dell'*Iliade* è un eroe della forma e però della forza, l'eroe dell'*Odissea* è un eroe dell'evento e, come tale, dell'intelligenza: perché la forma è immediabile, ma l'evento è tutto nella mediazione. Ed anche qui

²³ C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 36.

²⁴ Ivi, p. 38.

²⁵ Ivi, p. 39.

²⁶ Sin da queste pagine si può scorgere *in nuce* il motivo dell'ἄπειρον περιέχον (si cui cfr. *infra*, p. 88).

²⁷ Cfr. C. Diano, *Forma ed Evento*, cit., p. 45.

²⁸ Ivi, p. 65.

bisogna distinguere, perché, come la forza della forma è nel suo principio *kratos* e non *bia*, così questa intelligenza è *μητις* e non *νόος*, un'intelligenza che calcola, non contempla, e non è inattiva, ma fa: non ha altro fine che il fare²⁹.

Come la forma e l'evento sono i due principi grazie a cui è possibile interpretare la greicità, così «Achille e Ulisse sono le due anime della Grecia, e la storia dei Greci è la storia di queste due anime» che «convergono e si sublimano in Socrate»³⁰. Achille è l'eroe della forma in quanto è una figura in cui non può avvenire nessuna trasformazione: il suo spazio è immobile e il suo tempo imm modificabile, dato che la sua luce persevera nella forza della forma che è 'forza', 'potere' (*kratos*) e non 'brutale violenza' (*bia*) senza alcun cambiamento. Odisseo, al contrario, è l'eroe dell'intelligenza che non è contemplazione, ma *μητις*, un termine difficile da tradurre, la cui resa con 'astuzia' è del tutto riduttiva. La *μητις* è una forma di intelligenza pratica che non si sviluppa a partire dalla contemplazione (non è *logos* o, in ogni caso, non è solo quello) ma parte da un problema, una difficoltà da risolvere: essa è la scaltrezza nell'affrontare questo o quel problema, la capacità di trovare stratagemmi nello scampare questo o quel pericolo, la facoltà di raggiungere questo o quell'obiettivo nella maniera più efficace possibile³¹. Achille combatte con la lancia e la spada, le armi dell'*arete* (che per Achille non è altro che Atena)³², mentre Odisseo usa l'arco, «l'arma dell'insidia e dell'ombra, che non ha bisogno dell'*aretè*, l'arma che colpisce rapida e invisibile come l'evento»³³. Chi fa della *μητις* il proprio principio di azione non può che adoperare l'arco e chi usa l'arco non lo fa alla luce della forma ma lo maneggia nell'ombra, senza farsi vedere, esattamente come l'evento che, a differenza della forma, non appare ma accade.

²⁹ C. Diano, *Forma ed Evento*, cit., p. 67.

³⁰ Ivi, p. 79. Di notevole interesse il riferimento a Socrate, considerato eroe della forma e dell'evento; secondo Diano, la forma per Socrate sono i *vómoi* della città a cui si è rivolto fino alla fine con profondo e umile rispetto. In ogni caso, non può essere trascurato che Socrate nell'*Apologia* (28c-d) si paragona ad Achille quanto al disprezzo del pericolo e della morte.

³¹ Sul ruolo importante giocato dalla *μητις* è d'obbligo il rinvio a *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974 (trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 2005 [I ed. 1974], da cui si cita) di M. Detienne e J.-P. Vernant che riconoscono apertamente (p. IX n. 2) che il Diano di *Forma ed Evento* è una vera e propria eccezione tra la maggior parte dei grecisti che trascurò il peso della *μητις* nella civiltà greca. Si tenga conto, in ogni caso, della condivisibile precisazione di M. Vegetti, *L'evento Diano*, in Aa. Vv., *Il segno della forma*, cit., pp. 181-185, p. 183.

³² Cfr. C. Diano, *Forma ed Evento*, cit., p. 74.

³³ Ivi, p. 75.

3. Dopo aver ripercorso sinteticamente il contenuto dell'opera, occorre ancora cogliere più nel dettaglio i tratti che la dicotomia categoriale forma/evento assume. A tale proposito, Diano fa finalmente una precisazione decisiva che regge l'intero suo impianto teorico:

Ma – e questo è il punto ed è capitale – forma ed evento vanno considerate come pure e semplici categorie, e come categorie fenomenologiche e non ontologiche – ch  si farebbe della metafisica a vuoto, – come categorie cio  da articolare solo sulla base del fenomeno, e per  sul terreno della storia, nella sfera degli atteggiamenti e delle situazioni che in esse si riflettono³⁴.

Diano intende l'aggettivo 'fenomenologico' secondo un'accezione pi  intuitiva di tipo storico-descrittivo: cio  significa che la forma e l'evento sono categorie desunte dalla storia e che hanno la storia come *esclusivo* campo di applicazione. Pertanto, la forma e l'evento non si confondono con l'ontologia o con la metafisica: si tratta, invece, di modalit  esegetiche intrinsecamente storiche e considerate idonee a interpretare la grecit .

Nel 1954 Diano scrisse una lunga introduzione a una raccolta di testi per la *Grande Antologia Filosofica* (Parte I, Vol. II, pp. 247-351) dell'editore Marzorati dal titolo *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, ristampato come saggio a s  stante negli *Studi e saggi di filosofia antica* (Antenore, Padova) con il titolo *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*³⁵ e, infine, ripubblicato nel 2007 per i tipi di Bollati Boringhieri come volumetto a parte, col medesimo titolo e con un'introduzione di Massimo Cacciari, allievo a Padova dello stesso Diano (oltre che di Sergio Bettini). Qui Diano, riferendosi alle due categorie, rinvia al suo *Forma ed Evento* «per la loro giustificazione storica»³⁶ ma in quelle pagine, riprendendo quanto aveva gi  scritto nella *Lettera a Pietro de Francisci*³⁷, intende chiarirne il concetto:

³⁴ Ivi, p. 53.

³⁵ C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, in Id., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, pp. 1-188. Le pagine del saggio sono citate facendo riferimento alla ristampa negli *Studi e saggi di filosofia antica*.

³⁶ Ivi, p. 7.

³⁷ La *Lettera* di C. Diano a Pietro de Francisci del luglio 1952 fu originariamente pubblicata nel III fascicolo (luglio-settembre) del 1953 del *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, dunque un anno dopo la prima edizione (marzo 1952) di *Forma ed Evento*, e in seguito riprodotta come fondamentale appendice alla terza edizione di *Forma ed Evento* del 1967. L'edizione del 1993 riproduce quella del 1967, pertanto la *Lettera a de Francisci* si trova alle pp. 69-77, da cui si cita), p. 75. Questa *Lettera*  

Evento è preso dal latino e traduce, come spesso fa il latino, il greco *tyche*. Evento è perciò non *quicquid èvenit*, ma *id quod cuique èvenit*, ὃ τι γίνεται ἐκάστω, come scrive il poeta comico Filemone ricalcando le definizioni di Aristotele³⁸. Che qualcosa accada, non basta a farne un evento: perché sia un evento è necessario che codesto accadere io lo senta come accadere per me. E però, se ogni evento si presenta alla coscienza come accadimento, non ogni accadimento è un evento³⁹.

L'evento, dunque, non è il mero accadere ma è la coscienza che quanto accade, accade per me, per qualcuno in particolare (*cuique*); questo è il motivo per cui l'evento non è καθ' αὐτό come la forma (che è χωριστόν, assolutamente separata proprio perché per sé)⁴⁰, ma è sempre *hic et nunc*. E, tuttavia, l'evento non è solo particolarità o determinatezza, aggiunge Diano, ma possiede anche un altro referente che è l'*ubique et semper* da cui l'accadere è sentito provenire: la prima definizione di questa divina⁴¹ 'periferia' spaziale da cui sentiamo (e non pensiamo) che abbia origine l'accadimento per qualcuno (*cuique èvenit*) è secondo Diano l'ἄπειρον περιέχον di Anassimandro⁴². Ciò significa che nessuno di noi ha coscienza (e, lo ribadisco, non pensiero ma esperienza) della particolarità determinata dell'evento, ma ogni evento è sempre riconducibile a una dimensione più vasta, ossia al livello universale di cui il singolo evento è solo un segmento spaziale e un istante temporale che avviene qui e ora per me. L'evento si configura come una categoria molto più articolata e complessa rispetto all'immobilità della forma che proprio perché è un assoluto, non può avere alcuna relazione.

particolarmente importante dato che in essa sono già chiaramente definiti i concetti di forma ed evento.

³⁸ Sebbene il riferimento non sia esplicitamente riportato, è indubbio che Diano pensi al Fr. 125 (137) Kassel-Austin (PCG VII p. 293) di Filemone (*Incertae fabulae*): «Per noi la sorte non è mai una divinità, mai, ma si chiama sorte l'accidente che si verifica come a ciascuno capita» (trad. Ferrari; οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία τύχη θεός, / οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταυτόματον, ὃ γίνεται / ὡς ἔτυχ' ἐκάστω, προσαγορεύεται τύχη). Questo frammento, del resto, è già citato da M. P. Nilsson (*Religiosità greca*, Sansoni, Firenze 1961, p. 116), di cui Diano curò la versione italiana dello scritto sulla religione greca.

³⁹ C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., p. 7.

⁴⁰ Cfr. C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., p. 13.

⁴¹ La caratterizzazione divina del περιέχον deve molto agli *Augenblicksgötter* («una delle più grandi scoperte che siano state fatte nel campo della fenomenologia della religione», come si legge nelle *Linee*, p. 26), gli 'dei dell'istante' della celebre opera di H. Usener (*Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*) del 1896 (Cohen, Bonn). Più in generale su questo punto cfr. R. Bodei, *Hermann Usener nella filosofia moderna: Tra Dilthey e Cassirer*, in A. Momigliano (a cura di), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Giardini, Pisa 1982, pp. 23-42.

⁴² Cfr. C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., pp. 9-12.

Ma l'evento è di per sé relazione dinamica e soprattutto reciproca; potrebbe sembrare un concetto fondamentalmente artificioso e dai tratti quasi contraddittori, eppure l'evento ha un carattere essenzialmente ancipite perché è sempre in relazione a due termini. Per un verso, infatti, esso *cuique èvenit* e *hic et nunc*, per un altro, è *ubique et semper* perché è sentito provenire, nel momento stesso in cui lo si vive direttamente, da «tutto quanto v'è di evento nel mondo»⁴³, da quell'ἅπειρον περιέχον che è l'assoluta periferia spaziotemporale che avvolge l'universo e che di volta in volta si istanzia nel particolare: solo quando ciò avviene, emergono lo spazio e il tempo *per qualcuno*.

4. Come si legge nel saggio del 1954, Diano aveva compreso un punto cruciale: forma ed evento, pur essendo state ricavate dal pensiero, dalla religione e dall'arte greca, sono categorie grazie a cui procedere nell'analisi strutturale di *qualunque civiltà*. Ciò verrà ribadito con sempre maggior convinzione sia in apertura delle *Linee per una fenomenologia dell'arte* («esse mi appaiono oggi esaustive di tutta la nostra esperienza e sufficienti all'analisi di qualunque civiltà»⁴⁴) sia nel saggio *La poetica dei Feaci*⁴⁵. Malgrado in *Forma ed Evento* non se ne ritrovi un'adeguata trattazione, già nella *Lettera a Pietro de Francisci*⁴⁶ (come poi nelle *Linee*) Diano elabora la nozione di *forma eventica* che è *symbolon* e non *eidos*, come la forma vera e propria, non contaminata dall'evento. Nelle *Linee per una fenomenologia dell'arte*⁴⁷ Diano, citando non a caso Cassirer, conetterà la forma eventica al simbolo: in essa si apprezza un'unità inscindibile tra forma ed evento che, malgrado ciò, non possono essere né oggetti di parificazione né tantomeno di dialettica⁴⁸. Trattandosi di due categorie del tutto inconciliabili, dato che l'una trascende l'altro (e viceversa) e «v'è sempre una dominante»⁴⁹, non è possibile che siano termini di un processo dialettico: tra di loro non vi è alcuna mediazione ma è *solamente* possibile che siano speculari o polari. Questo accade nella forma eventica, dove la forma opera come specularità, «è specularità di una polarità e non giunge

⁴³ C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, cit., p. 10.

⁴⁴ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 11.

⁴⁵ C. Diano, *La poetica dei Feaci*, in Id., *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit., pp. 191-192. Si tratta originariamente del discorso letto presso l'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti nel novembre 1957, poi pubblicato nelle *Memorie dell'Accademia* (LXX, 1957-1958), riprodotto in *Belfagor* (XVIII, 1963) e, infine, ripubblicato alle pp. 185-214 di *Saggezza e poetiche degli antichi*, cit. (da cui si cita).

⁴⁶ C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 76.

⁴⁷ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., p. 22.

⁴⁸ Ivi, p. 28.

⁴⁹ C. Diano, *Lettera a Pietro de Francisci*, cit., p. 76

all'identità». Esempi di forma eventica, dunque di *symbolon*, del 'mettere insieme' (*symbollesthai*) la forma e l'accadimento, sono senz'altro il rito o, meglio ancora, il mito che sono eventi visibili e rappresentati, dove è possibile percepire, vivere, il nucleo intrinseco ma polare (rispetto all'evento) della forma. Questo punto è senza dubbio di primaria importanza per la teoria dell'arte di Diano: l'arte è sintesi di forma e di evento. L'arte non è solo forma, dato che non è solamente contemplabile: essa «è forma ed evento in uno», dove la prima è oggetto di contemplazione, mentre l'altro può essere solo vissuto: l'arte, quindi, «è insieme contemplata e vissuta»⁵⁰.

Del resto, secondo Diano, la forma appare per la prima volta in Grecia e riappare solo nel Rinascimento in Toscana⁵¹, pertanto, non senza una qualche paradossalità, in questa ottica, quella greca e quella rinascimentale (toscana) non sono strettamente 'arti' ma sono, piuttosto, le 'epifanie storiche' della pura forma dove non si osserva alcun coinvolgimento né con l'evento né con la forma eventica.

5. Non è possibile in questa sede essere esaustivi circa il percorso teorico – certamente non facile ma spesso talmente articolato da risultare sfuggente e perfino carsico – che Diano ha seguito per legittimare e chiarire ulteriormente la forma e l'evento. Ciononostante, è chiaro che la riflessione di Diano non può essere considerata in termini 'monolitici': essa ha avuto uno sviluppo che ha portato l'autore a contribuire alla connotazione delle due categorie in termini di legittimazione teorica e di chiarificazione concettuale.

Qui si è voluto presentare solamente una prima introduzione a un tema complesso ma stimolante e certamente centrale e nevralgico del pensiero di Carlo Diano non solo per meri scopi informativi (anche se va detto con molta onestà che gli 'scritti filosofici' di Diano meriterebbero davvero di essere riscoperti e riletti con attenzione), ma anche per problematizzarne criticamente i contenuti. Tra i molti spunti che le pagine di Diano offrono, credo che uno sia particolarmente cogente: per limitarsi a *Forma ed Evento* e, dunque, lasciando da parte il fatto che Diano ritenne che le due categorie fossero adeguate all'analisi strutturale di qualunque civiltà, ci si potrebbe domandare se e fino a che punto è lecito ricondurre una civiltà multiforme e cronologicamente estesa come quella greca a due principi categoriali che siano in grado di interpretarla e, in ultima analisi, di spiegarla. Ha davvero senso

⁵⁰ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, cit., pp. 29 e 52.

⁵¹ Ivi, p. 33.

parlare – collettivamente e riducendo ciò che è molteplice all'unità (o, al limite, alla dualità) – di 'gremità' o di 'Greci'? Insomma, sicuramente esistono chiari tratti comuni e non riconoscerli sarebbe un errore storico enorme, ma Greci sono sia gli Spartani sia gli Ateniesi, con tutta la miriade di differenze culturali (e non solo) tra loro⁵². Per limitarsi all'arte plastica, 'greco' è l'*Apollo di Tenea* ma anche l'*Apoxyomenos* di Lisippo o la *Vecchia ubriaca*: più analogie o più differenze? Ritengo che la domanda sia retorica. Già Pietro Citati in *Le strade di Zeus*, un articolo pubblicato su *La Repubblica* del 21 novembre 1993 (p. 36) per presentare la riedizione di *Forma ed Evento* per i tipi di Marsilio, scriveva: «Non credo sia ancora fruttuoso, oggi, pensare la civiltà greca secondo due soli principii polari»⁵³. Sebbene, per meri motivi fattuali e di onestà intellettuale, occorra ammettere che in Diano non si ritrovi certamente a ogni pagina dei suoi scritti la volontà di categorizzare a tutti i costi l'intera civiltà greca – e, anzi, la teorizzazione della forma eventica appare come una sorta di gradazione, di sfumatura dei due principi speculari e polari –, non si può non riconoscere con altrettanta onestà il fatto che Diano attribuisca alla forma e all'evento – per quanto si tratti di categorie plastiche e modulabili – un ruolo decisivo per interpretare storicamente il mondo greco.

Senza lasciarsi andare a banalità o a truismi, a mio parere, se proprio si intende rintracciare una categoria esegetica che possa in qualche modo essere preventivamente utile nell'esame della 'gremità', è quella della 'diversità' o della 'varietà' che potrebbe affiancare (e non escludere) – ma non sul medesimo livello logico e cronologico – le categorie della forma e dell'evento. La diversa stratificazione culturale, la vastità cronologica (in termini diacronici), l'immensa ricchezza storica e socio-antropologica del mondo greco sono talmente ampie che non possono essere ricondotte a pochi principi categoriali che siano esaustivi di ogni sua fattezze. L'attività di ricerca storica concernente più in generale il mondo antico (così come ogni altra civiltà) è fondamentalmente un'*archeologia* (che, in quanto tale, non può non avere intrinseci e sostanziali risvolti civili, proprio perché, crocianamente⁵⁴, si tratta di storia e non di mera cronaca): occorre considerare con scrupolo e

⁵² Tra gli innumerevoli esempi che si potrebbero fare su questo punto, del tutto rilevante, mi limito a rinviare all'impostazione metodologica (evidente già a partire dal titolo) che M. Giangiulio adotta in un suo recente lavoro dedicato ai regimi democratici greci (*Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Carocci, Roma 2015).

⁵³ I medesimi (ma con una punta forse eccessiva di severità) rilievi critici sono mossi dalla recensione a *Forma ed Evento* di F. Bolgiani in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», I (1954), pp. 123-126, spec. pp. 125-126.

⁵⁴ L'ovvio riferimento è alle decisive pagine di B. Croce, *Storia e cronaca*, in Id., *Teoria e storia della storiografia*, a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001, pp. 13-29.

sulla base di molteplici competenze ogni singola variazione, tutte le particolarità, anche quelle minimali (soprattutto quando si tratta di civiltà assai remote, come in questo caso) non per studiarle in sé (il che risulterebbe se non impossibile, quanto meno poco proficuo) ma per ricondurle al più ampio contesto storico che solo può gettare luce e qualificare concetti, situazioni, realtà, fenomeni che di per sé avrebbero un valore storico certamente limitato e limitante il prosieguo della ricerca. Ma per fare questo è necessaria una sorta di precomprensione di fondo, come tale sempre da presupporre: il metodo storico non può essere classificatorio, ossia non può e non deve stabilire 'classifiche' o istituire 'tribunali'. Da questo punto di vista, credo che sia innegabile che la luminosa categoria di forma teorizzata da Diano sia particolarmente debitrice di una concezione che non esiterei a definire (a tratti) 'winckelmanniana' della 'gremità'. È senz'altro vero che l'evento affianca la forma ma è altrettanto indiscutibile che al principio, per Diano, è la forma. Pensare e studiare la civiltà greca ricorrendo a due categorie intese come «generi supremi sotto i quali rientrano e si ordinano gli elementi che l'analisi ci porta a separare e a distinguere nelle varie 'espressioni' dell'uomo»⁵⁵ è un'azione sicuramente lecita (anche perché invita a riconsiderare il mondo greco alla luce di principi interpretativi nuovi nei confronti dei quali la storiografia tradizionale di certo non ha consuetudine) ma, a mio avviso, non può bastare. Per quanto la forma e l'evento siano principi desunti dalla storia, il rischio è che essi divengano *pregiudizievole* di essa e che, dunque, proprio perché sempre da presupporre, debbano essere in ogni caso rintracciati e individuati nei fenomeni *prima* che vengano esaminati. Diano, «come storico, e cioè come filologo»⁵⁶ non estremizza questo punto e non intende ricadere in quello che si potrebbe trasformare in un circolo vizioso, eppure il rischio che questo accada sussiste. Interpretare la civiltà greca è un'impresa ardua, non da ultimo perché appartiene a un tempo per noi remotissimo. E, tuttavia, se proprio la forma e l'evento debbano essere ammessi come principi esegetici, essi possono contribuire a comprendere tanto il singolo fenomeno quanto più fenomeni tra loro connessi, ma non possono essere esaustivi e chi reclama che lo siano di certo non può pretendere di fare il 'mestiere di storico', per riprendere parte del titolo dell'*Apologie pour l'histoire* di Bloch. Per concludere, questi pochi rilievi critici non devono essere considerati in termini negativi: essi, invece, sono l'esito di riflessioni che le profonde pagine di Diano sollevano di continuo. Credo che, tutto sommato,

⁵⁵ C. Diano, *Relazione sull'attività scientifica* (svolta nel triennio 1950-1952 ai fini del conseguimento dell'ordinariato) in *Il segno della forma*, cit., pp. 279-281, p. 280.

⁵⁶ C. Diano, *Relazione sull'attività scientifica*, cit., p. 280.

questo sia un ottimo segno. Un libro che a decenni di distanza dalla sua pubblicazione non stimoli il pensiero, non si faccia rileggere di continuo (parafrasando la nota prospettiva di Italo Calvino sui 'classici'⁵⁷) e soprattutto non inviti alla problematizzazione delle tesi in esso contenute non è un *classico* e, senza temere di essere smentito ma allo stesso tempo auspicando una ripresa di interesse per l'opera (storica e teorica) di Diano, ritengo che *Forma ed Evento* lo sia già o sia in ogni caso destinato a diventare tale.

Sapienza Università di Roma

francesco.verde@uniroma1.it

⁵⁷ I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991, pp. 11-19.

NOTE E DISCUSSIONI



Studi critici, etimologici e filologici di Fulgenzio

di

MARIA TERESA RUGGIERO

ABSTRACT: The studies on Fulgentius and on the works attributed to him, and the analysis of (a) the codices including the texts of the Bishop of Ruspe and (b) the works of Fulgentius Planciade, allow us to identify in the latter the author of the translated and commented fragments. These short texts make reference to Petronius Arbiter and are thus philologically very valuable, for they help us identify the authorship of those passages, even if it is evident that the author is a pseudo-Petronius. Written in Africa during the Vandalic domination, these texts are verses which Fulgentius Planciade believed had been written in the first century AD. The paper draws from the casinense codices 107 and 384, where it is evident the difference in style, form and content between the works of the Father of the Church and those of Fulgentius Planciade. From the latter's reference to Corippus it is clear that he lived twenty years after the Bishop. Contrary to what Vincenzo Ciaffi has claimed, Fulgentius Planciade's analysis of the fragments attributed to Petronius does not suggest that the short texts were written by the *magister elegantiae*. In fact, there is no evidence that *Satyricon* made reference to the content of the fragments (except perhaps in chapter XX).

KEYWORDS: philology; philosophy; religion; translation; Petronius Arbiter

ABSTRACT: Gli studi su Fulgenzio e sulla produzione letteraria a questo nome attribuita, l'analisi dei codici contenenti testi del vescovo di Ruspe e di opere di Fulgenzio Planciade inducono a riconoscere nel secondo l'autore dei frammenti tradotti e commentati. Sono brevi testi che fanno riferimento a Petronio Arbitro e quindi hanno anche un valore filologico perché servono a individuare la paternità di brani di quest'ultimo, sebbene appaia evidente che si tratti di uno pseudo-Petronio. Sono testi scritti nell'Africa Vandalica che riportano, dunque, versi che il Planciade credeva fossero stati scritti nel primo secolo dopo Cristo. La ricerca studia testi contenuti nei codici Casinenses 107 e 384 in cui appare la differenza di stile, forma contenuti tra le opere del Padre della Chiesa e quelli del Planciade, il quale avendo fatto riferimento a Corippo, visse sicuramente venti anni dopo il Vescovo. L'analisi del Planciade sui frammenti attribuiti a Petronio non mi induce, come fa Vincenzo Ciaffi, a ritenere che i brevi testi siano stati redatti dal *magister elegantiae*. Non ci sono, infatti, testimonianze scritte della presenza nel *Satyricon* del contenuto dei frammenti se non nell'interpolazione che legge nell'uso del mirrino quello del satirio del capitolo XX del romanzo.

KEYWORDS: filologia; filosofia; religione; traduzione; Petronio Arbitro

NOTE E DISCUSSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.
(Giovanni, 1,5)

Quando si parla di Fulgenzio viene in mente l'*episcopus Ruspensis*, vissuto a cavallo tra il V e il VI secolo dopo Cristo¹. In realtà, per quanto coevo e nato in terra africana, uomo diverso fu Fabio Fulgenzio Planciade, omonimo e studioso di filologia anch'egli, che si interessò di etimologia, letteratura profana, critica letteraria, studi linguistici. A questa figura e non al primo, dunque, risalgono *Mythologiarum*, *In expositione Virgilianae continentiae* e *In expositione sermonum antiquorum*. Per autori come Courcelle² e Langlois, Fulgenzio Planciade e di Ruspe sono la stessa persona. Per Müller si tratta del primo. Scrive E. Dekkers: «Meo sensu Mythographi toto caelo differunt cum illis episcopi Ruspensis. Idem est nomen, eadem fortasse et patria "Africa" scilicet, sed amplius quid dicam? Dubitam tamen nonnulli eruditi»³.

Nei *codices Casinenses* 107, 384 il padre della Chiesa affronta i temi riportati nelle Sacre Scritture e appare perciò evidente la differenza di contenuti, temi, stile, forma, messaggi con quelli del Planciade. Nel manoscritto 107, nelle pp. 57-62 «est enī verbum», e il termine verbum si ripete al rigo 1, al 3, al 5; nella ricerca del valore di Cristo che diventa parola di Dio «de deo deus est».

Nel codice 384 è centrale la descrizione dell'apparizione dell'arcangelo Gabriele a Zacharia che preannunciava la nascita del figlio. La funzione di Fulgenzio, dice egli stesso, coincide con quella di Gabriele «ego sum gabriel. Missus sum ad te loqui...» per spiegare il valore della fede «Si credideris gaudium meruisti. Si non credideris vinculum incurristi. Unde enim hoc sciam. Ego enim sum senex». L'anziano autore traccia qui elementi del profilo della sua esistenza; essi sono contenuti pure nella *Vita Fulgentii* di Ferrando. Da questa si apprende il dolore della madre per la scelta della vita monastica di Fulgenzio colpito da "impetigine" per la pratica della mortificazione e della denutrizione. È questa, dunque, una figura implicata nel ruolo del vescovo, dell'abate, dell'uomo che illustrava la parola di Dio ai confratelli che giungevano al monastero. Condusse la vita del beato.

L'africano Fulgenzio Fabio Planciade, di nobile famiglia pure lui, vissuto tra la fine del V e il VI secolo, forse fu parente dell'altro da parte di padre. Sicuramente non fu di fede così ferventecome quello di Ruspe, che non avrebbe potuto divulgare in Chiesa testi

¹ Cfr. Pseudo-Ferrando, *Vita di San Fulgenzio*, Città Nuova, Roma 1987

² Cfr. P. Courcelle, *Late Latin Writers and their Greek Sources*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.

³ *Clavis Patrum latinorum*, Editio tertia, aucta et emendata steenbrugis, in abbatia sancti petri, Brepols, Turnhout 1995.

scabrosi come quelli di Petronio⁴. Il Planciade, invece, studioso di Virgilio, Omero, Plauto, citò più di diecivolte Petronio Arbitro. Un ulteriore nodo da sciogliere rimane l'autenticità delle parole attribuite nei frammenti che seguono all'autore del *Satyricon*, che in questo caso appare uno pseudo-autore. Il ruolo di epitomatore di Fulgenzio nel romanzo, significa che era conoscitore del *magister elegantiae*⁵. Le citazioni che stanno nei frammenti sono, per Vincenzo Ciaffi³, riferimenti a parti del *Satyricon* che non appartengono alla tradizione manoscritta del testo, eccezion fatta per il nesso con il mirrino il cui uso sarebbe esplicito nel testo. Nel codice di Fulgenzio, il Parisinus 7075 dell'undicesimo secolo c'è un rinvio a 20.7 del *Satyricon* in cui Encolpio beve il satirio che poteva essere assimilato alla bevanda dal potere afrodisiaco.

Le citazioni sono riportate in ordine di appartenenza ai testi di Fulgenzio in cui sono contenuti⁶.

Fulgentius, *Mythologiarum I*, pp. 12-13:

Nescis...quantum Satyram matronae formident. Licet mulierum verbalibus undis et causidici cedant nec grammatici muttiant, rethor taceat et clamorem praeco compescat, sola est quae modum imponit furentibus, licet Petroniana subit Albucia.⁷

Subet Bücheler, Müller./ Subit Helm.

Fulgentius, *Mythologiarum I*, p. 17:

Huius rei non inmemor et Petronius ait: «Primus in orbe deos fecit timor».⁸

Petronius Bücheler fr. XXVII

Fulgentius, *Mythologiarum I*, p. 24:

[...] solus contra rerum naturam in mediis ipsis aestivis fervoribus oviparos pullulet fetus. Unde et Petronius: «Sic contra rerum naturae munera nota corvus maturis frugibus ova refert».⁹

⁴ Cfr. V. Ciaffi, *Fulgenzio e Petronio*, Giappichelli, Torino 1963.

⁵ Cfr. R. Helm-J. Preaux, *Fabii Planciadis Fulgenti v.c. Opera: accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii vc. De aetatibus mundi et ho minibus et S. Fulgentii Episcopus per Thebaiden*, in aedibus G. Teubneri, Stuttgartiae 1970.

⁶ Cfr. *Satyricon*, a cura di V. Ciaffi, UTET, Torino 2004.

⁷ «Non sai quanto le matrone temano la Satira; sebbene ai fiumi di parole delle donne si arrendano i causidici né i grammatici fiatino, il retore taccia e il banditore trattenga il grido, è lei sola che pone un limite agli infuriati, anche se viene in mente l'Albucia di Petronio».

⁸ «Non immemore di questa cosa anche Petronio dice: "Primo il timore creò gli dei nel mondo"».

Fetus, unde *Helm* / notae *Helm*/ estivis ex estibus in *Trevericus seminarii clericarum VI 3/ naturā* in *Gudiano 333/ Nota Bineto, tota Scaligero*.

Fulgentius, *Mythologiarum II*, pp. 45 e 46:

Quamvis Nicagoras [...] primum illum formasse idolum referat, et quod vulturi iecur praebeat, livoris quasi pingat imaginem. Unde et Petronius Arbiter ait: «Qui vultur iecur intimum pererrat et pectus trahit intimasque fibras, non est quem lepidi vocant poetae, sed cordis mala, livor atque luxus».¹⁰

Nicagorus *Helm*, *Müller*/ et, quod *Helm*, *Müller*/ iecor *Helm*/imaginem, unde *Helm*/cui..iecor *Helm*/et querit pectus *Helm*; pectusque eruit *Müller*/*<mala>Helm*, *Müller*.

Fulgentius, *Mythologiarum III*, p. 73:

ubi sucum myrrhae valde fervidum esse dixit: Unde et Petronius Arbiter ad libidinis concitamentum mirrhinum se poculum bibisse refert.¹¹

Mirrinum *Helm*/myrrhinum *Müller*.¹²

Fulgentius, *Mythologiarum III*, p. 74:

Unde et Petronius Arbiter ait: «Sic commissa verens avidus reserare minister fodit humum regisque latentes prodidit aures; concepit nam terra sonum, calamique loquentes invenere Midam, qualem conceperat index».¹³

Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos morales*, p. 98:

⁹ «[...] solo, contro la natura delle cose, in mezzo agli stessi calori estivi, genera i piccoli ovipari. Onde anche Petronio: “Così contro le leggi note della natura il corvo fa le uova mentre le messi sono mature”».

¹⁰ «Tuttavia Nicagora [...] riferisce che egli per prima creò l'idolo, e poiché offre il fegato all'avvoltoio, rende quasi l'immagine dell'invidia. Onde anche Petronio Arbitro dice: “L'avvoltoio che gira intorno all'interno fegato ed estrae il cuore e le intime fibre, non è quello che chiamano gli amabili poeti, ma i mali del cuore, il livore e l'intemperanza”».

¹¹ «Dove disse che il succo della mirra era molto eccitante: Onde anche Petronio Arbitro riferisce di aver bevuto una tazza di mirra per lo stimolo del piacere».

¹² Müller riporta una interpolazione del testo che si trova nel codice Parisino 7975 del secolo XI, ove solamente è, che per Bursian fu ripresa dal paragrafo 7, capitolo 20 del *Satyricon* («in libro XIII. ubi Quartilla interposita Ascilto et Encolpio propinato iterum illa parte Ascilto tribuit ad potandum. unde ait Quartilla “quicquid satirei fuit, Encolpius ebibit?”»).

¹³ «Onde anche Petronio Arbitro dice: “Così l'avidio servo temendo di scoprire i segreti scavò la terra e scoprì le orecchie nascoste del re; infatti la terra intese il suono, e le canne loquaci, come aveva concepito la spia, scoprirono Mida”».

Tricerberi enim fabulam iam superius exposuimus in modum iurgii forensisquelitigii positam. Unde et Petronius in Euscion ait «Cerberus forensis erat causicus». ¹⁴

Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum*, 42, p. 122:

Ferculum dicitur missum carnum. Unde et Petronius Arbiter ait «Postquam ferculum allatum est». ¹⁵

Carnium, unde *Helm*

Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum*, 46, p. 123:

Valgia vero sunt labellorum obtortiones in subinatione factae. Sicut et Petronius ait «obtorto valgiter labello». ¹⁶

In supinatione *Müller*¹⁷; factae, sicut *Helm*.

Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum*, 52, pp. 124 e ss.:

Alucinare dicitur vana somniari, tractum ab alucitis, quos nos conopes dicimus. Sicut Petronius Arbiter ait «Nam centum vernali me alucitae molestabant». ¹⁸

Ab alucitas *Helm*; nam contubernalem *Müller, Bücheler*.

Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum*, 60, p. 126:

Manubies dicuntur ornamenta regum. Unde et Petronius Arbiter ait «Tot regum manubies penes fugitivum repertae». ¹⁹

Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum*, 61, p. 126²⁰:

Aumatium dicitur locum secretum publicum sicut in theatris aut in circo. Unde et Petronius Arbiter ait «In aumatium memet ipsum conieci». ²¹

Publicum *Müller*

¹⁴ «Più sopra, infatti, abbiamo già interpretato il mito di Tricerbero posto a proposito del processo e della lite forense. Onde anche Petronio dice nell'Euscio "Un Cerbero del foro era l'avvocato"».

¹⁵ «Si dice vivanda una portata di carni. Onde anche Petronio Arbitro dice "Dopo che fu portata la vivanda"».

¹⁶ «In realtà sono smorfie gli storcimenti di labbra fatti nell'eccitazione. Così anche Petronio dice "Torto in fuori il labbro"».

¹⁷ Cfr. K. Müller, *Petronii Arbitri satirico Reliquae*, editio iterata correctior, editionis quartae, in aedibus K.G. Saur MMIII, Monachii et Lipsiae, 1995.

¹⁸ «Alucinare significa far sogni vani, tratto dalle zanzare, che noi chiamiamo conopes. Così Petronio Arbitro dice: "Infatti mi molestavano cento zanzare in primavera"».

¹⁹ «Manubies si dicono i corredi dei re. Onde anche Petronio Arbitro dice "Tutti i corredi dei re furono trovati in possesso del fuggitivo"».

²⁰ Cfr. G. Pennisi, *Fulgenzio e la "Expositio Sermonum Antiquorum"*, Le Monnier, Firenze 1963.

²¹ «Aumatium si chiama un luogo appartato pubblico come nei teatri o nel circo. Onde anche Petronio Arbitro dice "Rivolsi me stesso verso la latrina"».

Il reiterato numero di riferimenti alla produzione Petroniana induce a supporre la conoscenza dell'opera dell'*Arbiter* da parte di Fulgenzio Planciade. Non esistendo, però, testimonianze scritte del riscontro nel romanzo del contenuto dei frammenti, ad eccezione dell'interpolazione che interpreta l'uso del mirrino come quello del satirio del capitolo 20 del *Satyricon*, non è plausibile basare sulle lacune, come fa Vincenzo Ciaffi, la certezza dell'esistenza nella satira menippea dei passi riportati da Fulgenzio. Poteva trattarsi di opere scritte da uno pseudo-Petronio che circolavano contemporaneamente o dopo la produzione dell'autore pagano; il mitografo adoperava termini generici di cui dà anche spiegazioni etimologiche che non necessariamente si legano al contenuto del *Satyricon*. Non esistono prove inconfutabili dell'attribuzione a Petronio dei riferimenti di Fulgenzio. Mancano elementi erotici tipici del romanzo come l'omosessualità, la pedofilia, la lascivia, o l'avventura. Il Planciade si sofferma piuttosto su elementi naturalistici e di vita quotidiana, tratteggiati anche ironicamente, che non manifestano la forza dirompente di un mondo pagano in cui l'uomo è alla ricerca edonistica del piacere in ogni manifestazione quotidiana e con il consenso degli dei pagani. L'autore africano adotta uno stile più aulico, del sapiente linguista, che accosta esempi ritenuti Petroniani ai suoi studi etimologici, allegorici, interpretativi. Fulgenzio, soprattutto, era un cristiano, si accostava con curiosità ad una terminologia da condividere con altri cristiani per la conoscenza di un mondo che per secoli si era affidato ad un'etica basata sulla religione dei miti e di personaggifantastici. Il ruolo di mediazione tra due culture dissimili e di codificazione di segni anche linguistici appartenuti all'Impero Romano diedero al Planciade la possibilità di interpretare una fase storica conclusa a partire dal 476 d.C., l'eredità culturale lasciata anche nelle province pure con forme non sempre originali. I collegamenti inter-semiotici e di presunta derivazione dal *Satyricon* sono adoperati da Fulgenzio per stabilire l'etimologia di termini antichi, di cui poche sono le ricorrenze anche tra il quinto e il sesto secolo d.C. L'uso del *sermoquotidianus* e di forme come *puplicus*, esistenti nei codici si distanziano dall'evoluzione linguistica che lascia dal Latino le lingue romanze, risulta quindi solo una testimonianza dello strumento comunicativo adoperato da Fulgenzio. Diverso è il senso della lettura transletterale di Virgilio, basato sulla fusione del mondo giudeo-cristiano e di quello pagano o "ellenico" per cui questioni filologiche divennero di ordine filosofico. La conoscenza delle parole coincideva con la ricerca della Verità e le allegorie, la mitopoiesi e le etimologie servivano a dare un senso alla vita dell'uomo che tra il quinto e il sesto secolo dopo Cristo affrontavano il sincretismo religioso ma anche l'incontro di elementi culturali che

sarebbero sopravvissuti nella diffusione del mondo cristiano. Non era però solo simbolismo mistico riservato agli adepti che coglievano le rivelazioni divine, ma anche ricerca del primordiale significato degli archetipi cui l'uomo pose mano stravolgendo il senso originario con l'invenzione dei nomi. A volte questi sono propri come nel caso di Tricerbero, la cui figura mitologica viene accostata con esagerazione a quella di un avvocato. Il metodo di Fulgenzio appare agli anticristiani a volte forzato; è come se l'autore avesse cercato di applicare all'opera Virgiliana lo strumento di lettura delle Sacre Scritture. Resta il merito di aver accostato mito e realtà per una interpretazione legata in molti casi all'uso quotidiano della lingua più che alla Rivelazione.

Università per stranieri di Perugia

mariateresa.ruggiero@istruzione.it

RECENSIONI

**Wilson Henry Shearin, *The Language of Atoms:
Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura***



di

TIZIANA DI FABIO

Il *De rerum natura* di Lucrezio è senza dubbio l'opera più completa della tradizione epicurea che sia sopravvissuta allo scorrere dei secoli. Lunga è la storia delle interpretazioni che sono state fornite dagli studiosi nel corso del tempo. Fin dalla metà del secolo scorso, tuttavia, alcuni autori, tra cui ad esempio J.D. Minyard (*Lucretius and the Late Republic: An Essay in Roman Intellectual History*, Brill, Leiden 1985) e J.H. Nichols Jr. (*Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca 1967), si sono concentrati principalmente sulle relazioni fra il testo lucreziano e il contesto storico e culturale in cui fu elaborato, al fine di mettere in luce la rilevanza politica dell'opera e i suoi nessi con la realtà in cui fu concepita. Ciò ha aperto la strada a una lettura del poema che non fosse rivolta semplicemente allo studio del contenuto teorico del testo, senza prendere in considerazione il contesto storico-sociale,

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

bensi volta a mostrare come il *De rerum natura* avesse lo scopo di divulgare la filosofia epicurea, in modo tale da liberare la società romana dalle false credenze che ostacolavano il raggiungimento di una piena felicità.

Partendo da questa apertura del testo lucreziano al contesto in cui è immerso, W.H. Shearin, nel suo *The Language of Atoms: Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura*, pubblicato nel 2015 a New York per i tipi della Oxford University Press, cerca di compiere un ulteriore passo avanti, non soffermandosi più soltanto sulla ricostruzione storica della composizione e della trasmissione dell'opera. Egli, infatti, intende mostrare come i versi di Lucrezio possano essere letti alla luce della teoria degli atti linguistici elaborata da J.L. Austin nel suo noto scritto *How to Do Things with Words* (Clarendon Press, Oxford-London 1962), teoria che, secondo Shearin, «was conceived to solve a specific version of the inside-outside problem» (p. 5). Se, da un lato, la tradizione degli studi lucreziani ha già iniziato ad aprirsi all'analisi dei nessi tra il contenuto concettuale del poema (*inside*) e il contesto storico-politico esterno (*outside*), Shearin ritiene si debba prestare maggiore attenzione alla teoria degli atti linguistici, la quale può aiutare a esplorare in che modo i meccanismi linguistici innescati nel *De rerum natura* promuovano una forma di agire anche all'esterno del testo filosofico stesso. Secondo la teoria di Austin, infatti, non si può ritenere che il linguaggio serva unicamente per descrivere fatti o cose, in modo tale da constatarne la verità o la falsità. Per questa ragione, a questo primo tipo di enunciati, che sono detti *constative utterances*, il filosofo e linguista inglese affianca un altro tipo di enunciati, i cosiddetti *performative utterances*, i quali, piuttosto che descrivere gli stati di fatto della realtà, 'compiono qualcosa' e agiscono su di essa, nello stesso istante in cui sono pronunciati. Shearin, dunque, già nella *Prefazione* (pp. VII-IX), sottolinea la natura pragmatica del *De rerum natura*, 'poema performativo', che, a parere dell'autore, non ha semplicemente lo scopo di descrivere il mondo fisico, ma piuttosto usa queste descrizioni per 'agire' sui suoi lettori e sulla realtà esterna al testo, a partire dal testo stesso. Si tratta, a ben vedere, di una tendenza tipica della tradizione epicurea: Epicuro stesso si preoccupa di scrivere compendi delle sue dottrine a scopo divulgativo, che possano essere utili ai suoi discepoli in qualsiasi momento. Sia nell'*incipit* che nella chiusa dell'*Epistola a Erodoto* (§§ 35-36; 83), infatti, il Maestro del Giardino mostra la necessità delle epitomi dottrinarie come mezzo che permette a coloro che seguono i principi dell'etica epicurea di «mantenere la memoria delle nozioni più rilevanti, affinché in ogni occasione possano soccorrere se stessi nelle questioni più importanti, in relazione al grado di contatto con l'osservazione della natura» (*Ep. Hdt.* 35, traduzione tratta da *Epistola a Erodoto*, a cura

di F. Verde, Carocci, Roma 2010, p. 33). I testi epicurei, dunque, nascono proprio con lo scopo di aiutare i lettori nel miglioramento etico, cosa che, come si vedrà in seguito, verrà sottolineata in parte anche dall'autore del volume in questione.

Poste queste premesse, Shearin ripercorre alcuni punti del poema lucreziano articolando il suo studio in quattro macro-aree: *Speech Acts in Epicureanism* (cap. 1), *Lucretian Promises: Fides, Foedus and the Politics of Nature* (cap. 2), *Antonomasia, Anonymity, and Atoms: Naming Effects in De Rerum Natura* (cap. 3), *Catachrestic Origins: Speech Acts and Politics of the Performative* (cap. 4). In un primo momento, l'autore si pone come obiettivo quello di dimostrare che già Epicuro non considerava il linguaggio soltanto come un qualcosa che potesse descrivere fedelmente la realtà. Oltre a questa concezione, infatti, egli ritiene che appartenesse al suo pensiero anche una nozione performativa del linguaggio, elemento che induce lo studioso a sostenere che i testi epicurei sul linguaggio gettano le prime basi della teoria degli atti linguistici. In particolare, la lettura dei paragrafi 75-76 dell'*Epistola a Erodoto* è significativa, in quanto questo testo fa riferimento al processo di civilizzazione dell'uomo, con un'esplicita menzione della formazione e dello sviluppo del linguaggio. Se inizialmente la sua origine fu spontanea e naturale, successivamente il *logismos* (il ragionamento) è intervenuto per eliminare le ambiguità e fissare i nomi. La natura, quindi, ha una sua priorità temporale rispetto alla convenzione e al ragionamento: i primi nomi non sono un elemento esterno alle cose, applicati a esse, ma sono piuttosto 'concomitanti' alle cose e, dunque, appartengono al loro contesto nativo. Questo, secondo l'autore, determina una relativa indistinzione tra parlante, nome e atto della nominazione (una questione sollevata anche da Austin), che dimostra l'inseparabilità del parlante dall'atto linguistico. Tuttavia, nonostante questo discorso sia valido per i primi nomi, non si può non tener conto del fatto che *hysteron*, successivamente (*Ep. Hdt. 75*), l'azione della ragione sia stata determinante per fissare in maniera più precisa i termini particolari, per cui il *logismos* ha in parte avuto una sua preminenza sulla *physis*, benché questa sia la base imprescindibile da cui nasce il linguaggio. A ogni modo, i paragrafi dell'*Epistola* servono all'autore per evidenziare l'importanza del contesto nella teoria del linguaggio epicurea, contesto che diventa necessario, influenzando tutto il sistema linguistico e le sue variazioni 'regionali' e che assume un ruolo determinante anche nella formazione delle *prolepsis*. Le prolessi stesse vengono considerate fondamentali nel linguaggio performativo, in quanto empiricamente formate: la prolessi, infatti, è una nozione universale, un concetto insito nell'essere umano, che si origina dal continuo e ripetuto contatto dei sensi con l'esperienza di

una determinata cosa (Diog. Laert. X 33). Queste *prolepsis* sono indispensabili per permettere la conoscenza del mondo e la sua comunicabilità. Non a caso, Diogene Laerzio, nel X libro delle *Vite dei filosofi*, le presenta come criteri di verità, insieme alle sensazioni e alle passioni (Diog. Laert. X 31). Esse, quindi, sono strettamente connesse al contesto e per questo sono chiare ed evidenti; al contempo sono considerate dei presupposti necessari del linguaggio performativo stesso, affinché l'atto linguistico non fallisca (Diog. Laert. X 33).

Questo 'cappello' iniziale sulla teoria degli atti linguistici nell'Epicureismo, benché per certi versi dettato da una tendenza astorica che porta a una lettura dei testi antichi influenzata dalle filosofie contemporanee, serve a Shearin per spronare il lettore verso una certa analisi del *De rerum natura*, che metta in luce il suo carattere pragmatico a livello sia politico sia terapeutico. Nel seguito del testo, infatti, l'autore prende in esame due esempi di atti linguistici presenti nel poema e legati al lessico della promessa e della nominazione deittica: in entrambi i casi non è possibile prescindere dal contesto in cui si fa la promessa, dalla persona cui si rivolge o dall'individuo che viene chiamato in causa nel momento in cui si pronuncia un nome proprio. Il recupero di questi temi, tuttavia, serve all'autore anche per evidenziare uno specifico uso lucreziano del lessico della promessa e della nominazione, attraverso l'applicazione della *catachresis*. Con questo termine, Shearin identifica insieme un particolare tipo di metafora, che implica un movimento da una sfera propria ad una impropria nell'uso del linguaggio, e una certa considerazione dell'agente come soggetto unitario, il quale, tuttavia, rivela una molteplicità materiale di fondo (pp. 165-170). Nello specifico, egli ritiene che Lucrezio abbia compiuto una sorta di assimilazione figurativa tra il genere umano e gli atomi. Shearin, infatti, vuole dimostrare che il poeta tende a raffigurare la realtà esterna attraverso un linguaggio performativo, che insieme crea un certo vocabolario filosofico-scientifico e una determinata immagine 'politica' del mondo naturale. *Fil rouge* del testo è proprio l'esame della dimensione democratica presente all'interno del *De rerum natura*, democrazia intesa come politica dell'*unus quisque*, ossia riferita a individui generici che sono specifici e distinti, ma allo stesso tempo tipici di una classe (p. 142). L'autore suggerisce che nei versi del poema è possibile rilevare tali elementi democratici in diversi punti: nella descrizione del movimento atomico, nella caratterizzazione degli atomi come materialmente egualitari, nel modo in cui nel testo gli individui sono sempre avvolti da un certo anonimato e soprattutto nel fatto che la nascita del linguaggio non è attribuita a un individuo specifico, bensì al genere umano, seppur ancora inteso come insieme di gruppi di persone non organizzate politicamente. Egli, infatti, sostiene che sia quando si parla di cosmologia che di politica o di

linguaggio, c'è un'enfasi lucreziana anti-monarchica che porta a riproporre una struttura politica più caotica e democratica. Struttura che però non è permanente, ma è soggetta a cambiamenti costanti e non comporta una stabilità certa di una determinata forma politica. In questa rappresentazione della società, egli ritiene che Lucrezio si stia ispirando alla storia della società romana piuttosto che descrivere un popolo generico. L'autore, inoltre, sostiene che nel poema il principio monarchico viene detronizzato in favore di un'organizzazione democratica: dopo un primo momento originario in cui regnano la confusione e l'anarchia, secondo Shearin, gli uomini, come anche gli atomi, si pongono al di sotto di leggi egualitarie, cosa che, a suo parere, ricalcherebbe la nascita di una struttura democratica (pp. 181-182).

Shearin, quindi, benché non ritenga che Lucrezio dia esplicitamente la preminenza a una forma di governo rispetto a un'altra, oltre a sottolineare gli scopi terapeutici del poema, riconosce una certa valenza politica dell'opera. A suo parere, questa sfumatura politica si evince proprio dall'uso del linguaggio e degli atti linguistici che legano i versi al contesto politico in cui sono stati scritti, al fine di aprire una prospettiva futura migliore di quella presente. Tuttavia, sebbene questa lettura sia suggestiva, bisogna rilevare che, in generale, Lucrezio non sembra interessato a diffondere una propria idea di politica in senso positivo. Egli, piuttosto, in più punti dimostra la sua avversità alle questioni politiche e alle lotte di potere che caratterizzavano la sua epoca. In diversi momenti, il poeta latino sottolinea il proprio rifiuto della dimensione pubblica, al punto che definisce *suave* contemplare le grandi contese di guerra senza prendere parte ai pericoli (*DRN* 2.1-13) e compatisce gli uomini che soffrono a causa della loro avidità e della cieca brama di onori (*DRN* 3.59-64). Sisifo diventa così il prototipo negativo del politico che si affanna per un'attività che non gli reca alcun giovamento (*DRN* 3.995-1002) e che, quindi, non ha senso svolgere. Questi sono soltanto alcuni esempi che evidenziano quale sia l'atteggiamento di Lucrezio nei confronti della politica. Per cui, a dispetto di quegli interpreti che hanno dato una lettura politica del *De rerum natura*, non è plausibile che il poeta latino abbia avuto l'intenzione di prospettare attraverso i suoi versi un miglioramento della realtà politica romana. Al contrario, come anche Shearin in parte riconosce, obiettivo ultimo del testo è proprio quello terapeutico (*DRN* 2.17-19), per cui solo in questo senso si può affermare che il poema ha l'intento di agire sulla realtà, in modo tale da liberare gli uomini dal timore e dal dolore. Lucrezio si inserisce così all'interno della migliore tradizione epicurea, prospettando con la sua opera una via d'uscita dagli affanni

quotidiani e dalle paure che impediscono di raggiungere una piena felicità.

In ultima analisi, dunque, benché l'interpretazione offerta da Shearin sia molto articolata e la lettura del volume risulti piuttosto scorrevole, l'autore stesso in alcuni momenti mitiga le sue affermazioni sulla rilevanza politica del *De rerum natura*, attribuendo il principio democratico, cui si faceva riferimento in precedenza, più al modo in cui Lucrezio caratterizza gli atomi che a una realtà politica auspicata dal poeta epicureo. Rendere Lucrezio un filosofo che intenda agire con i suoi versi sulla società per modificarne la struttura politica sarebbe fuorviante. Molto più sicuro è, invece, descriverlo come un Epicureo che voleva trasmettere i principi etici del Giardino, cercando di agire terapeuticamente sulle anime dei singoli individui, disposti ad ascoltarlo e a ritirarsi in disparte, fuori dalla turbolenta vita pubblica.

Sapienza Università di Roma

difabio.tiziana@gmail.com

Shearin, Wilson Henry, *The Language of Atoms: Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura*, Oxford University Press, New York 2015, 210 pp., £ 51.00.



**Luca Vettorello, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo.*
*Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova
anselmiana dell'esistenza di Dio***



di

ADRIANA FARENGA

Nella sua monografia, che ha l'indubbio pregio di riportare l'interesse degli studiosi sulla filosofia anselmiana e in particolare sull'*unum argumentum*, Luca Vettorello propone una nuova interpretazione dell'argomento unico e autosufficiente dell'esistenza di Dio elaborata da Anselmo nel *Proslogion*. La nuova interpretazione proposta da Vettorello, che costituisce il cuore del volume, è basata – sottolinea l'autore – sulla correzione di un fraintendimento del pronome *quod* nella frase cardine del secondo capitolo del *Proslogion*, che costituisce il cuore stesso dell'*unum argumentum*, ovvero:

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, *quod* maius est.

Secondo l'interpretazione tradizionale, questa frase è un'affermazione della superiorità ontologica dell'esistenza reale, che risulterebbe così maggiore dell'esistenza intellettuale. La frase latina è pertanto solitamente così tradotta: «se è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e questo [ovvero l'esistenza reale] è maggiore».

Al contrario, Vettorello propone che quel *quod* sia interpretato in riferimento alla frase *cogitari esse et in re*, che dovrebbe pertanto essere così tradotta: «se è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e questo [pensare che esista nella realtà] è maggiore».

In questo modo, il punto focale dell'*unum argumentum* è trasportato dal piano ontologico a quello gnoseologico, il che significa che l'argomento anselmiano deve essere considerato solo come una *reductio ad absurdum* volta a mostrare l'assoluta contraddittorietà dell'opzione atea. Dal momento, infatti, che pensare che qualcosa esista solo nell'intelletto è minore che pensare che esso esista anche nella realtà, l'ateo dovrà ammettere che, pensando all'*Id quod maius* (di qui in poi semplicemente IQM) senza l'attributo dell'esistenza, quello stesso IQM non sarebbe realmente IQM. Pertanto, nell'opposizione tra la posizione teista e quella dell'ateo, emerge una contraddizione logica nell'affermazione «Dio non esiste»: entrambe le posizioni infatti partono dalla comune accettazione di quella specifica definizione di Dio rappresentata dall'IQM, esposta da Anselmo all'inizio del secondo capitolo del *Proslogion*.

Tale definizione, prosegue Vettorello, non deriva dalle Scritture né da un atto intuitivo della ragione, bensì dalla ragione filosofica, come risultato di dimostrazioni a posteriori come ad esempio quelle del *Monologion*. In quest'ottica, sostiene Vettorello, il verbo credere, utilizzato da Anselmo nel momento in cui presenta l'IQM come definizione di Dio, va inteso come riferito all'ambito della conoscenza.

Inteso come risultato delle dimostrazioni a posteriori, l'IQM rappresenta non più il punto d'arrivo di una dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, ma unicamente la necessaria premessa di una *reductio ad absurdum* il cui obiettivo è mostrare la contraddizione interna alla tesi atea. L'*unum argumentum* perde in tal modo, seguendo l'interpretazione proposta da Vettorello, il valore specifico di argomentazione *a priori*; l'esistenza di Dio è provata altrimenti

(dalle dimostrazioni a posteriori e, di rimando, come conseguenza del risultato della *reductio ad absurdum* – vale a dire della confutazione della tesi atea), ma in sé l'argomento perde il suo valore di dimostrazione dell'esistenza di Dio, ponendosi invece come un confronto tra due posizioni, atea e teista, di cui la prima risulta non valida.

Accettando l'IQM, l'insipiente riconosce di dover necessariamente pensare a Dio come dotato anche dell'esistenza reale, a meno di non contraddire se stesso. Inoltre, Vettorello spiega che – in accordo con la sua nuova interpretazione della prova anselmiana dell'esistenza di Dio – nessuno può definire se stesso ateo, dal momento che l'ateo deve necessariamente accettare una precisa definizione di Dio per poi rifiutarla: rifiutandola cadrebbe infatti in una contraddizione logica tale per cui, se accetta l'IQM come definizione di Dio, deve necessariamente concepire il soggetto di tale definizione come dotato della proprietà dell'esistenza reale, senza alcuna possibilità logica di negare tale attributo. Quest'ultimo (ovvero l'attributo dell'esistenza reale) è quindi trattato nel *Proslogion* – secondo Vettorello – solo come un concetto mentale, che in via ipotetica può essere pensato in riferimento a Dio; allo stesso modo, la conclusione dell'*unum argumentum* è che l'*insipiens* può pensare l'IQM unicamente come dotato dell'attributo dell'esistenza reale, ma resta in possesso della facoltà di decidere se crederci o no: tale posizione, sostiene Vettorello, può essere identificata come una forma di agnosticismo debole. Vale tuttavia la pena notare che la possibilità di decidere se credere o meno nell'esistenza reale di Dio, indipendentemente da quello che il ragionamento suggerisce, rientra proprio tra le obiezioni mosse da Gaunilone, mentre la prova anselmiana non lascia spazio a questa opzione; al contrario, il suo argomento si propone proprio – stando al testo – di dimostrare che Dio esiste «procul dubio et in intellectu et in re».

Naturalmente, l'*insipiens* può non avere alcuna idea di Dio (in tal caso, la sua posizione potrà definirsi un agnosticismo assoluto) o avere un'idea di Dio non coincidente con l'IQM. In ogni caso, la posizione atea è, secondo l'interpretazione che Vettorello attribuisce ad Anselmo, insostenibile in quanto rappresenta una contraddizione logica; anche la reale esistenza di Dio è secondo Vettorello esclusa dalla struttura della prova, dal momento che essa deve essere considerata come un qualcosa di già acquisito per mezzo delle dimostrazioni a posteriori, in modo da poter fungere da premessa per la *reductio ad absurdum*, la quale dimostra unicamente l'inconcepibilità e la contraddittorietà in termini logici della posizione atea.

Così trasferito a un piano gnoseologico, l'argomento deve essere interpretato come un confronto tra due diverse idee, due diversi modi di concepire Dio – la concezione teista e quella atea.

Da un punto di vista meramente grammaticale, tanto l'interpretazione tradizionale quanto la nuova interpretazione proposta da Vettorello sono accettabili; tuttavia, va detto che l'apporto della nuova interpretazione non risulta rivoluzionario – del resto, è lo stesso autore a chiarire nella prefazione che una lettura non esclude l'altra. Vettorello specifica, inoltre, che la metodologia utilizzata per la sua ricerca è di tipo logico-teoretico, e indubbiamente tenendo conto della specificità del metodo va riconosciuto che il presente volume costituisce un notevole tentativo di supplire ai punti deboli dell'argomento, conferendogli attualità. D'altro canto, una ricerca volta a ricostruire il senso autentico dell'*unum argumentum* non può prescindere da una prospettiva storica; in quest'ottica, c'è da chiedersi se non ci possa essere un parziale fraintendimento di quelle che erano le originali intenzioni di Anselmo, dal momento che – seguendo il ragionamento di Vettorello – quello che doveva essere l'unico argomento per dimostrare a priori l'esistenza di Dio non sarebbe più da considerare un argomento unico e autosufficiente, che si fonda sulla sola definizione di Dio come IQM, e che a partire da questo ne dimostri l'esistenza reale.

Si può obiettare, tuttavia, che quanto appena descritto sia proprio l'errore dell'interpretazione tradizionale, la cui origine è rintracciata da Vettorello nello scritto in difesa dell'insipiente di Gaunilone di Marmoutier. Quest'ultimo infatti sarebbe stato, infatti, il primo a fraintendere le argomentazioni del *Proslogion*, leggendole in chiave ontologica inserendovi il principio della superiorità dell'esistenza (PSE), che invece sarebbe assente nello scritto anselmiano. In particolare, nella sua sintesi dell'*unum argumentum*, che rappresenta il primo capitolo del testo, Gaunilone fraintende la definizione di Dio data da Anselmo, trasformando l'*Id quod maius cogitari nequit* nel *maius omnibus*; tale errore, tuttavia, è stato subito contestato dallo stesso Anselmo. Diverso è il caso del PSE. Vettorello sostiene infatti che è Gaunilone a inserire il PSE nella sintesi delle argomentazioni del *Proslogion*, instillando negli studiosi che si sono dedicati all'analisi della prova anselmiana l'idea che Anselmo sostenesse un'effettiva superiorità dell'esistenza reale rispetto a quella mentale. Tale principio sarebbe al contrario, secondo Vettorello, assente nel *Proslogion*; è stato questo il primo fraintendimento, sostiene l'autore, che sottolinea anche come chi si è successivamente dedicato all'analisi del *Proslogion* lo ha fatto proprio facendo riferimento alla scorretta interpretazione gauniloniana. Tuttavia fornire le prove testuali di tale lettura

richiede per forza di cose una metodologia di tipo storico-filosofico, se non anche il ricorso alla filologia per confrontare la nuova possibile interpretazione del testo latino con altri testi dell'epoca, cercando di capire se oltre a essere grammaticalmente accettabile vi siano prove testuali di un simile uso del *quod* in opere contemporanee al *Proslogion*, e se una lettura dell'*argumentum* in chiave gnoseologica rispetti lo spirito dell'epoca.

Il primo passo in questa direzione potrebbe essere un'analisi sistematica della risposta di Anselmo a Gaunilone – un testo meno studiato rispetto al corpo principale del *Proslogion*. Non mancano, nel corso della monografia, riferimenti a questa terza parte del corpus del testo; interessante sarebbe, tuttavia, se l'autore ampliasse la sua ricerca – senz'altro stimolante – in questa direzione e supportandola, come già detto, con elementi storici. La possibilità di disporre, infatti, di un dibattito contemporaneo sul testo, che include anche una replica dell'autore alle critiche sollevate, rappresenta una notevole occasione per fugare i dubbi interpretativi. Come si è detto, l'errore compiuto da chi segue l'interpretazione tradizionale facendo riferimento alla sintesi gauniloniana consiste nel fatto che il monaco di Marmoutier attribuisce all'*argumentum* il principio di superiorità dell'esistenza, che Vettorello invece non rileva nel *Proslogion*. Chi dunque si è dedicato all'analisi dell'argomento anselmiano ha compiuto secondo lo studioso l'errore di riferirsi scorrettamente alla sintesi gauniloniana, anziché al *Proslogion* in sé. Attira in questo senso l'attenzione del lettore il terzo corollario al secondo capitolo del libro, in cui Vettorello ripercorre le letture contemporanee dell'*unum argumentum*, mostrandone sia gli quelli che a suo avviso sono gli errori derivati dal riferimento all'interpretazione gauniloniana nell'analisi dell'argomento anselmiano, sia i punti di forza che possono invece essere recuperati in funzione di uno spostamento della prova sul piano gnoseologico: gli studi di Barth (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931), Stolz (*Anselm von Canterbury*, München 1937), Kolping (*Anselms Proslogion. Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms «Fides Quaerens Intellectum»*, Bonn 1939) e Vanni Rovighi (*Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari 1987) sono solo alcuni tra quelli considerati da Vettorello. Tramite le note critiche alle precedenti letture, Vettorello vuole sottolineare – con un modo di scrivere molto enfatico, di cui il lettore era già stato preavvisato nell'introduzione – la novità della sua interpretazione. A volte, tuttavia, quest'enfasi non è accompagnata a mio parere da solidità scientifico-argomentativa.

Un suggerimento importante resta, comunque, quello di guardare al proemio del testo anselmiano, che, come Vettorello giustamente rileva nel primo capitolo della sua monografia è poco considerato; un'analisi di tale capitolo si rivela dunque fondamentale per capire l'ontogenesi dell'opera. È indubbiamente vero, da questo punto di vista, che l'esperienza personale di Anselmo rappresenta lo spunto da cui la dimostrazione del secondo capitolo del *Proslogion* prende avvio; sostenere tuttavia che Anselmo abbia sperimentato, se non altro metodologicamente, la stessa condizione dell'*insipiens* è però una tesi azzardata. Ciò che Anselmo dice di aver perso, infatti, è la fiducia nella possibilità di trovare una prova razionale autosufficiente e unica per dimostrare l'esistenza di Dio, senza che questo abbia però mai messo in dubbio la sua fede: a mostrarlo è lo stesso titolo completo del *Proslogion* (*fides quaerens intellectum*), dal momento che Anselmo afferma di voler trovare una conferma razionale a qualcosa in cui crede già, e che questa dimostrazione deve essere a tal punto indipendente da qualsiasi fattore esterno che l'*insipiens* non potrà fare a meno di ammettere che il pensiero razionale non possa negare l'esistenza di Dio. Questo obiettivo, comune tanto all'interpretazione ontologica quanto a quella gnoseologica, è difficilmente compatibile con l'affermazione secondo cui Anselmo ha sperimentato su di sé la condizione dell'insipiente.

In ogni caso, il lettore potrà sicuramente apprezzare il serio impegno di Vettorello nell'analisi delle letture contemporanee dell'*unum argumentum*, e il suo intento ambizioso di rileggerlo in maniera 'fresca', rendendolo attuale. Si deve pertanto sperare che l'autore conduca ulteriori ricerche, supportando con ulteriori prove, raccolte anche con il ricorso a differenti metodologie di ricerca, la sua nuova interpretazione, la quale finora è lungi dall'essere convincente.

Sapienza Università di Roma

adriana.farenga@uniroma1.it

Vettorello, Luca, *L'unum argumentum di Sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015, 248 pp., € 20,00.



Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*



Paolo Stellino
NIETZSCHE AND DOSTOEVSKY
On the Verge of Nihilism

di

IVAN ROTELLA

Il volume di Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky*, è uno studio dedicato, come si evince dal titolo, al rapporto tra riflessione nietzscheana e implicazioni filosofiche interne alla produzione letteraria dostoevskijana. La ricerca è suddivisa in due parti: “Nietzsche Discovers and Reads Dostoevsky”, la prima, e “If God Does not Exist, Is Everything Permitted?”, la seconda. Questa suddivisione è rappresentativa della doppia natura della ricerca di Stellino e della possibilità di collocarla in due differenti, sebbene strettamente intrecciati, ambiti di ricerca. Da una parte, il lavoro si situa all’interno di quella tradizione che ruota intorno alla ricostruzione del pensiero e delle fonti nietzscheane, tradizione che ha avuto origine con l’edizione critica delle opere di Nietzsche da parte di Colli e Montinari, proseguendo poi con l’opera di Giuliano

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Campioni; la prima parte, “Nietzsche Discovers and Reads Dostoevsky”, si colloca indubbiamente e degnamente in questa tradizione di studi critici. La seconda parte, invece, “If God Does not Exist, Is Everything Permitted?”, è uno studio che, pur mantenendo la necessaria accortezza filologica e un forte impianto ermeneutico e storiografico, travalica però i limiti della ricostruzione testuale e assume un deciso spessore teorico: partendo dai due autori in oggetto, infatti, questa seconda parte del lavoro di Stellino suggerisce importanti considerazioni e differenti prospettive sulla questione della permissibilità etica.

Per questi motivi il volume si presta bene alla lettura e risulta godibile, tanto al lettore avvezzo alla ricerca storica, interessato a ricostruire e dipanare i fili che legano Nietzsche a Dostoevskij, quanto al lettore che, proprio a partire da testi ormai classici, può trovare utili strumenti teorici capaci di fungere da bussole con le quali orientarsi in un “luogo”, ma forse sarebbe meglio dire in un “tempo”, che ha ormai perso i tradizionali punti di riferimento.

La metafora spazio-temporale, in effetti, è suggerita da Stellino stesso nel sottotitolo, *On the Verge of Nihilism*; Nietzsche e Dostoevskij, infatti, vivono entrambi in un tempo che è anche una soglia, si potrebbe dire che sono entrambi “on the Verge”, entrambi spettatori e attori di un cambiamento epocale che segna il trapasso in un nuovo mondo e/o in una nuova epoca: l'avvento del nichilismo, successivo e strettamente intrecciato, con la morte di Dio.

Proprio il nichilismo rappresenta ciò che unisce e contemporaneamente divide Nietzsche e Dostoevskij: entrambi ne diagnosticano similmente l'avvento, la struttura e le caratteristiche, ma, in modi radicalmente differenti ne cercano una via d'uscita o una soluzione.

Proprio nella peculiare interpretazione della natura problematica del rapporto Nietzsche-Dostoevskij, risiede l'originalità del volume di Stellino. Infatti, come l'autore stesso ammette più volte nel testo, si sarebbe normalmente propensi a interpretare Nietzsche e Dostoevskij come radicalmente opposti e inconciliabili (cfr. pp. 147, 225), ma, a ben guardare, sebbene sussista una radicale distanza sul piano di un'argomentazione di natura prettamente assiologica, sono tuttavia presenti anche indubbe affinità sul piano di un'argomentazione puramente descrittiva: dimensione, del resto, privilegiata tanto dall'immoralista Nietzsche, quanto dallo scrittore Dostoevskij.

Sebbene esistano numerosi studi dedicati al rapporto tra Nietzsche e Dostoevskij, studi naturalmente riportati in bibliografia da Stellino, cui l'autore frequentemente rimanda quale utile

strumento di controllo e confronto teorico all'interno del volume, quest'ultimo costituisce però quello che probabilmente può essere considerato il primo studio analitico e completo intorno alla scoperta e alla lettura delle opere di Dostoevskij da parte di Nietzsche. Inoltre, bisogna ricordare che, quando ci si occupa dell'influenza dostoevskijana sulla riflessione nietzscheana, non è possibile "sovrastimarla", ma, semmai, si corre il rischio di "sottostimarla" (cfr. p. 142); ciò è in effetti quello che hanno fatto numerosi studiosi del pensiero nietzscheano, in particolare all'interno del dibattito di lingua inglese. Da questo punto di vista, quindi, sebbene il volume di Stellino si rivolga a una platea più ampia di studiosi, ha comunque il merito di colmare un vuoto nel panorama di studi sull'argomento in lingua inglese. Infine, si può evidenziare ancora un terzo merito del lavoro di Stellino, quello cioè di decostruire il mito storiografico di una critica *ante litteram* di Dostoevskij nei confronti di alcune asserzioni nietzscheane.

Per quanto riguarda il primo aspetto, ovvero la scoperta e la lettura dei testi dostoevskijani da parte di Nietzsche, Stellino mette al vaglio le varie ipotesi, a partire da una plausibile segnalazione dell'autore russo da parte dell'amica russa di Nietzsche, Lou von Salomé (cfr. p. 77), fino alle altrettanto plausibili ipotesi relative alle conoscenze intorno alla produzione dostoevskijana che a Nietzsche potrebbero essere pervenute attraverso la lettura di importanti riviste di critica letteraria. A prescindere dalle circostanze esatte della scoperta, ciò che riveste particolare interesse, e che Stellino evidenzia egregiamente, sono le caratteristiche e la valenza che una tale scoperta ha sul pensiero nietzscheano: indubbiamente Nietzsche scopre e legge Dostoevskij in una traduzione francese, così come "francese" è l'intera ricezione di questo autore da parte di Nietzsche; non solo, infatti, egli si rammarica di non conoscere il russo, per poterlo così leggere in originale, ma preferisce esplicitamente la traduzione francese rispetto a quella tedesca. Nietzsche, inoltre, associa le descrizioni dei personaggi dostoevskijani, alla grande tradizione psicologica francese, tanto che non esita a definire lo stesso Dostoevskij, più volte, come uno "psicologo". Questa caratterizzazione francesizzante della ricezione nietzscheana di Dostoevskij, si iscrive perfettamente nella tradizione di studi critici sulle fonti nietzscheane, che ricostruiscono il profilo di un Nietzsche niente affatto filotedesco, ma marcatamente filofrancese (cfr. G. Campioni, *Der französische Nietzsche*, De Gruyter, Berlin 2009). La ricezione francesizzante di Dostoevskij, però, non si limita soltanto a caratterizzarsi come un'ulteriore conferma della validità degli studi critici più accurati, ma assume un valore più specifico, ancora una volta, non sottostimabile. La traduzione francese, infatti, come evidenzia

Stellino, è tutt'altro che una traduzione fedele del testo russo, anzi, non solo unisce in unico volume, *L'esprit souterrain*, due lavori dostoevskijani diversi e distanti nel tempo, *La padrona* (1847) e *Memorie dal sottosuolo* (1864), ma addirittura inserisce una prefazione apocrifa che lascia al lettore l'impressione che si tratti di un unico lavoro licenziato per la stampa dallo stesso Dostoevskij, impressione che ha condizionato anche la percezione nietzscheana. Ma, aspetto ancor più significativo, è che Nietzsche mutua, dalla lettura de *L'esprit souterrain*, avvenuta tra la stesura di *Al di là del bene e del male* e *La genealogia della morale*, anche il termine francese *ressentiment*.

In realtà, l'influenza dostoevskijana sulla riflessione nietzscheana non può essere certo ridotta al solo concetto di *ressentiment* e, anzi, diversi sono i fattori importanti e decisivi, che vengono analizzati da Stellino nella sua ricostruzione; ma, anche limitandosi alla sola nozione di *ressentiment*, si evince già l'importanza di questa influenza culturale, sia per l'enorme peso che il concetto di *ressentiment* ha avuto all'interno della riflessione nietzscheana, sia per le successive acquisizioni di questo stesso concetto, si pensi a Max Scheler o René Girard. Del resto, nonostante il ritardo della scoperta, Nietzsche si è dedicato a un vero e proprio studio dell'opera dostoevskijana, tanto che nel giro di un paio d'anni, dalla stesura della *Genealogia* al crollo psichico, legge anche *Memorie dalla casa dei morti*, *Umiliati e offesi* e *I demoni*, senza contare le letture, estremamente plausibili, ma non del tutto verificabili di *Delitto e castigo* e de *L'idiota*.

In effetti, sembra davvero impossibile sottostimare il peso di queste letture dostoevskijane per Nietzsche. Rimane però un problema di fondo: l'interpretazione degli studiosi di un Dostoevskij critico *ante litteram* di Nietzsche.

Da questo punto di vista, la seconda parte del lavoro di Stellino è significativa di quanto una simile interpretazione del rapporto Dostoevskij-Nietzsche sia falsata da una ricezione del testo nietzscheano forse veloce e superficiale. Il *leit motiv* di quell'interpretazione è l'accostamento tra la nota sentenza di Ivan Karamazov "Se Dio non esiste, tutto è permesso" e la sentenza nietzscheana "Niente è vero, tutto è permesso". La tesi maggioritaria e tradizionale tra gli studiosi, quindi, consiste in una sostanziale identificazione tra la teoria nietzscheana sulla morale nei termini di una completa permissibilità etica e le teorie espresse da Ivan Karamazov, implicitamente criticate da Dostoevskij attraverso l'uso di contro-argomentazioni affidate ad altri personaggi nel corso della trama dell'opera. In questo senso Dostoevskij diagnostica il nichilismo dell'epoca descrivendolo con i tratti del suo personaggio Ivan Karamazov e opera un tentativo di superamento di quel

nichilismo, tornando indietro su un percorso che riconduce al cristianesimo, un superamento quindi che non è un vero e proprio superamento, ma semmai una ritirata su posizioni già acquisite. Nietzsche, invece, sempre all'interno di questa interpretazione classica del rapporto, rimarrebbe impantanato nelle pastoie del nichilismo e non riuscirebbe in alcun modo a uscirne. Il contrasto, quindi, tra Dostoevskij e Nietzsche non può essere più grande e gli interpreti avrebbero ragione di leggere il primo come un critico *ante litteram* del secondo. Il lavoro di Stellino, però, mette esattamente in guardia da questa facile interpretazione e, tornando ai testi, evidenzia come anche questa lettura di Nietzsche sia ancora influenzata da una concezione superomistica in termini di tracotanza, ovvero un'interpretazione del testo nietzscheano non troppo dissimile dai toni interpretativi pangermanisti o estetici della metà del Novecento; interpretazione che non solo non avrebbe più ragion d'essere dopo l'edizione critica Colli-Montinari, ma che anche nel caso del rapporto Nietzsche-Dostoevskij non regge il confronto con una lettura filologicamente attenta e accurata.

Se si prende in considerazione l'affermazione «niente è vero, tutto è permesso» e la si restituisce al contesto dell'intera riflessione nietzscheana, ci si rende immediatamente conto che: (a) occorre raramente, tanto nei testi pubblicati, quanto nei frammenti postumi; (b) non viene mai "sottoscritta" da Nietzsche, ma viene spesso usata in senso retorico come formula di incoraggiamento volta al superamento dei vecchi valori; (c) Nietzsche è estremamente lontano da posizioni di assoluta permissibilità etica.

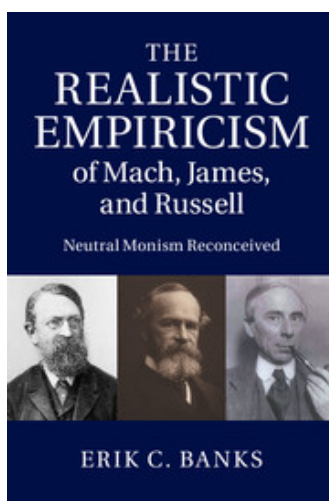
Venuta a cadere l'interpretazione del prospettivismo etico nietzscheano nei termini di un indifferentismo appena mascherato, viene a cadere anche la sostanziale identificazione con Ivan Karamazov e la contrapposizione con Dostoevskij. È a questo punto che Stellino, una volta dimostrata la fragilità di quella linea interpretativa, può proporre la propria originale interpretazione di questo rapporto che, sebbene rimanga caratterizzato da radicali differenze, non può più essere letto nei termini di una contrapposizione, ma, semmai, di una complementarità.

Università degli Studi di Napoli Federico II
ivan.rotella.o8@gmail.com

Stellino, Paolo, *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Peter Lang, Bern 2015, 247 pp., SFR 75.00.



Erik C. Banks, *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell: Neutral Monism Reconceived*



di

PIETRO GORI

Il testo di Erik Banks pubblicato nel 2014 rappresenta il momento finale di uno studio iniziato più di un decennio fa e si pone in continuità con quanto pubblicato nel suo precedente lavoro monografico (*Ernst Mach's World Elements*, Dordrecht, Kluwer 2003). In questo nuovo libro, Banks propone una ricostruzione storico-critica della posizione sostenuta, con lievi differenze, da Ernst Mach, William James e Bertrand Russell, a partire dalla quale l'autore elabora una proposta filosofica originale. L'oggetto principale di indagine è per l'appunto il 'monismo neutrale', termine coniato da Russell per definire il movimento inaugurato dalle ricerche di Mach sul parallelismo psicofisico e sostenuto dal James dei *Saggi sull'empirismo radicale*, movimento a cui lo stesso Russell aderì in un secondo momento della sua carriera. Nel suo testo, Banks illumina

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

questo movimento di luce nuova, discutendone i principi fondamentali nel contesto del dibattito filosofico attuale, offrendo un'interpretazione personale di alcuni suoi aspetti specifici e proponendo infine la nuova denominazione di 'empirismo realista'. Tale denominazione è giustificata proprio dal modo in cui Banks interpreta le posizioni di Mach, James e Russell: in controcorrente rispetto a una certa lettura di questi autori, infatti, Banks sottolinea il realismo da loro difeso nel riferirsi alle componenti fondamentali della realtà naturale.

La concezione secondo la quale tanto gli oggetti fisici quanto i fenomeni psichici siano composti da «eventi elementari» dello stesso tipo (termine con cui Banks indica ciò che Mach chiamava 'sensazioni' o 'elementi', James 'esperienza pura', Russell 'eventi particolari') non mina, secondo Banks, il valore ontologico della realtà descritta, ma soprattutto non conduce necessariamente a una concezione fenomenalista in base alla quale il mondo si ridurrebbe alle sole sensazioni (attuali o possibili, p. 13). Al contrario, Banks osserva che per Mach e Russell queste ultime non sono che «una *classe particolare* di eventi elementari dotati di un'esistenza indipendente» rispetto all'osservatore (*ibid.*), i quali, a loro volta, sono «ciò che esiste realmente» e a partire da cui «tutto il resto (oggetti, corpi estesi, campi, spazio-tempo, cervello e mente) è costruito» (p. 5). L'empirismo realista viene quindi a essere una forma di fisicalismo concentrato su un piano del reale più elementare rispetto a quelli degli eventi fisici e mentali e che, in quanto fondamento comune di entrambi (monismo), è composto da elementi non definibili né come 'fisici' né come 'psichici', e per questo 'neutri' (p. 7). Ciò non toglie, però, che si tratti di «eventi naturali *reali*», connessi mediante relazioni causali (pp. 4 e 155, corsivo mio). Banks parla infatti di «forze, manifestazioni e qualità concrete», proponendo una descrizione del mondo che si pone in continuità con la scienza naturale, nel rispetto di quelle che, agli occhi di Banks, dovevano essere le intenzioni originarie di Mach e Russell (p. 7). Ma soprattutto, osserva Banks, «grazie alla sua concezione accresciuta del mondo fisico, l'empirismo realista offre una soluzione al problema della relazione tra il regno dell'esperienza umana (fatto di colori, dolori e suoni) e quello fisico» (*ibid.*).

Per come viene definita, questa prospettiva si dimostra quindi rilevante per risolvere in particolare due problemi affrontati dalla filosofia della scienza contemporanea: la questione del rapporto tra le sensazioni umane e i processi fisici cerebrali (problema del rapporto corpo-mente) e la questione di come sia possibile costruire corpi estesi a partire dagli eventi elementari. Banks affronta tali questioni nei due ultimi capitoli del libro, in cui elabora

un'interpretazione dell'empirismo realista che sviluppa la posizione di Russell in una «concezione unificata del monismo neutrale» (p. 163). Se comparata con alcune posizioni della filosofia della scienza contemporanea (i nomi discussi nel testo sono quelli di David Chalmers e Galen Strawson, pp. 165 ss.), il «fisicalismo accresciuto» di Banks si dimostra vantaggioso in quanto offre una spiegazione più 'economica'. Mettendo insieme un monismo ontologico e un dualismo esplicativo (p. 164), esso permette infatti di risolvere alcune questioni specifiche in maniera tutto sommato convincente, evitando di scontrarsi con certi limiti ontologici propri del fisicalismo tradizionale (cfr. pp. 144 ss.).

Un altro aspetto rilevante che emerge dalla ricostruzione storico-critica proposta da Banks consiste nella valutazione dell'empirismo realista in quanto «teoria ad ombrello» (p. 17). Secondo Banks, infatti, per come la cosa è stata posta fin da Mach, esso non fornisce una spiegazione di eventi particolari, ma rappresenta «un modello o schema per definire e magari anche predire determinate teorie che devono essere ancora scoperte o verificate» (*ibid.*). Nel caso di Mach, ad esempio, Banks evidenzia come alcuni suoi scritti – per esempio la conferenza sulla *Conservazione del lavoro* (1872), o il più tardo *Conoscenza ed errore* (1905) – abbiano svolto un ruolo programmatico per la scienza contemporanea (p. 37). La metodologia basata sul rapporto tra elementi e funzioni, in particolare, «rappresentava uno schema da adottare per costruire teorie empiriche, ma non si pronunciava su alcun dettaglio specifico» (p. 38). Secondo Banks, quindi, il maggiore risultato degli studi di Mach, James e Russell consiste nella formulazione di una prospettiva di indagine che permetterebbe al fisicalismo tradizionale di superare i propri limiti esplicativi. Banks raccoglie dichiaratamente l'eredità di questi autori, al fine di suggerire alla filosofia della scienza una metodologia di ricerca che, ai suoi occhi, si dimostra fertile per risolvere alcuni problemi rimasti tutt'ora aperti.

Sul piano formale, il lavoro di Banks è caratterizzato da un approccio originale alla materia. Banks segue infatti programmaticamente il summenzionato «metodo storico-critico», che egli recupera dai lavori di Mach e che, a suo avviso, si dimostra vantaggioso e fertile sotto diversi aspetti. Se, infatti, la maggior parte delle ricerche filosofiche tendono a essere esclusivamente storiche o analitiche, «il metodo storico-critico è duplice: esso riscopre e ricostruisce concetti appartenenti alla storia delle idee e si dedica a una loro analisi e riutilizzo alla luce del dibattito contemporaneo» (pp. 29-30). Così, nel caso del monismo neutrale (o empirismo realista), Banks ne ricostruisce prima di tutto l'origine, riscoprendo una tradizione di ricerca in parte dimenticata, ma il suo vero

obiettivo è quello di renderla nuovamente attuale, ridefinendola nei termini del vocabolario filosofico contemporaneo e mostrando la sua validità per il dibattito in corso.

L'obiettivo di Banks è sicuramente interessante e, per quel che riguarda lo studio in esame, si può dire che egli riesca nel proprio scopo. Come osservato inizialmente, la rilettura delle posizioni di Mach, James e Russell secondo una prospettiva realista è per Banks funzionale all'elaborazione della propria proposta filosofica. Quello che convince meno è però l'adesione al metodo storico-critico che fu di Mach, in quanto in Banks sembra mancare proprio l'elemento 'critico' che ne è il punto di forza. L'operazione che Mach svolge ad esempio nella sua *Meccanica (esposta secondo una prospettiva storico-critica)*, recita il sottotitolo) era infatti orientata a ridefinire i concetti che appartenevano a quella disciplina, che Mach chiama 'metafisici' in quanto di essi si è scordata la genealogia (cfr. E. Mach, *Scienza tra storia e critica*, a cura di L. Guzzardi, Polimetrix, Monza 2005, pp. 41 ss.). La ricostruzione storica è quindi per Mach strumento critico ovvero 'antimetafisico': essa è infatti in grado di illuminare il significato assunto da determinati concetti e di promuoverne una riconsiderazione, ma questo non tanto per renderli nuovamente fruibili dalla ricerca scientifica, quanto piuttosto per definire i limiti esplicativi di quest'ultima ed evitare che essa tributi a semplici strumenti di lavoro un valore che non appartiene loro. Questo aspetto non sembra essere rintracciabile nell'indagine di Banks, il cui risultato si limita a un recupero del monismo neutrale alla luce del dibattito ora in corso e il cui scopo è prima di tutto quello di riproporre una prospettiva di ricerca che a suo avviso si dimostra ancora attuale.

Al di là di questo aspetto metodologico, il testo di Banks è comunque ricco di contenuti significativi, tanto sul piano filosofico che su quello della storia delle idee. La sua proposta teorica è infatti interessante sotto diversi aspetti, primo tra tutti il superamento del dualismo ontologico e la soluzione di alcuni problemi che appartengono al fisicalismo tradizionale. Come si è detto, essa permette in effetti di affrontare il problema del rapporto corporemente in maniera più 'economica' rispetto ad altre interpretazioni contemporanee, anche se su alcuni punti non è ben chiaro come il «fisicalismo accresciuto» si ponga nei confronti dell'antico energetismo. Nel momento in cui dichiara di voler fare riferimento al piano della dinamica delle forze che costruiscono l'ambiente fisico, Banks non si preoccupa infatti di evidenziare con la dovuta chiarezza perché la sua descrizione eviti di cadere in una cattiva metafisica. Per quanto questo aspetto sia deducibile dal modo in cui Banks affronta le questioni correlate alla propria proposta filosofica,

esso resta comunque un punto su cui l'autore avrebbe potuto soffermarsi maggiormente.

Un ulteriore elemento di interesse tra i contenuti dell'opera di Banks è costituito dall'interpretazione in chiave realista che egli offre di Russell e James, ma soprattutto di Mach. Questo tipo di lettura rappresenta il risultato più originale delle ricerche pregresse di Banks, che ripropone ora la sua posizione discutendo con competenza alcuni aspetti che la letteratura secondaria dava da tempo per assodati. È questo il caso del «realismo diretto» che Banks individua alla base della concezione della percezione di James (cap. 3) e del realismo di Mach nei confronti dell'esperienza umana (capp. 1 e 2). Banks si concentra particolarmente su quest'ultimo, insistendo sul fatto che, a suo avviso, le sensazioni sarebbero per Mach «eventi che avvengono nel nostro cervello in concomitanza con stati fisici complessi, e che manifestano la realtà per come essa è» (p. 34). Il realismo di Mach si fonderebbe inoltre sull'idea che «la realtà oltre l'apparenza sia composta da molteplici eventi e funzioni al momento sconosciuti, ma che sono in continuità con ciò che è ora a noi noto» (pp. 59, 65 ss.). Questo permetterebbe quindi a Mach e agli altri sostenitori del monismo neutrale di attribuire valore alla nostra descrizione del mondo, che non si limiterebbe al solo ambito logico-formale. La sua posizione è pertanto realista in senso proprio, essendo oltretutto costruita su un fondamento empirico – una conclusione che si contrappone alle accuse di idealismo che all'epoca di Mach erano state mosse da Lenin nel suo celebre pamphlet contro l'empirio-criticismo (pp. 35-36).

A partire da queste osservazioni si può quindi dire che il realismo empirista sia una vera e propria ontologia, che evita di cadere in una metafisica sostanzialistica ma che, allo stesso tempo, rimane una «teoria di primo ordine» – vale a dire, che ha come oggetto eventi reali e non la loro mera descrizione (p. 4). Questo aspetto viene sottolineato con particolare vigore da Banks, il quale distingue tale concezione dalla «teoria di secondo ordine» promossa dai membri del Circolo di Vienna che, nominalmente, si rifacevano proprio a Mach. Secondo quanto osservato da Michael Friedman (*Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999) e di recente ribadito da Banks (*Metaphysics for Positivists: Mach versus the Vienna Circle*, «Discipline Filosofiche», 23, 2013, pp. 271-291), un autore come «Carnap non era interessato agli elementi dell'esperienza, o della natura; egli voleva isolare i caratteri formali, strutturali, linguistici della scienza dal loro contenuto empirico, che dava ampiamente per scontato» (p. 16). Ma «per Mach, James e Russell scienza e filosofia sono orientate a uno studio della realtà, non di come *parliamo* della realtà»; il loro scopo, quindi, non è quello di elaborare «considerazioni di 'secondo ordine' su

linguaggio e struttura della scienza, o sui suoi canoni metodologici, modelli esplicativi e così via, tutti elementi caratteristici della filosofia della scienza del positivismo logico» (*ibid.*). Nel condannare questo tipo di impostazione – e nel contestare l'effettiva discendenza delle idee di Schlick e Carnap dall'epistemologia di Mach – Banks si allinea esplicitamente con Paul Feyerabend, il quale auspicava in particolare un ritorno ai «buoni vecchi tempi» di Mach, Duhem e Poincaré, ovvero al «grande passato» dal quale è sorta la filosofia della scienza contemporanea (p. 17).

Per concludere, sul piano compositivo il libro di Banks si presenta prima di tutto – e in maniera talvolta troppo evidente – come una ricapitolazione delle sue ricerche passate. Per questo motivo, il taglio che l'autore dà al testo è spesso poco argomentativo e per lo più espositivo, cosa che lo rende nel complesso asciutto e conciso. Un dato, questo, che non vuole essere per forza di cose negativo. Tuttavia, quello che, da un lato, può essere un punto di forza del lavoro di Banks, che resta sempre concentrato sull'obiettivo che si è prefisso e permette al lettore di non perdersi in questioni secondarie, da un altro ne limita la fruibilità. L'impostazione, in particolare, è adatta soprattutto a un orecchio abituato al linguaggio e al metodo della ricerca analitica anglo-americana. Per quanto Banks si riprometta di affrontare la questione del monismo neutrale anche sul piano storico, è evidente che il suo concetto di ricerca storica non coincida con quello della tradizione continentale – tradizione alla quale lo stesso Mach apparteneva e a cui offrì un contributo significativo. Come già si è detto, invece di scavare al di sotto dei concetti e di investigarne la genesi con acume critico, Banks si limita a ripercorrere le tappe della loro definizione, intervenendo comunque con competenza in una loro chiarificazione e determinazione. Con ciò non si vuole minare il valore del lavoro di Banks, che, come già osservato, si presenta interessante e ricco di spunti che meritano di essere approfonditi. Semplicemente, va rilevato che l'approccio adottato dall'autore rende il testo molto tecnico, e quindi di non facile lettura per chi non sia già competente sul tema – rilevante ma evidentemente troppo poco trattato – del monismo neutrale.

IFILNOVA – FCSH – Universidade Nova de Lisboa

pietro.gori@gmail.com

Banks, Erik C., *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell: Neutral Monism Reconceived*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 226 pp., € 60.00.

**Anna Tonelli, *Per indegnità morale. Il caso Pasolini
nell'Italia del buon costume***



di

FRANCESCO VERDE

Il rapporto del Partito Comunista Italiano con alcune figure di intellettuali indubbiamente militanti come Gramsci e Pasolini non si è contraddistinto per particolare chiarezza e rispetto nei riguardi di personalità politicamente e culturalmente (in una parola, storicamente) rilevanti. Nel 2015 per i tipi siciliani di Sellerio Giorgio Fabre ha dedicato un sostanzioso e ricco lavoro di esplorazione storica alla prigionia di Gramsci e, per essere più precisi e per citare il titolo del libro, a come l'intellettuale *non* fu liberato (G. Fabre, *Lo scambio. Come Gramsci non fu liberato*, Sellerio, Palermo 2015). Tra le molte argomentazioni sollevate in questo volume, Fabre accentua le molte responsabilità (in termini di veri e propri errori, naturalmente) del Partito Comunista Italiano e, più in generale, dei Sovietici circa i loro più o meno maldestri tentativi di liberare Gramsci dalla sua lunga prigionia che lo condurrà, infine, alla morte

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

(a questo proposito, mi piace ricordare, per un primo orientamento su questa gigantesca figura la bella biografia scritta da Aurelio Lepre, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1998). Credo che, senza tema di smentita, si possa ben dire che il libro di Anna Tonelli che qui si presenta brevemente vada nella medesima direzione del lavoro di Fabre e si incentri principalmente sull'espulsione di Pasolini dal Partito Comunista a seguito dei cosiddetti 'fatti di Ramuscello', che verosimilmente segnano non solo l'inizio dei tanti guai giudiziari e processuali di Pasolini, ma anche il principio dell'immagine dell'intellettuale 'martire' perché perseguitato (su questo ampio e difficile tema rimane significativo, per quanto datato, il lavoro edito da L. Betti, *Pasolini: cronaca giudiziaria, persecuzione, morte*, Garzanti, Milano 1977, un testo purtroppo introvabile che i quaranta e più anni dall'omicidio del poeta avrebbero costituito una buona occasione per una saggia ristampa) che accompagnerà il Pasolini corsaro fino alle ultime ore della sua vita, condividendo con l'intellettuale di Ales un comune destino sugellato anche (e soprattutto) dall'impegno politico, nonché dalla poesia.

I fatti di Ramuscello avvennero durante l'estate del 1949, forse la sera del 30 agosto, durante la festa di Santa Sabina, poco lontano da Casarsa, quando Pasolini si appartò con alcuni ragazzi minorenni, il che all'epoca fece non poco scandalo e sollevò un 'polverone' politico conclusosi poi con l'assoluzione di Pasolini ma anche con la radiazione dal Partito *per indegnità morale*. Tonelli offre una ineccepibile ricostruzione storica tramite un paziente e meticoloso lavoro di archivio, supportato dall'appoggio e dalla testimonianza viva di Graziella Chiarcossi e Nico Naldini. A mio avviso, uno dei meriti principali del volume è quello di offrire uno spaccato preciso non solo dell'Italia appena uscita dal secondo conflitto mondiale, intrisa di moralismo e perbenismo, ma anche della temperie politica che animava le attività dei partiti costantemente tesi a mostrarsi moralmente inappuntabili e degni delle preferenze elettorali dei votanti.

Non per questo, tuttavia, sono d'accordo con l'autrice quando scrive che «Questo non è un libro su Pasolini» (p. VII); è certamente condivisibile l'idea di fondo per cui Pasolini è preso in esame come una sorta di 'strumento' per analizzare dal punto di vista storico un periodo ben preciso della storia italiana, ma è altrettanto innegabile che Anna Tonelli dedica pagine di indubbio interesse all'intellettuale bolognese, facendone emergere aspetti importanti relativi alla sua produzione letteraria e al suo contributo politico, sempre attivo, critico e allo stesso tempo concreto. Direi, pertanto, che questo è certamente un libro su Pasolini e, anzi, è proprio il contesto storico di riferimento – che Tonelli ricostruisce tramite una

scrittura limpida e piana – a far emergere quelli che *in nuce* possono essere già considerati i tratti decisivi del Pasolini maturo (ammesso – e non concesso – che tale categorizzazione per questo scrittore ricopra un qualche senso). È, infatti, proprio in virtù degli atteggiamenti ambigui e controversi del Partito Comunista e della Democrazia Cristiana nei riguardi dello scandalo di Ramuscello che riescono ad affiorare alcuni caratteri pasoliniani che contraddistinguono la maturità dello scrittore circa le sue aspre, convintissime e spesso drammatiche battaglie culturali a difesa di una purezza arcaica e originaria di contro alla società dei consumi il cui essenziale avallo da parte del Partito Comunista rappresentava per lo scrittore il maggiore dei tradimenti rispetto alla dottrina di Karl Marx.

Seppure con le loro diversità, ambedue gli schieramenti partitici, come si comprende chiaramente dall'esame di Tonelli, condividevano un atteggiamento moralistico fondamentale e di (presunto) indottrinamento pedagogico (non così distante da una mentalità fascista e reazionaria) basato su un arretrato senso del pudore che ledeva e ostacolava ogni forma di progressismo (anche culturale) pure fortemente sentito da entrambi gli schieramenti. Circa gli atti di libidine compiuti in una sagra di paese e l'omosessualità (nascosta e sentita perfino 'peccaminosa', per così dire) da parte del protagonista di questi fatti, per un verso, il Partito Comunista risolse la faccenda liquidando un personaggio senz'altro scomodo, per un altro, la Democrazia Cristiana dimostrò tutta la sua 'abilità' al fine di screditare il Partito Comunista, accusato di mantenere tra le sue fila personalità squallide, 'invertite' e dai valori morali quanto meno equivoci. La ricerca di Tonelli mostra bene l'atteggiamento di sorpresa del giovane Pasolini maestro di scuola dopo la vicenda di Ramuscello, atteggiamento che è perfettamente osservabile nella risposta che il poeta diede al Comandante dei Carabinieri della Stazione di Casarsa il 17 ottobre del 1949, interrogato su quanto accaduto quella sera di fine estate. Pasolini non solo non nega le dichiarazioni rilasciate dai ragazzi, ma quasi candidamente considera l'esperienza erotica vissuta, da un lato, come attribuibile «all'euforia del vino e della festa» (p. 65), dall'altro, come dipesa da un romanzo di argomento omosessuale di Gide. All'epoca dei fatti André Gide non era all'*Indice dei libri proibiti*; lo sarà solo a partire dal 1952, ma indubbiamente anche nel 1949 l'opinione pubblica era impreparata non tanto a condividere o ad accettare, ma anche solo a comprendere tematiche di questo genere, come, appunto, l'omosessualità. Ciò che più colpisce è l'atteggiamento quasi disinvolto di Pasolini che non nega quanto avvenuto ma gli attribuisce un'origine e, aggiungerei, una funzione letteraria.

Già dall'*affaire* Ramuscello si può scorgere quel tratto, per così dire, di 'narcisismo' o di 'culto' per la propria personalità/fisicità che risulteranno rilevanti nel Pasolini maturo e ormai romano. Questo conduce all'idea che ogni atto, perfino quello considerato immorale, conserva una valenza simbolico-letteraria; non è una semplice esperienza ma un evento vissuto con intensità: proprio questo l'intellettuale Pasolini non poteva perdonare al suo partito a cui aveva contribuito attivamente con comizi, scrivendo manifesti politici e partecipando costantemente ai ritrovi e alle feste dell'Unità. Come poi in futuro, Pasolini non fu capito dal suo partito che, pertanto, non aveva riconosciuto quel giovane insegnante come un vero e proprio intellettuale organico vicino alle masse contadine (a cui egli riconosce una arcaica purezza di carattere 'evangelico') che, sull'orma gramsciana, con la sua opera poteva continuare a cooperare alla diffusione della causa comunista.

Con l'espulsione dal Pci – i documenti di ciò sono quasi scomparsi, il che fa pensare, come argomenta Tonelli, a un'autentica 'macchinazione' *ad hoc* ideata *post eventum*, quando ormai Pasolini era diventato Pasolini – l'intraprendente e attivissimo maestro perde l'incarico di insegnamento e si vede costretto (anche, anzi, soprattutto per via dei continui scontri, spesso maneschi e violenti, col padre Carlo Alberto) a lasciare il Friuli con la venerata madre e ad approdare nel nuovo mondo di Roma: insegnerà, infatti, alla scuola media privata 'Francesco Petrarca' di Ciampino dal 1951 al 1954; l'ordinanza del 20 giugno 1952 da parte del Tribunale di Pordenone chiuse la faccenda dei 'fatti di Ramuscello' con l'assoluzione (solo giuridica ma non morale, ovviamente) dello scrittore che, tuttavia, non poté dirsi davvero vincitore, dato che la sua vita futura sarà un dilaniante susseguirsi di cause e processi. Dopo la fine dell'insegnamento alle porte di Roma, Pasolini pubblica nel 1955 *Ragazzi di vita*, romanzo che sarà denunciato dalla censura e poi addirittura sequestrato. Sebbene sin da subito lo scrittore potesse contare sull'appoggio e l'ammirazione convinta e disinteressata di letterati e uomini di cultura rilevanti, da Carlo Bo a Mario Luzi a Giuseppe Ungaretti, le opere filmiche e non dello scrittore andarono subito incontro a sempre ulteriori censure e guai giudiziari per il loro autore: è il caso, celeberrimo, de *La ricotta* (1963), per cui Pasolini fu condannato per vilipendio alla religione, laddove, al contrario, la figura di Stracci conserva dei tratti 'cristici', non a caso sarà lui a morire sulla croce, l'esito di tragico di un personaggio che da mera comparsa era diventato finalmente uomo a tutti gli effetti. Sicuramente per i contenuti fedelissimi al testo canonico, *Il Vangelo secondo Matteo* – presentato a Venezia nel 1964 – uscirà piuttosto indenne da questa temperie politico-culturale in un'Italia dove i germi del Concilio Vaticano II che si chiuderà nel 1965 iniziavano a provocare un mutamento importante nella

mentalità e nei costumi cattolici. È assai noto che si tratta di un film del tutto cruciale per Pasolini: in questa pellicola egli riverserà il suo profondissimo rispetto per i *Vangeli* che considererà sempre testi né divinamente ispirati né, quindi, di fede ma di elevatissimo spessore intellettuale; nel prologo de *La ricotta*, lo si rammenterà, dichiarerà (ma invano, considerate le successive conseguenze) che i testi che raccontano la passione di Gesù Cristo «sono i più sublimi che siano mai stati scritti».

Credo vi siano pochi dubbi che in ciò si possa senz'altro scorgere la stretta vicinanza tracciata da Pasolini tra il mondo raccontato dai *Vangeli* e quella purezza arcaica (perfino 'gnostica'/'pleromatica' è stato detto) e, dunque, agricola che manteneva ferrei legami – pur con le debite differenze – con la società propugnata dal comunismo. Questo è un altro dei temi che Tonelli tocca con efficacia malgrado brevemente nelle pagine che dedica alla riabilitazione di Pasolini da parte dell'universo comunista tramite la collaborazione dello scrittore alla rivista diretta Maria Antonietta Macciocchi *Vie nuove*. Si tratta, naturalmente, di un tema enorme ma circa il fatto che «l'adesione al comunismo innesca nei lettori una molteplicità di interrogativi sulla possibile conciliazione fra l'essere comunista e l'essere cristiano» (p. 129), giova ricordare che Alberto Moravia, tra i più stretti sodali del poeta, pubblicò a Roma nel 1944 un libriccino dal titolo *La speranza ossia cristianesimo e comunismo*, un'operetta di immenso interesse, ripubblicata poi da Moravia stesso in *Impegno contro voglia* nel 1980. È un sintetico testo a torto dimenticato che necessiterebbe di ricerche più approfondite; il tema principale è l'avvento della società comunista dopo che il cristianesimo ha tradito la speranza – che rimane l'argomento centrale di quelle pagine –, non essendo più in grado di soddisfare le nuove esigenze sociali dell'umanità. Sebbene Pasolini ritenesse che «sarebbe ridicolo cercare nel Vangelo pezze d'appoggio per Marx» (*Il settarismo rende disumani*, «Vie nuove» 23 settembre 1961, citato da Tonelli a p. 129), i duemila anni di cristianesimo non possono essere tralasciati e il cristianesimo significa essenzialmente mettere al centro della storia l'uomo e non la tecnica, la produzione sfrenata e il consumo ancora più sfrenato e di fatto irrefrenabile.

Il 1965, poi, è l'anno in cui viene presentato *Comizi d'amore*, il lungometraggio girato nel 1963 sulla sessualità degli Italiani – dalla Milano industrializzata e capitale del progresso, agli assolati campi calabresi e alle contrade siciliane – che penso si possa ben dire esportava in Italia la tipologia del *cinéma vérité*, tentando per la prima volta di smascherare atavici tabù che finalmente potevano essere messi a nudo di fronte allo schermo: è il segno che i tempi stavano mutando e, d'altro canto, è proprio questo percepibile

cambiamento che farà sì che la pellicola non venga ostacolata dalla Commissione di revisione cinematografica.

Si osserva, in conclusione, senza difficoltà la varietà di temi affrontati da Tonelli che spingono ancora più a rubricare questo lavoro come un libro su Pasolini. A mio parere, la scrupolosa ricerca storica di Tonelli non getta luce solamente sull'ipocrisia di fondo dell'abilità dei partiti politici nel gestire lo scomodo fardello Pasolini dopo i fatti di Ramuscello, ma illumina anche gli anni dell'insegnamento del giovane scrittore che profuse nella docenza – intesa come missione non meramente pedagogica ma genuinamente culturale – le sue forze più vive e originarie, il che è confermato da alcune poesie dal tono lirico con accenni a un umile naturalismo quasi romantico che Pasolini dedicò ai suoi scolari di Versuta e di Valvasone, fortunatamente raccolte in *Un paese di temporali e di primule* (Ugo Guanda Editore, Parma 1993) grazie alle premurose cure di Nico Naldini che scrisse, tra l'altro, la lunga introduzione (*Al nuovo lettore di Pasolini*), pagine assolutamente da consigliare per chi si accinge a leggere Pasolini a partire dal suo arcaico mondo rurale – e per molti versi dannatamente provinciale – del Friuli.

Dopo più di quaranta anni da quella fatidica notte di inizio novembre del 1975, generalmente ci si accosta a Pasolini con venerazione, ormai, senza provare più alcuno scandalo. Ma Pasolini non va considerato esclusivamente come profeta del futuro o come sempre proiettato verso un mondo che non gli apparteneva, come spesso si fa, senza comprendere l'essenza stessa della sua monumentale opera o, peggio ancora, senza averne letto nemmeno una riga.

Occorre studiare storicamente Pasolini nella sua epoca e nei suoi diversi mondi che, in qualche modo, egli stesso contribuiva a costituire e allo stesso tempo a criticare con la sua penna o le sue pellicole. Dall'analisi di Tonelli emerge come Pasolini fu presto un intellettuale attivo, militante, nuovo e originale da più punti di vista, ma sin da subito soprattutto scomodo; egli seppe coniugare la cultura letteraria e la politica con lo strumento della contestazione che lo riconduce *mutatis mutandis* nell'alveo del socratismo e del suo destino ultimo, come egli stesso una volta ricordò: un Socrate moderno, pertanto, che non contesta l'esistente per il banale gusto di creare polemiche o provocare scandali finì a se stessi, ma con l'intento di muovere le coscienze perfino sconvolgendole, spronandole contro un dissennato, retrogrado e ipocrita moralismo (avallato dai partiti politici) che, in fin dei conti, era solo l'altra faccia di quel Potere occulto che la società dei consumi aveva imposto alla inerte consapevolezza degli Italiani, fatalmente piegata dai mezzi di comunicazione di massa e inevitabilmente avvilita da quanto

nemmeno la propaganda fascista era riuscita a portare a compimento in maniera tanto capillare.

Sapienza Università di Roma

francesco.verde@uniroma1.it

Tonelli, Anna, *Per indegnità morale. Il caso Pasolini nell'Italia del buon costume*, Laterza, Roma-Bari 2015, 166 pp., € 14,00.