

Alvearium

EGO SUM

Anni 14-15 - Numeri 14-15
Dicembre 2021-2022

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Vincent Carraud
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
(Coordinatore)
Fabio Sulpizio

COMITATO DEI GARANTI:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Igor Agostini
Enrico Berti †
Giuliano Campioni
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp
Tad M. Schmaltz

REDAZIONE:

Siegrid Agostini
Chiara Catalano
Raffaele Putignano
(collaboratore per
questo numero)

Saggi di:

- Gaetano Lettieri
- Francesco Marrone
- Francesco Fronterotta
- Siegrid Agostini
- Massimo Luigi Bianchi
- Fabio A. Sulpizio
- Frédéric De Buzon
- Claudio Majolino
- Mario De Caro
- Walter Leszl
- Ivan Lepri
- Francesco Caruso
- Alice Ragni
- Alberto De Vita

Essay Review:

- Luca Tenneriello

Alvearium è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *Double Peer Review*.

Dal nr. 10 (2017), *Alvearium* è stata classificata dall'ANVUR in fascia A, ai fini dell'Abilitazione scientifica nazionale, per i Settori Concorsuali 11/C1 (Filosofia teoretica), 11/C2 (Logica, storia e filosofia della scienza) e 11/C5 (Storia della filosofia).

Per i numeri 12 (2019) e 13 (2020) i referees sono stati:

Michele Abbate
Giulia Belgioioso
Carlotta Capuccino
Cosimo Caputo
Stefano Di Bella
Franco Ferrari
Roberto Granieri
Simone Guidi
Maira de Iaco
Massimiliano Lenzi
Francesco Marrone
Franco A. Meschini
Pierre-Marie Morel
Roberto Palaia
Jean-François Pradeau
Francesco Toto

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net.

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: coordinamento.alvearium@gmail.com

INDICE

EDITORIALEpag. 5

SAGGI

Gaetano Lettieri

**EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io
in Clemente d'Alessandria e Agostino**pag. 7

Francesco Marrone

**Se cognoscere per essentiam suam. Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica
(Ord., II, dist. 3, pars 2, q. 1)**.....pag. 53

Francesco Fronterotta

**«Ego sum qui sum». Il Dio di Mosè e il demiurgo di Platone:
breve nota a margine dell'interpretazione ficiniana del *Timeo***pag. 73

Siegrid Agostini

**'Hoc est corpus meum'. Dopo Descartes - Cristologia e teologia
nel XVII secolo. Un caso di studio**pag. 81

Massimo Luigi Bianchi

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesipag. 95

Fabio A. Sulpizio

**La main sur l'âme. Alle origini del sé in
Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy**pag. 117

Frédéric De Buzon

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartespag. 133

Claudio Majolino

**Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie
dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica**pag. 145

Mario De Caro

Davidson, Putnam e il libero arbitriopag. 183

VARIA

Walter Leszl

**Platone antidemocratico ovvero della necessità
della filosofia per la politica**.....pag. 193

- Ivan Lepri
**Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism
between 4th and 2nd century BC**.....pag. 297
- Francesco Caruso
**Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco:
due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones***pag. 327
- Alice Ragni
**Johannes Clauberg at Moers. New Material for Reconstructing
the Doctrine of the Intelligible**pag. 345
- Alberto De Vita
**Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica
nel pensiero cartesiano**pag. 363

ESSAY REVIEW

- Luca Tenneriello
**Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale
della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume
The Philosophers and the Bible (Brill 2022)**pag. 387

Editoriale

Il numero doppio che qui viene presentato (nr. 14-15, 2021-2022) colma un ritardo che, come talvolta accade, si è prodotto per una serie di fattori contingenti, oltre che, inevitabilmente, per la lunga fase pandemica che ha sensibilmente condizionato l'attività scientifica e di ricerca nel mondo dell'università.

L'argomento individuato per la sezione tematica di questo numero, con il titolo *Ego sum*, dalle molteplici e complesse implicazioni, è stato svolto secondo diverse direttrici storiche e teoriche: dall'ovvio riferimento al "nome" di Dio, secondo la tradizione del libro dell'*Esodo* (che costituisce l'oggetto, in prospettive diverse e in relazione a diversi autori, dei saggi di Gaetano Lettieri e di Francesco Fronterotta), alla più ampia questione della soggettività, del pensiero di sé e della conoscenza del mondo fra l'età medievale e moderna (con gli articoli di Francesco Marrone su Duns Scoto, di Massimo L. Bianchi su Kant, di Frédéric de Buzon sulla lettura natorpiana di Descartes e di Claudio Majolino su Brentano) per toccare, infine, aspetti più specifici inerenti la natura del sé, la sua costituzione fra anima e corpo, la sua capacità di azione (con i saggi di Siegrid Agostini su alcuni momenti della cristologia del XVII secolo, di Fabio Sulpizio sulla costruzione del sé in Destutt de Tracy e di Mario De Caro sulla nozione di libero arbitrio in riferimento alla contemporanea *Philosophy of Mind*).

Una corposa sezione di *Varia*, che auspicabilmente sarà ulteriormente ampliata in futuro, segue la sezione tematica del numero. Essa copre problematiche molto ampie, dal pensiero politico di Platone (Walter Leszl) all'atomismo antico (Ivan Lepri), dalla tradizione platonica in età rinascimentale (Francesco Caruso) alle origini dell'ontologia moderna, in uno dei suoi autori più significativi, Johannes Clauberg (Alice Ragni), dal cartesianesimo (Alberto De Vita) al dibattito filosofico sulla Bibbia nell'età moderna (Luca Tenneriello), cui è dedicato l'*Essay Review* che chiude il volume.

La Direzione e la Redazione di *Alvearium* si augurano che, come in passato, la composizione del volume riesca a soddisfare le aspettative dei propri lettori e di quanti in generale si accostano agli studi storico-filosofici e possa contribuire nei limiti del possibile al progresso di queste ricerche.

La Direzione e la Redazione

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Gaetano Lettieri

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

Abstract. Lo sfuggente e differente nome di Dio, rivelato a Mosè in *Esodo* 3, 14-15, subisce, nel passaggio dall'ebraico al greco e al latino, una riconfigurazione ontologica storicamente decisiva: da nome criptico che rivela la dimensione sempre ulteriore e avveniente di Dio, ma comunque anche la sua storica fedeltà nei confronti di Israele eletto come i suoi padri, diviene nome della perfezione dell'Assoluto quale essere identico e immutabile. Studiando l'interpretazione ambigua del Nome di Dio in Clemente d'Alessandria e Agostino, si evidenziano la *retractatio* e lo scarto che la teologia della grazia del pensatore latino compiono nei confronti della restituzione della rivelazione cristiana come platonizzante ontologia teologica, attestata con rigore esemplare da Clemente e dallo stesso 'primo Agostino'. Se l'essere diviene il nome del Dio cristiano, l'Uno ne rimane, per Clemente, l'apofatico segreto meta-ontologico. In Agostino, invece, il nome di Dio si sdoppia in *nomen aeternitatis* rivelativo dell'assoluta trascendenza ontologica del *Deus in se* e in *nomen misericordiae* rivelativo dell'avvento singolare del *Deus ad nos* come grazia indebita e irresistibile. Il segreto profondo e ulteriore di Dio è, quindi, il suo eccesso eventuale e donativo rispetto al suo stesso essere assoluto. Dio rivela il suo più profondo segreto personale irrompendo quale Spirito o Dono nella contingenza storica, passionale e dispersa dell'io, "inventando" quindi una nuova nozione di persona, estatica perché eccezionale e singolare epifania dall'Assoluto.

Abstract. The elusive name of God, revealed to Moses in Exodus 3, 14-15, undergoes, in the passage from Hebrew to Greek and Latin, a historically decisive ontological reconfiguration. From a cryptic name which reveals the always novel dimension of God, but also his historical fidelity towards Israel, it becomes the name of the perfection of the Absolute as an identical and immutable being. Studying the ambiguous interpretation of the Name of God in Clement of Alexandria and Augustine, the paper analyzes the *retractatio* made by the theology of grace of the Latin thinker in respect of a restitution of the Christian revelation as a Platonizing theological ontology, typical of Clement and the 'first Augustine' himself. If being becomes the name of the Christian God, the One remains, for Clemente, his apophatic meta-ontological secret. In Augustine, however, the name of God doubles in *nomen aeternitatis*, revealing the absolute ontological transcendence of the *Deus in se*, and in *nomen misericordiae*, revealing the singular advent of the *Deus ad nos* as undue and irresistible grace. The deep secret of God is, therefore, his eventual and donative excess with respect to his own absolute being. God reveals his deepest personal secret by barging in as a Spirit or Gift into the historical, passionate and dispersed contingency of the ego, thus 'inventing' a new notion of person, ecstatic because it is an exceptional and singular epiphany from the Absolute.

Parole chiave: Nome di Dio / ontologia / Dono / Spirito / singolarità.

Keywords: Name of God / ontology / Gift / Spirit / singularity.

«Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono! (sec. LXX: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν; sec. *Vulgata*: *ego sum qui sum*)". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io Sono (Ὁ ὢν; *qui est*) mi ha mandato a voi". Dio aggiunse a Mosè: "Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe (Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβρααμ καὶ θεὸς Ἰσαακ καὶ θεὸς Ἰακωβ; *Dominus Deus patrum vestrorum Deus Abraham Deus Isaac et Deus Iacob*) mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre (τοῦτό μου ἔστιν ὄνομα αἰώνιον; *hoc nomen mihi in aeternum*); questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione (μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς; *hoc memoriale meum in generationem et generationem*)"» (Ex 3, 14-15).

GAETANO LETTIERI

A Mosè che gli aveva chiesto quale fosse il suo Nome (forse per disporre del suo potere magico), Dio risponde in *Esodo* 3, 14: «'ehyeh 'asher 'ehyeh», ove si ripete la prima persona singolare del verbo essere nella forma imperfettiva, che indica il perdurare dell'azione nel tempo non solo passato, ma anche presente e futuro, approssimativamente tradotto con «io sono chi sono», ma meglio traducibile con il più indefinito «io sarò chi sarò».

1 – Il differire del Nome

Il Nome dell'*Esodo* è destinato a divenire, attraverso le sue vicende traduttive, un nodo capitale dell'incrocio equivoco tra rivelazione ebraica e ontologia greca, decisivo per la storia della teologia cristiana e della metafisica che ne deriva. Pur se espresso tramite il verbo *essere*, il senso ultimo di questa 'imperfetta', differente tautologia è evidentemente estatico e in particolare storico-eventuale, indicando non soltanto l'eccesso assoluto della vita divina, la sua ulteriorità rispetto al suo nominarsi – come indicato dall'impronunciabile tetragramma IHWH [letto *Adonài*, Signore] che apre *Esodo* 3, 15 e che entra in risonanza con la forma 'ehyeh¹ –, ma anche la fedeltà elettiva del Dio ebraico, il cui Nome differisce storicamente 'ripetendosi' più avanti in *Esodo* 3, 15 nell'auto-designazione memoriale trasmessa «di generazione in generazione», con il quale Dio dichiara il suo ininterrotto amore per i padri chiamati per nome (Abramo, Isacco, Giacobbe), quindi il suo indefettibile *esserci* storico per Israele², storicamente testimoniato in modalità sempre nuove, eppure 'riprese'.

Nella rivelazione del Nome di Dio, la continuità tra la forma ontologica di *Esodo* 3, 14 e quella evidentemente memoriale di *Esodo* 3, 15 è più profonda di quanto non appaia a prima vista. Infatti, il verbo ebraico che indica l'essere, *hayah*, non è interpretabile in termini propriamente ontologici, nel senso della permanenza della sostanza, inalterabile e immutabile nel caso della perfezione di Dio, quanto nei termini dell'atto comunicativo, della manifestazione pragmatica³. Esso allude, infatti, a un dinamismo relazionale che impedisce qualsiasi 'chiusura' sostanziale dell'«io sono» di Dio, riconoscendone l'incoercibile libertà, appunto il suo continuo 'esserci' elettivo⁴. Come se l'*io sono chi sono* si dovesse intendere come l'*io c'ero, ci*

¹ PAUL RICŒUR, *De l'interprétation à la traduction*, in André LaCocque e Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, pp. 346-385, sottolinea «cette chaîne de 'ehyeh culminant dans le tétragramme» (p. 353). «Il nome che Dio rivela a Mosè è un gioco di parole con il nome "YHWH"» (JAN ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, Beck, München 2015, tr. it. *Esodo. La rivoluzione del mondo antico*, Milano, Adelphi, 2023, p. 142). Sul tetragramma, cfr. WALTHER ZIMMERLI, *I am Yahweh*, Atlanta, John Knox Press, 1982; ROBERT J. WILKINS, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2015, in part. «Introduction», pp. 1-43; e la nota bibliografica 6, pp. 2-3.

² «Le nom n'est pas a-temporel, anhistorique, axiome abstrait concernant l'essence divine. Dieu dit 'ehyeh et le temps inaccompli nous aide à voir l'action en cours. Ce n'est pas une question d'essence divin, mais une promesse» (A. LACOCQUE, *La révélation des révélations. Exode 3, 14*, in *Penser la Bible*, pp. 313-345, in part. p. 325); preziosa la cospicua documentazione bibliografica presentatavi.

³ Il verbo ebraico che indica l'essere, *hayah*, «is not the abstract Greek εἶναι, the mere existence *per se*. To the Hebrew "to be" does not just mean to exist, but to be active, to express oneself in active being» (SIGMUND MOWINCKEL, *The Name of the God of Moses*, in «Hebrew Union College Annual» 32, 1961, pp. 121-133, in part. p. 127).

⁴ «I AM who and what, and where and when, and how and even why you will discover I AM. I am what you will discover me to be» (GWYNNE HENTON DAVIES, *Exodus*, Torch Bible Commentaries, London, SCM, 1967, p. 72). Cfr. GEOFFREY H. PARKE-TAYLOR, *Yahweh: The Divine Name in the Bible*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1975, il cap. IV, «The God of Moses», pp.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

sono, *ci sarò sempre... per te*⁵. Inoltre, il verbo essere è sia in ebraico, che in greco e in latino coniugato alla prima persona singolare e in greco restituito anche nella forma di un participio maschile (cui corrisponde il *qui est* latino della terza ricorrenza) e non neutro; questo rivela l'identità personale, quindi relazionale dell'essere di Dio o meglio di Dio che è: questi è un 'Chi' e non una natura o una sostanza impersonale.

D'altra parte, la traduzione greca dei *Settanta*, quindi quella latina della *Vulgata*, restituiscono l'evasivo Nome tautologico di Dio tramite una ripetizione del verbo essere al presente, ove pare influente la nozione platonica dell'essere identico a se stesso quale presenza del tutto immutabile. Conseguentemente, la formula ebraica che intendeva sottolineare la dimensione 'imperfetta' perché inesauribilmente rivelativa e storicamente fedele dell'«essere» elettivo di Dio pare assumere una dimensione ontologica pura: «Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν / *Ego sum qui sum*» finirà così per essere talvolta restituito in un più astratto o impersonale εἶναι / *esse* (o *Est*), prossimo al platonico, neutro τὸ ὄν.

Certo, la forma ambigua della tautologia – *idem per idem* – che introduce un enigmatico differire nell'identità affermata, mantiene nell'autodefinizione ontologica di Dio un significato respingente, gelosamente esclusivo, che non a caso Lacan restituiva come un 'mandare al diavolo' chi volesse catturare Dio all'interno di una nominazione comprensiva. Rivelando la sua differente identità, insistendo sull'assolutezza della sua eccedente presenza, Dio si nasconderebbe: *io sono quello che sono, io sono quello che mi pare, io sono eccessivo*, quindi *io sono al di là del Nome*. Il segreto autentico dell'autonominazione sarebbe, allora, quello apofatico, custodito dall'impronunciabile tetragramma che, all'inizio di *Esodo* 3, 15, riecheggia e cripta il differente identitario 'ehyeh' di Dio. Lattanzio, connettendo il brano biblico con un passo dell'*Asclepius* ermetico⁶, attribuirà al Dio Padre l'attributo di ἀνώνυμος, al maschile, certo per esaltarlo come Dio al di là di ogni nome determinato, quindi del Nome stesso, eppure esponendolo al rischio di essere restituito quale principio impersonale.

Eppure, occorre riflettere sull'equivocità dell'apofasi: il 'Non-Nome' di Dio può essere eccessivo sia perché meta-ontologico, 'archeologico', principale, sia perché irriducibilmente eventuale, 'escatologico', ultimo. Se Dio è un «Essere» personale, egli si rivela come Signore libero nel suo atto elettivo. Pertanto, il suo essere non può che *ex-sistere*, non può essere mai dato, ma differisce nell'essere come sempre a-venire⁷, si rivela come essere altrimenti, in quanto la sua rivelazione non potrà mai arrestarsi in rivelato, in ordine, in stato e presenza, ma sarà davvero autentica soltanto se sempre aperta, appunto estatica, perché

46-62.

⁵ L'essere quale Nome di Dio è interpretato come un «esserci per» o un «essere con» da J. ASSMANN, *Esodo*, cit., p. 142.

⁶ «Hic [Ermete Trismegisto] scripsit libros et quidem multos ad cognitionem diuinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis Dei asserit isdemque nominibus appellat quibus nos Dominum et Patrem. Ac ne quis nomen eius requireret, ἀνώνυμον esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet unitatem. Ipsius haec uerba sunt: ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος [Asclepius, 20]. Deo igitur nomen <non> est, quia solus est, nec opus est proprio uocabulo, nisi cum discrimen exigit multitudo, ut unam quamque personam sua nota et appellatione designes. Deo autem, quia semper unus est, proprium nomen est Deus» (LATTANZIO, *Diuinae institutiones* I, 6, 3.). Come precisa J. ASSMANN, *Esodo*, cit., pp. 142-144, il brano dell'*Asclepius*, grazie alla mediazione di Lattanzio, sarà ripreso da NICCOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia* I, 24: nella prospettiva di una rigorosa teologia negativa che identifica Dio come colui «ubi omnia sunt unum», il passo ermetico è connesso al Tetragramma impronunciabile di *Esodo* 3, 15.

⁷ «Ich werde sein, der ich sein werde»: così Martin Lutero traduce 'ehyeh 'asher 'ehyeh.

GAETANO LETTIERI

sempre avveniente quale inesauribile esserci/*Dasein* personale⁸. Che nel Nome dell'*Esodo* non si nasconda l'iperbole dell'*apocalisse*, che è appunto una meta-rivelazione, una rivelazione sempre ulteriore, che supera e toglie persino il già rivelato e sacralizzato⁹.

In questa prospettiva, in quanto nome relazionale di Dio, questa tautologia differenziale di forma ontologica, ma di senso storico-rivelativo può dischiudersi a una dimensione eminentemente cristiana: la relazione eccedente e fedele dell'*Io sono* con l'*Io sono* diviene relazione tra Padre e Figlio apocalittico, tra il Principio e il suo Nome avveniente, sicché la *nuova* rivelazione di Cristo fa differire estaticamente la rivelazione mosaica, sia estaticizzando ontologicamente la 'natura' dell'unico Dio *in sé* (che verrà dispiegata trinitariamente), sia estaticizzando storicamente la rivelazione mosaica in un *nuovo* escatologico vangelo.

La rivelazione dell'eccesso del Nome di Dio diviene, allora, nel *Vangelo di Giovanni*, sia eternamente relazionale, che storicamente kenotica. «Prima che Abramo fosse "Io Sono" (πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι "ἐγὼ εἰμί")»¹⁰: l'ἐγὼ εἰμί di *Esodo* 3, 14-15 viene assunto quale autodefinizione di Cristo. Questa rinvia alla preesistenza intradivina, in quanto l'Unigenito è l'eterna manifestazione dell'essere intimo del Padre, nel cui «seno» è presente «l'Ente» che è il Figlio quale unico 'esegeta' della sua invisibile eccedenza:

Dio nessuno l'ha mai visto (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε); proprio l'Unigenito "che è" nel seno del Padre,

⁸ Franz ROSENZWEIG, *Der Ewige. Mendelssohn und der Gottesname* [1929], in *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, Schocken, 1936, così traduce *Esodo* 3, 14: «Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und sprach: "So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch / Io sarò come colui che sarò. E disse: tu devi parlare così ai figli di Israele: "IO SONO QUI" mi invia a voi"»; cfr. P. RICŒUR, *De l'interprétation à la traduction*, cit., p. 384. J. ASSMANN, *Esodo*, nel par. «Io sono colui che sono», cit., pp. 141-147, contrappone la dimensione rivelativa personale del Nome dell'*Esodo*, attestata dal *Mémorial* di Pascal, a una sua interpretazione ontologico-speculativa, messa in relazione al *De Iside et Osiride* di Plutarco e all'*Asclepius* ermetico e documentata esemplarmente da Lattanzio, Cusano, Reinhold, Schiller. «Che però sia proprio questo nome di Dio – Dio come Essere (assoluto) al di là dell'essente – a venire associato al Dio dei filosofi contrasta radicalmente con lo spirito del racconto e costituisce un vero e proprio paradosso. Infatti con il nome YHWH Dio si manifesta inequivocabilmente sotto l'aspetto della sua inclinazione amorevole, liberatrice, pronta al premio e al castigo, in contrapposizione all'aspetto della trascendenza dal mondo e della segretezza. Il gioco di parole con *hajah*, "essere", sottolinea l'esser-ci di Dio per il suo popolo in quanto oggetto prescelto della sua dedizione. Iside è il tempo che sempre fu, che sempre è e che sempre sarà. È quindi il contrario del Dio che sarà, in quanto Dio che si manifesterà. Quando la versione dei Settanta traduce l'ebraico 'ehyeh 'asher 'ehyeh con ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν, "Io sono l'essente (colui che è)", nega la volontà indirizzata al futuro, che era implicita nel modo in cui Dio presenta se stesso, e traduce il Dio dei padri con il Dio dei filosofi» (p. 146).

⁹ Ernst Bloch ha restituito apocalitticamente la stessa rivelazione originaria del Dio mosaico: «E non è forse vero che per il Dio più tardo del rovetto non c'è alcun presente, mentre esiste un futuro che ci salva da esso, un "io sarò quello che io sarò" come dinamite per la supposta rappresentazione di Dio?» (ERNST BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968, tr. it. *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 32); Bloch afferma così la necessaria rottura con «il pensiero greco, con l'essere che rimane estraneo alla storia», per aprirsi al «pensiero biblico che è pensiero della storia, della promessa dell'assolutamente *Novum*. Con il *futurum*, l'aperta determinatezza dell'essere giunge fin dentro Jahvè: "EI", tu sei, così suona l'iscrizione sul tempio d'Apollo a Delfi; *Eh' je ascher eh' je*, io sarò quello che io sarò, così risuona la presentazione di Jahvè, e non solo a Mosè nel rovetto ardente; di qui anche emerge, spirituale come niente altro mai, la rappresentazione di Dio che nella Bibbia è vergine da ogni antichità del presente; di qui la differenza tra epifania e apocalittica, tra il circolo chiuso della vera anamnesi della verità, la reminiscenza, che va da Platone fino ad Hegel e l'escatologia della verità, una linea tuttora aperta che rappresenta il non-essere ancora» (p. 90).

¹⁰ *Vangelo di Giovanni* 8, 58. Soltanto apparentemente la formula apocalittica corrisponde a quella impersonale e "panteistica" di PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 9, 354c, relativa all'iscrizione della statua velata di Iside a Sais: «Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà e nessun mortale solleva mai il mio velo (ἐγὼ εἰμί πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πώ θνητὸς ἀπεκάλυψεν)». Per comprendere l'irriducibilità di questa prospettiva a quella storico-rivelativa e sovra-naturale del Dio biblico, cfr. P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004, tr. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006. Esemplici, nel loro panteismo irriducibile alla prospettiva biblica, le due citazioni che chiudono il libro: «Non dimentichiamo Holderlin: "Fare tutt'uno con le cose vive, ritornare, con un radioso oblio di sé, nel Tutto della Natura". Non dimentichiamo Nietzsche: "Andare al di là di me e di te. Sentire in modo cosmico"» (p. 314).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

egli lo ha rivelato (μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)¹¹.

Eppure, il Logos, l'«ὁ ὢν» preesistente è lo stesso Figlio incarnato in Gesù, l'ἐγὼ εἰμί che subisce cattura, passione e morte¹². Analogamente, il Nome di Esodo 3, 14 viene dispiegato nel Nome eminentemente apocalittico ed estatico dell'*Apocalisse di Giovanni*:

«Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente! (Ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὡ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ)¹³; Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente (ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν). Io ero morto, ma ora vivo per sempre (ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων)»; «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine (ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὡ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος)¹⁴; «Così parla il Primo e l'Ultimo, che era morto ed è tornato alla vita (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν)¹⁵.

L'io sono diviene *Colui che viene*, che è un re-veniente Morto/Risorto, il Nome di Dio che attraversa il non essere della morte. L'io sono è *Chi sarò*¹⁶.

2 – L'essere estatico di Dio in Clemente: l'Uno del Padre oltre l'essere/il Volto del Figlio

Quale primo testimone delle molteplici e talvolta divergenti interpretazioni cristiane del differire del Nome di Dio propongo uno dei più raffinati pensatori protocristiani: Clemente d'Alessandria, attivo a cavallo tra II e III secolo, nutrito di Filone e di speculazioni gnostiche, iniziatore e vertice, con Origene, i più tardi Cappadoci e il primo Agostino, del cattolicesimo platonizzante di età patristica¹⁷. Il caso di Clemente è del massimo interesse perché pur privilegiando un'interpretazione insieme ontologizzante e apofatica, quindi ebraico-platonica del nome di Dio, ove evidente è l'influenza di Filone d'Alessandria¹⁸,

¹¹ *Vangelo di Giovanni* 1, 18.

¹² Cfr. *Vangelo di Giovanni* 18, 5; 8, 28; in 10, 11, poi, Gesù afferma: «Io sono» il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore (Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων).

¹³ *Apocalisse di Giovanni*, 1, 8; cfr. 1, 4.

¹⁴ *Apocalisse di Giovanni*, 1, 17-18 e 22, 13.

¹⁵ *Apocalisse di Giovanni*, 2, 8.

¹⁶ Cfr. SEAN M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos: Rev 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

¹⁷ Per la sua densità e profondità, segnalo la potente sintesi sulla teologia di Clemente proposta da FRIEDRICH LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, Niemeyer, 1889, Tübingen 1959², il cap. 23 «Die Anfänge der christlich-alexandrinischen Religionsphilosophie. Clemens v. Alexandria», pp. 128-132. Cfr. inoltre SALVATORE ROMANO CLEMENTE LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971; da ultimo, ERIC OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. «Negli *Stromati*, Clemente fu colui che, più di ogni altro, gettò le fondamenta, per quanto in modo non sistematico, sulle quali nel Medioevo l'Aquinate costruì il suo sistema di teologia, eretto su una sottostruttura di ragione naturale» (CORNELIA JOHANNA DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, in «*Vigiliae Christianae*» 39, 1985, pp. 1-62, tr. it. *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 55).

¹⁸ Sui nomi divini in Filone, interpretati nel *De Mutatione Nominum* come teofanie/approssimazioni dell'/all'Ineffabile, quindi per lo studio del tema del Nome di Dio nella tradizione rabbinica e mistica giudaica fino allo Zohar, cfr. ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN,

GAETANO LETTIERI

non può non estaticizzarla in senso storico-eventuale, cristianamente kenotico.

Rivelativa è una complessa argomentazione del VI libro degli *Stromati*, all'interno di un'esegesi mistico-speculativa dei giorni della creazione della *Genesi*, che prende origine e trova fine nell'affermazione di Dio come «l'Ente (ὁ ὢν)» supremo quale identità principale e ingenerata, quiete ontologica assoluta, eppure luce irradiante dell'indivisibile verità divina, che si dona e comunica universalmente:

“Colui che è” è esso solo identico nell'identità ingenerata (ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγενήτω ὁ ὢν αὐτὸς μόνος) [...] Egli ci ha dato il settimo giorno come riposo per i travagli della vita. “Dio è infatti indefesso, senza passioni e senza bisogni (θεὸς γὰρ ἄκμητός τε καὶ ἀπαθής καὶ ἀπροσδεής)” [ARISTOBULO, *Fr.* 5a; ...] Il settimo giorno è dunque proclamato giorno di riposo (ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται) tramite l'astinenza dal male (ἀποχή κακῶν); esso prepara quel primo giorno origine della vita, vero nostro riposo, che è anche la prima vera generazione della luce (ἐτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν τὴν τῶ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν πρώτη τῶ ὄντι φωτὸς γένεσις), nella quale si contempla il tutto e ogni cosa è data in possesso (ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται καὶ πάντα κληρονομεῖται). Da questo giorno la prima sapienza e “gnosi” irradia per noi (ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμῖν ἐλλάμπεται). Poiché la luce della verità è vera luce, senza ombre, che si distribuisce nella sua indivisibilità (τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας φῶς ἀληθές, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον)¹⁹.

La radicale differenza tra «Colui che è identico (ὁ ὢν αὐτός) nella realtà ingenerata (ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγενήτω)» e «il tutto» (τὰ πάντα) mondano ritrae creazionisticamente la platonica differenza tra l'«essere che è realmente (οὐσία ὄντως οὐσα)» (*Fedro* 247c) e il mondo del divenire sensibile, attestata, ad esempio, da *Timeo* 27d-28a, che distingue tra «ciò che è sempre, senza avere generazione» (τὸ ὄν ἀεὶ γένεσιν οὐκ ἔχον), e il mondo della γένεσις, «ciò che diviene, senza mai essere (τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε)»²⁰.

D'altra parte, è noto come a partire dal *Sofista* l'ontologia platonica venga sottoposta a una profonda riconfigurazione dialettica, sicché dell'essere stesso, che pure continua ad essere pensato come identico e immobile, occorre affermare che in qualche modo o relativamente ‘non sia’, o meglio che partecipi anche del non essere dell'alterità e del movimento relazionale; quindi, che il non essere in qualche modo ‘sia’. Pertanto, se lo straniero di Elea attribuisce a Socrate e ai ‘platonici’ «amici delle idee (οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι)» l'identificazione ancora parmenidea tra l'essere che è, l'identità e l'immobilità priva di qualsiasi divenire²¹, poi afferma, rivelandosi ‘relativo’ parricida di Parmenide e del suo monismo ontologico, la

Signification des noms divins – d'après Exode 3 – dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 23/6, 1973, pp. 426-435.

¹⁹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromata*, Otto Stählin (ed.), GCS, Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1897-1936, edd. successive riviste 1960², 1970³, 1972⁴, 1985⁵, ed. del testo greco e tr. it. di Giovanni Pini in CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano, Paoline, 1985, 2006² (edizione accresciuta e con introduzione di M. Rizzi), in part. VI, 16, 137, 4-138, 2.

²⁰ Nel *Fedone*, ad esempio, è così dichiarata l'assoluta perfezione ontologica de «l'ente (τὸ ὄν)», al neutro: «l'essenza in sé (αὐτὴ ἢ οὐσία) si trova sempre nelle identiche condizioni (ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτά) [...] l'uguale in sé, il bello in sé e ciascuna cosa che è in sé, insomma l'essere (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν) [...] ognuna di queste cose che è in sé, essendo e uniforme e in sé e per sé, si trova sempre nell'identica condizione (ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχει) e non può subire mai, per nessuna ragione e in nessun modo, alcuna alterazione (καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται)» (PLATONE, *Fedone* 78d, tr. it. di Giovanni Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991).

²¹ «Rivolgiamoci di conseguenza a quegli altri, agli amici delle idee (πρὸς τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) [...] “Voi dite il divenire e

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

necessità eminentemente dialettica di attribuire all'essere non soltanto la partecipazione all'identico – e non più l'identità assoluta con esso –, ma anche la partecipazione al non essere da interpretare come *altro*²², nonché di attribuire alla stessa immobilità della perfezione ontologica – di cui l'essere partecipa, ma con cui non si identifica più del tutto – un certo movimento²³. Occorre, quindi, distinguere e connettere i cosiddetti «generi più grandi (μέγιστα μὴν τῶν γενῶν)» dell'essere, appunto da congiungere senza confondere²⁴. La totalità dell'essere, l'essere nella sua perfezione, «τὸ παντελῶς ὄν» è, pertanto, un assoluto relazionale, che vive della comunione o κοινωνία ideale (e la δύναμις della κοινωνία è τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δύναμις), del movimento del pensiero che connette le distinte articolazioni della verità assoluta in un grande Ente vivente. Al tutto organico pensante/pensato dell'essere, non è appunto possibile negare vita e pensiero, che si danno soltanto nella relazione dinamica con l'alterità²⁵, che consente

l'essere, ponendoli come in qualche modo separati (Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς που διελόμενοι λέγετε;). “Sì”. “E affermate che possiamo entrare in contatto con il divenire per mezzo della sensazione che si realizza tramite il corpo, mentre con il ragionamento che ha luogo nell'anima accediamo al vero essere (διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν), e che questo rimane sempre identico nella stessa condizione (ἦν αἰεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ), mentre il divenire muta continuamente e diviene altro (γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως)”. “Lo affermiamo senz'altro”» (Platone, *Sofista* 248a, revisione ed. testo greco e tr. it. a cura di Francesco Fronterotta, Milano, BUR, 2007, con preziosa introduzione, cui rinvio per un'interpretazione sistematica e approfondita del dialogo).

²² «Quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso [Ὅτιόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς εἰκεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον... Contro Parmenide], noi non solo abbiamo dimostrato che sono le cose che non sono (οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν), ma abbiamo perfino portato alla luce quella che si trova a essere la forma del non essere (ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα); giacché, una volta mostrato che la natura del diverso è (τὴν γὰρ θατέρω φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν) e che risulta frammentata/distribuita attraverso tutte le cose che sono le une rispetto alle altre (κατακεκερατισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα), abbiamo osato sostenere che proprio questo è realmente il non essere, ossia quella parte di essa che si oppone all'essere di ciascun genere (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἔστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν)» (PLATONE, *Sofista* 257b e 258d-e).

²³ All'interno della gigantomachia tra materialisti e idealisti, «il filosofo, che onora queste cose sopra ogni altra cosa, è assolutamente necessario che non accetti il tutto immobile, di quelli che affermano una o molte idee e che non dia neanche minimamente ascolto a quelli che a loro volta pongono l'essere in totale movimento, ma, così come recita la preghiera dei bambini “che le cose immobili siano anche in movimento (ὄσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα)”, deve dire che l'essere e il tutto sono caratterizzati dall'una e dall'altra cosa insieme (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν)» (PLATONE, *Sofista* 249c-d).

²⁴ «Il dividere per generi (τὸ κατὰ γένη διαφεῖσθαι) e non giudicare diversa una forma identica, né identica una forma diversa (μῆτε ταυτὸν εἶδος ἕτερον ἠγγίασσθαι μῆτε ἕτερον ὄν ταυτὸν), non diremo che è proprio della scienza dialettica? (μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;)» (PLATONE, *Sofista* 253d); «In questo consiste il saper operare distinzioni per genere (διακρίνειν κατὰ γένος), cioè come per ciascun genere sia possibile o no comunicare (ἦ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύνανται καὶ ὅπη μῆ)» (253e).

²⁵ «Ma allora, per Zeus? Ci lasceremo convincere senza colpo ferire che movimento, vita, anima e intelligenza davvero non siano presenti nella totalità dell'essere (ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι), e che l'essere né viva né pensi (μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν), ma venerabile e santo, se ne stia privo d'intelletto, immobile e fermo? (ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;)» (PLATONE, *Sofista* 248e-249a). La nozione di «τὸ παντελῶς ὄν», cioè di un essere intellegibile dotato di vita, movimento, anima, intelligenza, pare indicare una dimensione teologica, prefigurando non soltanto la nozione di anima del mondo del *Timeo*, ma anche quella del «πρῶτον κινουόν» di ARISTOTELE, *Metafisica* XII, 6-10 e quella del «νοῦς» plotiniano. Straordinaria è la fortuna della triade essere, vita, pensiero, da Aristotele a Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, così come in Mario Vittorino, Agostino e tutta la tradizione trinitaria cristiana. Cfr. PIERRE HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Études Augustiniennes, Paris 1968, tr. it. *Porfirio e Vittorino*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, che, studiandone la 'fortuna' da Plotino al *Commento al Parmenide* attribuito a Porfirio, quindi a Mario Vittorino, che interpretano la dottrina dei generi sommi del *Sofista* in connessione con il dinamismo ontologico stoico, mostra come la triade sia al tempo stesso a) l'interna articolazione ipostatica dell'Essere/Noῦς/Figlio, il suo individuarsi auto-pensante dopo essere scaturita dall'Uno (cfr. il capitolo quarto, «La triade intellegibile: essere, vita, pensiero», pp. 185-214), ma anche b) la scansione della relazione 'trinitaria' tra le ipostasi, che approda in Porfirio all'affermazione dell'eccedenza dell'Uno come *esse solum* o (*prae*) *existentia* rispetto all'ipostatica triade intellegibile dell'Essere/Noῦς/Figlio (cfr. il capitolo quinto, «L'Uno e la triade intellegibile», pp. 215-303). Cfr., inoltre, DAVID N. BELL, *Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 52, 1985, pp. 5-43; e GAETANO LETTIERI, *L'esegesi neoplatonica dei generi sommi del Sofista: Plotino e Mario*

GAETANO LETTIERI

«l'intreccio reciproco tra le forme (ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή)» (259e), che quindi sussistono grazie a un movimento ontologico eminentemente dialettico, che identifica distinguendo e differenzia connettendo.

Sorvolando sulla straordinaria fortuna dei dialoghi dialettici platonici, in particolare di *Sofista* e *Parmenide*, che attraverso la mediazione ermeneutica medioplatonica e neoplatonica influenzeranno profondamente il lento e contrastato definirsi della teologia trinitaria cristiana²⁶, torniamo alla lunga citazione clementina sopra riportata, ove a) il Nome di Dio viene restituito come *essere che è identico* e in stato di assoluto *riposo*, quale «eternità immobile (αἰών ἀκίνητος)»²⁷; b) la dialettica tra Ente ingenerato e mondo della γένεσις, approfondita tramite la dialettica platonica dei generi sommi, viene innalzata a livello intra-divino nella mediazione del Figlio, «ἡ πρώτη σοφία»²⁸.

Ma questo comporta l'attribuzione all'essere divino di una relazione estatica con il *diverso* e il *movimento* ontologici, sia *ad infra* nella relazione Padre-Figlio, sia *ad extra* nella relazione Figlio-Mondo della γένεσις. Nell'essere del Figlio, che comunque partecipa della perfezione ontologica del Padre²⁹, Dio fuoriesce da sé, *diviene esse ad alium, esse ad extra*. Il *Fiat lux* viene, infatti, riferito alla generazione individuante del Figlio quale Logos che è Luce, il quale 'si incarna' già nell'*in principio* mettendosi in relazione creativa con la γένεσις intellegibile (principio di quella sensibile), individuandosi così rispetto all'οὐσία del Padre³⁰,

Vittorino, in «Annali di Storia dell'Esgesi» 10/2, 1993, pp. 451-493.

²⁶ Pur non recependone l'ipostatizzazione delle dottrine non scritte di Platone, rimane in proposito un importante punto di riferimento il volume di HANS JOACHIM KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, Schippers, 1964; piuttosto frettolose e deludenti risultano, comunque, le pp. 281-284 dedicate a Clemente, eccessivamente schiacciato su Filone. Irrinunciabile è il capolavoro di P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, cit.; cfr., inoltre, ENDRE VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Ungestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, tr. it. *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Vita e Pensiero, Milano 1992; Dominic J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1982; WERNER BEIERWALTES, *Platonismus und Christentum*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998, tr. it. *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000; CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 109-128.

²⁷ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 6, 36, 3. Cfr. VI, 16, 142, 3: «Tutto nacque insieme da una sola Essenza, per una sola potenza (πάντων ὁμοῦ ἐκ μιᾶς οὐσίας μιᾶ δυνάμει γενομένων): a quanto pare, una è la volontà di Dio e in una sola identità (ἐν γὰρ, οἶμαι, τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ ἐν μιᾷ ταυτότητι)».

²⁸ La stessa Scrittura fa riferimento al dono divino della dialettica, concesso sia ai veri filosofi che ai cristiani capaci di farsi gnostici: esso consiste ne «il pensiero (φρόνησις) quale facoltà dell'anima di contemplare l'essere, di distinguere e quindi di connettere ciò che è identico, simile e dissimile (δύναμις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολουθοῦ ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικῆ τε αὐτῆς καὶ συνθετικῆς)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VI, 17, 154, 4); evidente è il riferimento alla tripartizione del *Fedro* e del *Timeo* tra essere intellegibile identico, essere simile e 'mediatore' dell'immagine/del verosimile (τὸ εἰκός) ed essere dissimile e differente del divenire materiale e dell'errore. Per la centralità del *Fedro* e del *Timeo*, quindi della tripartizione platonica delle nature e della funzione mediatrice dell'immagine' (dove il rapporto tra mondo e demiurgo) nella teologia tripartita gnostico-valentiniana, di cui Clemente era perfettamente a conoscenza, cfr. G. LETTIERI, *Il giardino dialettico. Il Fedro nell'Epistola a Flora*, in «Adamantius» 27, 2021, pp. 166-202.

²⁹ «Il Padre e il Logos sono entrambi un essere solo, il Dio (ἐν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός), secondo ciò che è scritto: "In principio il Logos era nel Dio e il Logos era Dio (ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogo* I, 8, 62, 4; cfr. *Stromati* VII, 1, 2, 2; IV, 25, 162, 5; e IV, 26, 162, 5, ove Padre e Figlio sono accomunati nell'essere divino Principio assoluto, quindi Essere, Bene e Intelletto, in relazione alla tripartizione scolastica della filosofia in fisica, etica, logica: «Dio è senza principio, ma principio assoluto dell'universo, creatore del principio (ὁ Θεὸς δὲ ἀναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής, ἀρχὴς ποιητικός). In quanto è Essere, è principio della scienza della natura (ἡ μὲν οὖν ἐστὶν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ τόπου); come Bene è principio dell'etica (καθ' ὅσον ἐστὶν ἀγαθόν, τοῦ ἠθικοῦ); in quanto poi è Intelletto, è principio della scienza del pensiero e del giudizio (ἡ δ' αὖ ἐστὶ νοῦς, τοῦ λογικοῦ καὶ κριτικοῦ τόπου). Onde unico maestro è il Logos (ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος), Figlio dell'altissimo Padre che è intelletto (υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς)».

³⁰ Fondamentale è, in proposito, un difficile passo antivalentiniano di CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 19, 1-2: «E il Logos si fece carne», non solamente nel farsi uomo con la sua venuta nel mondo (οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἀνθρώπου γενόμενος), ma anche in principio quando il Logos nell'identità [assoluta con il Padre] (ἀλλὰ καὶ ἐν Ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

predisponendosi a divenire Salvatore del tutto. Infatti il Figlio già nella dimensione extratemporale dell'έν αρχή / in principio crea il tutto intellegibile, con la finalità di riportarlo alla contemplazione del Padre. L'intera creazione è quindi dialetticamente ricapitolata all'interno del mediatore che è l'Uno-Tutto dell'essere logico³¹, la divina armonia sinfonica della dissonante polifonia del creato, «la buona monade» nella quale l'alterità diveniente è creata come realtà extra-divina, sino all'alienazione della materia e persino del male, ma poi convertita a partecipare all'identità immutabile di Dio, alla quiete escatologica che è riunificazione gnostica delle creature intelligenti nel principio dell'essere, nell'«unione di un'unica sostanza (ή μοναδικής ουσίας ένωσις)»³². Unirsi al Logos significa quindi perfezionare la fede in Cristo fino ad attingere la scienza dell'essere immutabile: etimologicamente, deriverebbe da στάσις, la cui radice st viene forzatamente rintracciata nello stesso termine πίστις³³.

Pertanto, l'eterno, immutabile, vero «riposo (ανάπαυσις)» – che trascende e compie escatologicamente nell'ogdoade divinizzante l'ebdomade della genesi del mondo – coincide con la visione perfetta e quieta della protologica Luce originaria irradiata nel «primo giorno» della «prima creazione

Λόγος) divenne Figlio per la individuazione e non per la sostanza (κατά περιγραφήν και ου κατ' ουσίαν γενόμενος [ό] Υιός) [...] Il Salvatore è chiamato prole del Logos nell'identità (τέκνον δέ του έν ταυτότητι Λόγου ό Σωτήρ είρηται)». Cfr. ANTONIO ORBE, *En los albores de la exegesis iohannea (Ioh 1, 3) = Estudios Valentinianos*, vol. II, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1955, pp. 112-116; e ALFREDO BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, pp. 620-622. Sul complesso dinamismo della cristologia clementina, che si definisce in rapporto di debito e di scarto rispetto a quella valentiniana, cfr. FABIENNE JOURDAN, *Le Logos de Clément d'Alexandrie soumis à la question*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques» 3, 2010, pp. 135-172.

³¹ «Dio [Padre] indimostrabile non può essere oggetto di scienza (ό μόν ουν θεός αναπόδεικτος ών ουκ έστιν έπιστημονικός); invece il Figlio è sapienza, scienza, verità e tutto quanto a queste qualità è inerente e perciò offre possibilità di dimostrazione e di descrizione (ό δέ υιός σοφία τέ έστι και έπιστήμη και αλήθεια και όσα άλλα τούτω συγγενή, και δη και άποδειξιν έχει και διέξοδον). Tutte le potenze dello Spirito, divenute insieme un solo essere, si consumano nel medesimo, nel Figlio (πάσαι δέ αι δυνάμεις του πνεύματος συλλήβδην μόν έν τι πρῶγμα γενόμεναι συντελοϋσιν εις τό αυτό, τον υιόν), ma Egli è irriducibile a un limite definito, se si persegua la nozione di ogni singola potenza. Perciò non è, il Figlio, uno in quanto uno, né molteplice come parti, ma uno come tutto (και δη ου γίνεται άτεχνῶς έν ως έν, ουδὲ πολλά ως μέρη ό υιός, άλλ' ως πάντα έν). Onde è anche tutte le cose (ένθεν και πάντα). Infatti, è Egli stesso come un circolo di tutte le potenze che in uno si risolvono e si unificano (κύκλος γάρ ό αυτός πασών των δυνάμεων εις έν ειλουμένων και ένουμένων). Per questo il Logos è detto alpha e omega: di Lui solo il termine diventa principio e di nuovo termina al principio iniziale, senza mai permettere interruzione (ού μόνου τό τέλος αρχή γίνεται και τελευτᾶ πάλιν επί την άνωθεν αρχήν, ουδαμού διάστασιν λαβών). Per cui credere in Lui e per Lui significa fondarsi sull'unità (διό δη και τό εις αυτόν και τό δι' αυτού πιστεϋσαι μοναδικόν έστι γενέσθαι), unificandosi in Lui senza esserne distratti (άπερισπάστως ένουμένον έν αυτώ); non credere significa essere nell'ambiguità, essere disunito e diviso (τό δέ άπιστήσαι διαστάσαι έστι και διαστήναι και μερισθήναι)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 25, 156, 1-157, 3).

³² «Affrettiamoci noi che siamo molti ad essere riuniti in un solo amore nell'unità di una sola sostanza (εις μίαν άγάπην συναχθήναι οί πολλοί κατά την τής μοναδικής ουσίας ένωσιν σπεύσωμεν). Parimenti, facendo il bene, perseguiamo l'unità cercando la buona monade (Αγαθοεργούμενοι αναλόγως ένότητα διώκωμεν, την άγαθήν εκζητούντες μονάδα). L'unità dei molti che riceve una divina armonia dalla polifonia e dalla dispersione diventa una sinfonia unica (Η δέ εκ πολλών ένωσις εκ πολυφωνίας και διασποράς άρμονίαν λαβούσα θεϊκήν μία γίνεται συμφωνία), che segue un solo corego e maestro, il Verbo, e non cessa, fino a che non sia giunta la verità, di dire: «Abba – Padre». Tale verace «Parola» Dio accetta dai suoi figli, prendendola da essi come primo frutto (ταύτην ό θεός την φωνήν την αληθινήν άσπάζεται παρᾶ των αυτού παιδων πρώτην καρπούμενος)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Protreptico* IX, 88, 2-3). Ricordo come in *Pedagogo* I, 3, 7, 1, riferendosi alla creazione di Adamo ad immagine di Dio, Clemente sottolinea come nell'uomo Dio «infuse qualcosa di proprio a Lui stesso (τι αυτώ ιδιον ένεφύσησεν)», cioè la natura immateriale e intelligente dell'essere spirituale.

³³ «Se dobbiamo cercare l'etimologia di scienza e assumere il suo significato da stasi (ει γούν την έπιστήμην έτυμολογείν χρη και από της στάσεως την έπιβολήν αυτής ληπτέον), perché fa sostare sulle cose la nostra anima, che prima vagava or qua or là (ότι ίστησιν ήμών έν τοις πράγμασι την ψυχήν, άλλοτε άλλως πρότερον φερομένην), così pure la fede è da spiegare come la sosta della nostra anima intorno all'essere (ώσαύτως και την πίστιν έτυμολογητέον την περι τό όν στάσιν τής ψυχής ήμών)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 22, 143, 2-4).

GAETANO LETTIERI

(πρώτη γένεσις)»³⁴. Ritengo che questa possa identificarsi con la totalità delle creature intelligenti, che potrebbero essere fatte corrispondere ai preesistenti intelletti origeniani, appunto creati *in principio*, cioè nel Logos, nel genesiaco intemporale *giorno uno* (piuttosto che 'primo' quale inizio di una serie temporale)³⁵, ma proceduti fuori di esso e collocatisi nei diversi gradi della realtà creata, sino alla prossimità con l'ultima alienazione della materia e del male.

Nell'ipostasi mediatrice del Figlio, comunque, il Padre stesso, «l'Ente (ὁ ὢν) che è nell'identità ingenerata»³⁶, ama l'alterità creata, al punto da divenire 'kenoticamente' «Madre»³⁷, entrando in relazione intima d'amore con il non ente del mondo della γένεσις. Di questo, il Logos è creatore e illuminatore, quindi redentore che consente la partecipazione di tutto il divenuto alla trascendente, amorosa, identificante κοινωνία eterna e incommutabile, che connette l'Uno-Tutto all'Uno che lo trascende. La teologia medioplatonica, in particolare cristiana, tende quindi a reinterpretare la dialettica dei generi sommi platonici come dialettica intrateologica; in analogia con quanto Plotino farà, certo con maggiore sistematicità e profondità speculativa, dispiegando la dialettica dei generi sommi nella κοινωνία ideale pensata nell'essere vivente del Νοῦς, che diviene ipostasi convertendosi teoreticamente all'Uno da cui deriva. Analogamente, per Clemente, il Figlio, identificato con l'eterna «Essenza sovrana», «il Logos» che è «l'Idea» assoluta, cioè il tutto vivente del mondo ideale³⁸ che si identifica con la Legge puramente

³⁴ «La filosofia barbara conosce un mondo intelligibile e un mondo sensibile, l'uno come archetipo, l'altro come immagine del così detto esemplare (Κόσμον τε αὐτίς τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἢ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος); e attribuisce il primo alla "monade" in quanto intelligibile (τὸν μὲν ἀνατίθησι μονάδι, ὡς ἂν νοητὸν), l'altro, quello sensibile, all'esade (τὸν δὲ αἰσθητὸν ἑξάδι); l'esade è chiamata dai Pitagorici "matrimonio", in quanto numero rappresentativo della generazione (γάμος γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς ἂν γόνιμος ἀριθμὸς, ἢ ἑξὰς καλεῖται). E nella monade pone insieme il cielo invisibile, la terra vergine e la luce intelligibile (ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀειδῆ καὶ φῶς νοητὸν) [segue citazione di *Genesi* 1, 1-3]» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 14, 93, 4-5). In analogia con Origene (cfr. nota successiva), la luce creata nella monade non può che essere 'il corpo mistico' degli intelletti preesistenti, caratterizzati da luce (la piena partecipazione all'immagine divina) e terra (la loro contingenza tratta *ex nihilo*, quindi la loro potenziale materialità, che si attualizza in materia sensibile con l'allontanamento dal Logos).

³⁵ Cfr. G. LETTIERI, *Dies una. L'allegoria di «coelum et terra in Principio» ricapitolazione del sistema mistico-speculativo di Origene*, in «Adamantius» 23, 2017, pp. 45-84.

³⁶ «Dio non ha avuto principio dell'essere Signore e Bontà; Egli è sempre ciò che è (οὐ γὰρ ἀρχὴν τοῦ κύριος καὶ ἀγαθός εἶναι εἴληφεν ὁ θεὸς ὧν αἰεὶ ὁ ἐστίν) e non cesserà mai di essere benefico (οὐδὲ μὴν παύσεται ποτε ἀγαθοποιῶν)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 14, 141, 2).

³⁷ «Guarda i misteri dell'amore e allora contemplerai il seno del Padre (θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), che soltanto l'Unigenito Figlio di Dio ha manifestato (ὄν ὁ μονογενὴς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο: cfr. *Gv* 1, 18). È anche egli stesso il Dio amore e da amore per noi fu catturato (ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῶν ἐθεάθη). E mentre in quanto ineffabile è Padre (τὸ μὲν ἀρρητον αὐτοῦ πατὴρ), in quanto ha compatito per noi è divenuto Madre (τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπιαθὲς γέγονε μήτηρ). Il Padre per avere amato si fece femminile (ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθελύθη) e di questo è grande segno colui che egli generò da se stesso (καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὄν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ): anche il frutto generato da amore è amore (καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπη)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Quis dives salvetur?*, 37, 1-3). Cfr. *Stromati* VI, 16, 146, 1-2, ove il quinto comandamento, «Onora il padre e la madre», viene allegorizzato e riferito al doveroso amore del Padre e di suo Figlio, che è «la divina gnosi e Sapienza (ἢ θεία γνῶσις καὶ ἢ Σοφία)». Evidente e potente è, qui, l'influsso valentiniano, seppure depurato dalla nozione della 'caduta' del dio femminile (Sophia). Su questo straordinario passo di Clemente, ricapitolativo della sua dottrina della compassione amorosa di Dio per le creature, cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo = Estudios Valentinianos I*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1958, tomo I, il capitolo «Clemente Alejandrino», pp. 324-332; e DAVIDE DAINESI, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, Roma, Città Nuova, 2012, il par. IV. 2. 2, «Dio è spirito. La kenosis del Padre», pp. 199-205. Giustamente Dainesi afferma: «Nella trattazione clementina, tutto l'intelligibile è coinvolto nel processo di trapasso al sensibile e nemmeno il Primo principio sembra esserne esente» (p. 191).

³⁸ Rilevantissima è la citazione di PLATONE, *Fedro* 247c in CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 3, 16, 3-6: «Il Logos di Dio dice: "Io sono la verità". Il Logos si può dunque contemplare solo con l'intelletto. Platone scrisse: "Chi sono quelli che definisci veri filosofi?"».

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

razionale rivelata a Mosè³⁹, è intento a slanciarsi con il suo 'corpo creato' verso il principio assoluto, anipotetico e meta-ontologico del Padre, origine assoluta della donazione della Luce.

Non sorprende, allora, constatare che per comprendere la relazione intratrinitaria tra Padre e Figlio, quindi la donazione dello Spirito che questi concede alle creature, l'Alessandrino dichiara apertamente la necessità di ricorrere alla dialettica filosofica, restituita come corrispondente alla tripartita rivelazione mosaica (distinta secondo la tripartizione filosofica scolastica in etica, fisica e logica dialettica culminante nell'epoptica teologica)⁴⁰ e interpretata quale vera e propria scienza ontoteologica, quindi fatta corrispondere ecletticamente alla «metafisica» aristotelica, che appunto si compirebbe nell'«epoptica» platonica, cioè nella mistica speculativa quale vertice estatico della dialettica:

La filosofia di Mosè si divide in quattro aspetti: quello storico, quello legislativo propriamente detto (Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωυσέα φιλοσοφία τετραχῆ τέμνεται, εἷς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν), specifici entrambi del campo etico (ἄπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια); terzo, quello liturgico, appartenente già alla teoria della natura (τὸ τρίτον δὲ εἰς τὸ ἱερουργικόν, ὃ ἐστὶν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας). Quarto, superiore a tutti, è l'aspetto teologico, la contemplazione, come dice Platone, dei misteri veramente augusti (καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία, ἣν φησὶν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων); mentre Aristotele chiama questa parte metafisica (Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ). La dialettica, secondo Platone nel *Politico*, è una scienza atta a scoprire la rivelazione dell'essere (κατὰ Πλάτωνα διαλεκτική, ὡς φησὶν ἐν τῷ Πολιτικῷ, τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὐρετική τίς ἐστὶν ἐπιστήμη) [...] Impegno filosofico congiunto alla verità, la vera dialettica esamina la realtà e sa distinguere le Dominazioni e le Potestà (ἡ ἀληθῆς διαλεκτική ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα); poi trascende via via all'Essenza sovrana e osa spingersi oltre verso l'Iddio dell'universo (ὕπερξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὄλων θεόν). Né promette esperienze profane, ma scienza di realtà divine e celesti (ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη) [...] Questa autentica prudenza dialettica è una facoltà capace di discernimento nel mondo dell'intelligibile (αὕτη γὰρ τῷ ὄντι ἡ διαλεκτική φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητὰ διαίρετική) e atta a rivelare la sostanza fondamentale di ogni ente, senza contaminazione e nella sua limpida purità (ἐκάστου τῶν ὄντων ἀμίκτως τε καὶ εἰλικρινῶς τοῦ ὑποκειμένου δεικτική). Essa è, in altri termini, una facoltà versata nella distinzione dei vari generi di realtà (δύναμις περὶ τὰ τῶν

“Sono quelli che amano contemplare la verità” [*Repubblica* V, 475e]. Nel *Fedro* Platone chiarirà poi che parla della verità come idea (περὶ ἀληθείας ὡς ιδέας λέγων ὁ Πλάτων δηλώσει). E l'idea è pensiero di Dio (ἡ δὲ ιδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ) o, come dicono i barbari, Logos di Dio (ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ). Comunque ecco il testo: “Bisogna insomma avere il coraggio di dire il vero, specie se si parla della verità: l'essenza incorporea, impalpabile e priva di contorni, che veramente è, può essere contemplata solo dall'intelletto, pilota dell'anima (ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ νῶ θεατῇ)” [*Fedro* 247c]. Il Logos poi si esplicitò come causa della creazione (προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἰτίας), quindi generò se stesso, quando “il Logos si fece carne” per divenire visibile.

³⁹ «La vera opinione è quella che scopre l'essere e lo raggiunge (ἀληθῆς δὲ ἡ [δόξα] τὸ ὄν εὐρίσκουσα καὶ τούτου τυγχάνουσα). “Mi ha inviato Colui che è” (“ὁ ὢν δὲ ἐξαπέσταλκέν με, ”), dice Mosè. E alcuni, evidentemente seguendo questa buona opinione, hanno definito la Legge retto logos (λόγον ὀρθὸν τὸν νόμον ἔφασαν)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* I, 25, 166, 4-5).

⁴⁰ Segnalo come la tripartizione ormai scolastica della filosofia in etica, fisica ed epoptica (culmine della logica dialettica) sia attestata anche da ORIGENE, *Commentario al Cantico dei cantici, Prologus*, in PLG 13, cc. 73-77: non soltanto l'Alessandrino riporta la tri/quadrupartizione scolastica della filosofia, che Rufino restituisce distinguendo le «disciplinæ [...] moralis, naturalis, inspectiva», quest'ultima culmine della «logica/rationalis», ma indica nei tre libri salomonici il culmine della rivelazione sapienziale dell'Antico Testamento, restituendo i *Proverbi* come suprema rivelazione etica, l'*Ecclesiaste* come suprema rivelazione fisica, il *Cantico dei cantici* come suprema rivelazione epoptica o mistico-speculativa. Sull'utilizzazione tardo-antica del termine «metafisica» come corrispondente alla dialettica epoptica, cfr. il saggio di VALERIO NAPOLI, *Le denominazioni della Metafisica e della sua scienza nella filosofia tardoantica*, in «Peitho/Examina Antiqua» 1/3, 2012, pp. 51-82, con esauriente bibliografia.

GAETANO LETTIERI

πραγμάτων γένη διαίρετική), che discende fino alle più particolari e fa apparire ogni essere nella sua reale purità (μέχρι τῶν ιδιωμάτων καταβαίνουσα, παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρὸν οἶον ἔστι φαίνεσθαι). Per questo essa sola conduce alla vera sapienza, la quale è una facoltà divina (διὸ καὶ μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ, ἥτις ἐστὶ δύναμις θεία), capace di conoscere l'essere come è (τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστική) e che possiede in sé la perfezione (τὸ τέλειον ἔχουσα)⁴¹.

All'interno di un'intelligenza eminentemente liberale della rivelazione divina come universale teofania accessibile alla ragione naturale creata ad immagine di Dio, l'intera filosofia greca è interpretata dialetticamente quale un unico «complesso eclettico» divinamente ispirato⁴², quindi come via di ricerca e introduzione alla verità suprema donata da Dio alle genti, tramite l'universale disseminazione di semi di verità operata dal Logos⁴³. Culmine di questa filosofia eclettica è, appunto, la dialettica interpretata quale

⁴¹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* I, 28, 176, 1-178, 1. Cfr. V, 11, 74, 2, con citazione di PLATONE, *Repubblica* VII, 532a-b.

⁴² «Ora io chiamo filosofia non quella stoica o quella platonica o quella epicurea o quella aristotelica, ma tutto ciò che in ciascuna di queste dottrine è detto bene e insegna la giustizia con scienza pia (ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα), tutto questo complesso eclettico io chiamo filosofia (τούτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί). Ma quello che i filosofi adulterano con intrusione di ragionamenti umani (ὅσα δὲ ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀποτεμόμενοι παρεχάραξαν), io non lo dirò mai cosa divina (θεία)» (I, 7, 37, 6). Evidentemente, ciò che nel complesso eclettico della filosofia greca è giusto e razionalmente fondato, può essere interpretato come divino, proprio perché dipendente da una rivelazione naturale del Logos. Per una ritrattazione teologica cristiana della totalità delle arti liberali (musica, aritmetica, geometria, astronomia) e del trivio (grammatica, retorica e soprattutto dialettica), cfr. VI, 10, 80, 1-11, 95, 5.

⁴³ Cfr. in CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* I, 1, 18, 3-5, 32-4; I, 7, 37, 1-6; VI, 154, 1-4, la grande apologia della cultura greca, e in particolare della filosofia: donata da Dio alle genti come via di salvezza e giustificazione, una volta rivelato Cristo Logos, essa non può non concordare con la rivelazione divina, rispetto alla quale è scienza propedeutica. «La filosofia è stata concessa dalla divina provvidenza come propedeutica della perfezione in Cristo (τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς θείας προνοίας δεδόσθαι προπαιδεύουσιν εἰς τὴν διὰ Χριστοῦ τελείωσιν)» (VI, 17, 153, 1); «Prima della venuta del Signore (πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας) la filosofia era ai Greci necessaria per giungere alla giustizia (εἰς δικαιοσύνην Ἑλλήσιν ἀναγκαῖα φιλοσοφία); ora diviene utile per giungere alla religione (νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσεβείαν γίνεται): essa è in certo modo una propedeutica (προπαιδεία) per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale (τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπούμενοι)» (I, 5, 28, 1); «Si vede dunque che la propedeutica greca, compresa la stessa filosofia, è venuta per divino volere agli uomini (καταφαίνεται τοῖσιν προπαιδεία ἢ Ἑλληνική σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἦκειν εἰς ἀνθρώπους) [...] Infatti uno è il coltivatore del terreno che è nell'uomo, Colui che dalla fondazione del mondo semina i semi che danno alimento (εἰς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπειρῶν ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα) e vi fa cadere, ad ogni occasione, la pioggia della sua potente parola (ὁ τὸν κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίας λόγον)» (I, 6, 37, 1-2); e ancora: «Noi che definiamo la filosofia causa congiunta e cooperante alla comprensione del vero (συναίτιον τῆν φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως), perché è ricerca della verità (ζητήσιν οὖσαν ἀληθείας), ammetteremo che essa è una propedeutica per lo gnostico (προπαιδεία ἢ Ἑλληνική σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἦκειν εἰς ἀνθρώπους) [...] E tuttavia anche da sola la filosofia giustificava talvolta i Greci (καίτοι καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίω ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἑλληνας)» (I, 20, 99, 1). La dottrina stoica della disseminazione delle salvifiche verità teologiche tramite i λόγοι di verità universalmente diffusi dal Logos coesiste, comunque, con quella dei *furta Graecorum*, sicché, in un'inversione del rapporto storico tra filosofia greca e sua influenza sugli stessi testi biblici, le più profonde verità del platonismo vengono fatte dipendere dalla conoscenza della *Genesis* mosaica: cfr. la lunga trattazione in proposito di *Stromati* V, 1, 89, 1-VI, 1, 3, 3; quindi I, 17, 81, 1-87, 7; II, 1, 1, 1. In prospettiva teologicamente e culturalmente sincretistica e universalistica, relevantissima è quest'affermazione della rivelazione ubiqua dell'unico Dio tramite il Logos in VI, 13, 106, 3-4: «Poiché in realtà uno solo è il testamento di salvezza che dalla fondazione del mondo perdura fino ad oggi (μία μὲν γὰρ τῶ ὄντι διαθήκη ἢ σωτήριος ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα), benché sia stato interpretato come diverso nella distribuzione dei beni in rapporto alla diversità di genti e di tempi (κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόσιν ὑποληφθεῖσα), è logico che vi sia un solo, immutabile dono di salvezza da parte dell'unico Dio tramite l'unico Signore, dono che in molti modi ci soccorre (ἀκόλουθον γὰρ εἶναι μίαν ἀμετάθετον σωτηρίας δόσιν παρ' ἑνὸς θεοῦ δι' ἑνὸς κυρίου "πολυτρόπως" ὠφελοῦσαν)». «Evidentemente la pratica della filosofia non è cosa di uomini malvagi (ναὶ μὴν ἢ χρῆσις τῆς φιλοσοφίας οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων κακῶν). Anzi, se è stata data ai migliori fra i greci, è evidente anche da che fonte è stata donata: naturalmente dalla provvidenza, che distribuisce a ciascuno ciò che secondo il merito gli si conviene (παρὰ τῆς κατ' ἀξίαν τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἀπονεμούσης δηλονότι προνοίας). Meritatamente dunque ai giudei la legge, ai greci la filosofia, fino alla venuta [di Cristo] (εἰκότως οὖν Ἰουδαίους μὲν νόμος, Ἑλλήσιν δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας). Da questo punto c'è la chiamata universale (ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλήσις ἢ καθολική): quell'unico Dio, che è il solo Dio dei due popoli, greci e barbari o meglio di tutto il genere umano, attraverso l'unico Signore lo raduna insieme in un unico popolo eletto di giustizia

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

gnosi teogonica, ontoteologia capace di avere intelligenza della relazione tra mondo dell'essere immutabile e mondo dell'alterità diveniente⁴⁴, riconoscendo il Logos come mediatore ontologico che toglie in sé e 'guarisce' la «lacerazione (σπαραγμός)» del reale⁴⁵.

Distinguendo e connettendo le articolazioni dell'essere in quanto essere e della sua immagine creata, sino all'ultimo grado della sua dispersione, la dialettica cristiana ha intelligenza del Figlio come Nome eterno e rivelato di Dio Padre, quindi come «essenza sovrana (κρατίστη οὐσία)» del mondo della genesi, comunque trascesa dal Principio assolutamente semplice dal quale è eternamente scaturita. Il Figlio è, infatti, «l'Essere più antico nella generazione, la primizia degli esseri»⁴⁶, quindi la manifestazione dell'Essere divino generato dall'Uno come dialettica vita pensante, Νοῦς divinizzante che è Uno-Tutto delle perfezioni ideali⁴⁷, che trascende l'essere creato che illumina e ricapitola in sé, per proiettarsi, come si diceva, verso l'origine assolutamente semplice della Causa assoluta, supremo oggetto d'amore.

La Causa assoluta è il Padre pensato medio-platonicamente quale eccedenza assoluta e sorgiva, l'«Uno/Bene» «al di là dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)» di *Repubblica* VI 507d-511e, l'Abisso, l'Ignoto incircoscribibile⁴⁸, l'Infinito, cui per Clemente sono riferibili soltanto impropriamente e congetturalmente i nomi di Essere e Intelletto⁴⁹. «L'È», infatti, è il Figlio quale Nome rivelato del Padre, la manifestazione

(εις περιούσιον δικαιοσύνης λαόν), secondo l'insegnamento della fede» (VI, 17, 159, 8-9).

⁴⁴ «La gnosi è scienza dell'essere in sé o scienza che aderisce a ciò che diviene (γνώσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις). La verità è scienza del vero, onde il possesso della verità è scienza delle cose vere (ἀλήθειά τε ἐπιστήμη ἀληθοῦς, ἢ δὲ ἕξις τῆς ἀληθείας ἐπιστήμη ἀληθῶν). La scienza poi sussiste tramite il logos (δὲ ἐπιστήμη διὰ τοῦ λόγου συνίσταται)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* II, 17, 76, 3-77, 1).

⁴⁵ La conoscenza della verità è sintesi di parti divise, dialettica armonia che ricomponne una lacerazione ontologica, assunta e mediata dal Logos: «E anche nell'universo tutte le parti, pur differenti fra loro, conservano la loro armonia rispetto al tutto (ἀτὰρ καὶ ἐν τῷ κόσμῳ παντὶ τὰ μέρη σύμπαντα, κὰν διαφέρηται πρὸς ἀλληλα, τὴν πρὸς τὸ ὅλον οικειότητα διαφυλάττει). Così è ben vero che la filosofia sia «barbara» sia greca ha procurato alla eterna verità una lacerazione (τὴν αἰδίων ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα πεποίηται) – non quella del mito di Dioniso, ma della teologia del Logos che è l'Essere eterno (οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος αἰεὶ θεολογίας) –: ma colui che ricomponne le parti divise e le riunificherà (ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας), contemplerà senza rischio d'errore, stiamone certi, il Logos nella sua perfezione, cioè la verità (ἐνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* I, 13, 57, 5-6).

⁴⁶ «Il Figlio è nel mondo dell'intelligibile l'Essere più antico nella generazione (ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρῶτον ἐν γενέσει), il principio senza tempo e senza principio (τὴν ἄχρονον ἀναρχον ἀρχὴν), la primizia degli esseri (ἀπαρχὴν τῶν ὄντων). Da Lui, [lo gnostico] apprende la Causa che è al di là (ἐκμανθάνειν <ἐστιν> τὸ ἐπέκεινα αἰτίου), la più antica, la più benefica di tutte, il Padre dell'universo (τὸν πατέρα τῶν ὄλων, τὸ πρῶτον καὶ πάντων εὐεργετικώτατον)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VII, 1, 2, 2-3).

⁴⁷ Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 25, 155, 2-4: «Platone afferma che colui che contempla le idee vivrà come dio fra gli uomini (τὸν τῶν ιδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαι): l'intelletto è «il luogo delle idee» e intelletto è Dio (νοῦς δὲ χώρα ιδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός). Platone ha definito dio vivente fra gli uomini colui che contempla il Dio invisibile (τὸν <οὐν> ἀοράτου θεοῦ θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζῶντα εἰρηκεν); e nel *Sofista* Socrate chiamò «divino» l'ospite eleate, perché abile nella speculazione dialettica (διαλεκτικὸν ὄντα). Tali gli dèi «somiglianti» ad ospiti stranieri», che frequentano le città. Quando l'anima, sfuggita alla generazione (γενέσεως ὑπεξεναβᾶσα), sia di per sé sola e s'accompagni alle idee, come il «corifeo» del *Teeteto*, allora l'uomo sarà come un angelo e unito a Cristo; vivrà nella contemplazione e osserverà sempre la volontà di Dio».

⁴⁸ Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 11, 71, 2-5: ascendere sino a «l'abisso (τὸ ἀχανές)» significa giungere all'intelligenza dell'eccedenza assoluta del Padre Onnipotente, che è «ciò che non è (ὁ δὲ μὴ ἐστι)», trascendendo ogni realtà «eccessivamente (ὑπεράνω)»; cfr. II, 2, 5, 3-6, 4 e VII, 5, 28, 1: «Non siamo forse nel giusto e nel vero, se diciamo di non poter circoscrivere in alcun luogo (οὐκ ἐν τόπῳ τινὶ περιγράφομεν) l'Inafferrabile (τὸν ἀπερίληπτον), né rinchiudere in tempi «costruiti da mani d'uomo» Colui che è capace di contenere il tutto? (τὸ πάντων περιεκτικόν)». Per questo, «occuparsi di Dio non è una cosa sola, ma infinite cose (τὸ γὰρ περὶ θεοῦ πράγμα οὐκ ἐστὶν ἓν, ἀλλὰ μυρία)» (VI, 17, 150, 7).

⁴⁹ Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 11, 74, 4-5: «E [ad attestare] che non intendeva comprendere entro un luogo l'Essere che non si può comprendere (ὅτι οὐ περιλαμβάνει τόπῳ τὸ ἀπερίληπτον), Mosè gnostico (ὁ γνωστικός Μωυσηῆς) non dedicò nel Tempio alcuna immagine che fosse oggetto di venerazione. Così mostrava che Dio è invisibile e incircoscribibile

GAETANO LETTIERI

ontologica della donazione della luce teofanica, l'ipostasi metaforica del suo eccesso originario, che rinvia al «Non È» dell'Uno, che, in quanto incomprendibile, sempre «sarà» ciò che «non è ancora».

Evidente risulta, allora, la consapevolezza clementina della dimensione congetturale, approssimativa del linguaggio teologico, chiamato al compito impossibile di comprendere e definire l'eccesso assoluto della semplice origine. Dopo aver citato *Gv* 17, 21-23, con il riferimento all'intima unità tra il Padre e il Figlio partecipata dai credenti, Clemente prima prospetta l'apofatica trascendenza di Dio, in particolare del Padre, rispetto allo stesso Uno, poi torna ad attribuirgli il nome ontologico rivelato in *Esodo* 3, 14, in cui è contratta la stessa diastole apocalittica di Colui che era, è, sarà:

Dio è Uno e al di là dell'uno e al di sopra dell'unità stessa (ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα) [... Occorre riconoscere] il solo che realmente è (τὸν ὄντως μόνον ὄντα), Dio, il quale era, è e sarà («ὄς ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται») e per questi tre tempi c'è un solo termine: «Colui che è» (καθ' ὧν τριῶν χρόνων ἐν ὀνόματι κεῖται «ὁ ὧν»). Questo solo Essere è Dio («Ὅτι δὲ ὁ αὐτὸς μόνος ὧν θεὸς»⁵⁰).

(ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον) e d'altra parte portava comunque gli Ebrei ad una nozione di Dio mediante l'onore del Nome cui il Tempio era legato (διὰ τῆς τιμῆς τοῦ κατὰ τὸν νεῶν ὀνόματος). Notevolissimo testimone di teologia negativa del Padre, indicata come culmine di tutta la teologia, è *Stromati* V, 12, 81, 3-82, 4, che prende le mosse da una citazione del *Prologo* giovanneo: «Dio non l'ha mai visto nessuno: l'Unigenito Dio, "colui che è" nel seno del Padre, Egli lo rivelò (ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ὧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)» (*Gv* 1, 18). Giovanni nominò seno di Dio l'invisibile e l'ineffabile (ὁ ἀόρατος καὶ ἀρρητος κόλπος ὀνομάσας θεοῦ). Onde alcuni l'hanno chiamato abisso (βυθόν), perché tiene come avvolte e abbracciate in seno tutte le cose: irraggiungibile e infinito insieme (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον). Ed è precisamente questa la questione teologica più difficile da trarre (ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν): se il principio di ogni cosa è difficile a rintracciarsi, allora il primo e più antico principio sarà sommatamente difficile da dimostrare (πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρᾶξιμωτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος), perché è esso anche per gli altri esseri tutti causa della nascita e dell'esistenza (αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένων εἶναι). Come infatti potrebbe essere definito (πῶς γὰρ ἂν εἴη ὁρητόν) Colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero (ὁ μήτε γένος ἐστί μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς) e nemmeno accidente né sostanza cui qualcosa possa capitare come accidente (ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ᾧ συμβεβηκέν τι)? Né lo si potrebbe dire rettamente un tutto (οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὁρθῶς): il tutto è nell'ordine della grandezza (ἐπιμεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον) ed egli è il Padre di tutte le cose (ἐστί τῶν ὅλων πατήρ). Né infine si può parlare di parti in lui, perché l'Uno è indivisibile (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν); per questo è anche infinito (ἄπειρον), non nel senso dell'impossibilità di percorrerlo, ma dell'assenza di distanze e di dimensioni (ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ) e pertanto è senza figura e innominabile (ἀσχημάτιστον καὶ ἀνώμαστον). E se mai vogliamo designarlo (κάν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε), e lo designiamo impropriamente (οὐ κυρίως) o l'Uno o il Bene o l'Intelletto o l'Essere in sé o Padre o Dio o Creatore o Signore (ἢ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον), non diciamo queste definizioni come proferendo il suo Nome (οὐκ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν), ma in mancanza di meglio applichiamo begli appellativi (ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα), perché il pensiero possa basarsi su di essi senza aberrare con il ricorrere ad altri (ἵν' ἔχη ἢ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδῃσθαι τούτοις); ogni singolo termine non può significare Dio (οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ θεοῦ), ma tutti nel loro complesso sono indicativi della potenza dell'Onnipotente (ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως). Poiché le cose di cui si parla sono designabili in base alle qualità loro inerenti (ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς) o alla relazione reciproca (ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως); ma niente di ciò può essere assunto a proposito di Dio. E nemmeno con la scienza della dimostrazione egli può essere colto (ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ), perché quella si costituisce sulla base di premesse anteriori e più note, mentre all'Ingenerato nulla preesiste (τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει). Resta quindi che noi pensiamo l'Ignoto solo per grazia divina e per il Logos, che da esso procede (λείπεται δὴ θεῖα χάριτι καὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἀγνωστον νοεῖν).

⁵⁰ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogia* I, 8, 71, 1; cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., pp. 68-69. Sulla teologia negativa clementina, cfr. inoltre *Stromati* V, 11, 71, 1-5; V, 12, 78, 1-80, 1, ove fitto è l'intreccio tra passi platonici e passi dell'*Esodo*. L'inattinibilità del Principio abissale è, quindi, la principale giustificazione della teoria clementina della comunicazione enigmatica, della simbologia mistica del segreto assoluto: cfr. V, 8, 44, 1-9, 66, 5. Proprio per il suo eccesso meta-ontologico, Dio che è Padre si ritrae infinitamente a chi lo insegue in una vera e propria caccia mistica, per poi rivelarsi prossimo nel Figlio incarnato: «Colui che è guida dell'universo (ὁ ἡγεμὼν τοῦ παντός) difficilmente è afferrabile e catturabile (δυσάλωτόν τι χροῖμα καὶ δυσθηρατόν), perché sempre si allontana e si ritrae davanti a chi lo insegue (ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος). Lontanissimo, Egli è però venuto vicinissimo a noi: miracolo ineffabile (ὁ δὲ αὐτὸς μακρὰν ὧν ἐγγυτάτω βέβηκεν, θαύμα ἀρρητόν)! Dice il Signore: "Io sono un Dio che si avvicina" (θεὸς ἐγγύζων ἐγώ; cfr. *Geremia* 23, 23: "Sono io forse Dio solo da

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

Proprio perché il Padre è Atto assoluto e inesauribile di donazione ontologica e di relazione amorosa con l'alterità ideale del Figlio, quindi con il divenire della γένεσις, l'apofasi non può non lasciar posto alla catafasi dell'Essere: il Padre si rivela eternamente *essere* nel Nome del Figlio/Sapienza, che in sé riunifica la totalità perfetta dell'essere ideale e ne dispiega la donazione *ad extra*. L'amorosa potenza creativa e redentiva del Figlio è infatti capace di divenire *tutto a tutti*, di rivelarsi redentivamente fino al grado infimo dell'essere e alla stessa distruzione/dispersione del Nome (per esprimerci nelle categorie valentiniane studiate da Clemente)⁵¹, per poi convertire nel principio la totalità del derivato grazie a un'universale apocatastasi⁵² (di cui Origene diverrà massimo interprete).

La platonizzante intelligenza ontologico-apofatica del dinamismo trinitario è quindi concordata con un'interpretazione storico-rivelativa e apocalittica del Nome di Dio, identificato con il Logos sua Immagine e suo Volto, principio di mediazione e irradiazione ontologica della trascendente bontà assoluta del Padre⁵³:

Il Figlio è detto "volto di Dio" (πρόσωπον εἶρηται τοῦ πατρὸς ὁ υἱός) [...] il Logos è il rivelatore dei caratteri propri del Padre (ὁ λόγος ὁ τοῦ πατρὸς μνηστῆς ιδιώματος) [...] Il tetragramma o il nome mistico (τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν) [...] si pronuncia "Iahvé", che s'interpreta: "Colui che è e Colui che sarà" (ἐγεται δὲ Ἰαουε, ὁ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος). Invero anche presso i Greci il nome "Dio" (θεός) comprende quattro lettere. Ma nel mondo intellegibile entra solo Colui che è divenuto signore <sommo sacerdote> delle passioni, penetrando nella gnosi dell'Ineffabile (εἰς δὲ τὸν νοητὸν

vicino e non anche Dio da lontano?"), dice il Signore: lontano per essenza (πύρω μὲν κατ' οὐσίαν) – come potrebbe mai, infatti, ciò che è generato avvicinarsi all'Ingenerato? (πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσει ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ) –, ma vicinissimo per la sua potenza che tutte le cose tiene abbracciate nel suo seno (ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἢ τὰ πάντα ἐγκεκόλισται) (II, 2, 5, 3-4).

⁵¹ Nei valentiniani *Excerpta ex Theodoto*, compilati da Clemente, il Padre è definito «Nome innominabile, Forma e Gnosi (Ὄνομα ἀνωνόμαστον, Μορφή καὶ Γνώσις)» (31, 3); il Figlio, a sua volta, è definito «Nome [rivelato], Forma degli Eoni. Così il Nome degli Eoni, suddiviso in parti, è distruzione del Nome (Ὄνομα, Μορφή τῶν Αἰώνων. Οὕτως τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν Αἰώνων ἀπώλεια ἐστὶ τοῦ Ὄνόματος)» (31, 4). La dispersione della filialità determina la kenosi del Nome, che, accettando di dividere l'Indivisibile, è rivelato *ad extra* nel battesimo per riunificare il suo corpo spirituale decaduto e diviso: «Poiché noi eravamo divisi (Ἐπεὶ δὲ ἡμεῖς ἦμεν οἱ μεμερισμένοι), per questo Gesù era stato battezzato, per dividere l'indivisibile (τὸ ἀμεριστὸν μερισθῆναι), finché ci riunisca con quelli al fine di entrare nel Pleroma (μέχρις ἡμᾶς ἐνώση αὐτοῖς εἰς τὸ Πλήρωμα), affinché noi, i molti, diventati una cosa sola (να ἡμεῖς, οἱ πολλοί, ἐν γενόμενοι), tutti ci uniamo con l'uno che si è diviso per noi ([οἱ] πάντες τῷ ἐνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν)» (36, 2). Il Cristo Salvatore, quindi, rivela e dona «la redenzione del Nome, che è disceso su Gesù in forma di colomba e lo ha redento (λύτρωσις τοῦ Ὄνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν)» (22, 6). Comunque, riportando questi estratti valentiniani, significativamente Clemente accusa comunque gli gnostici di contaminare l'assolutezza stessa di Dio con la passione del peccato di Sophia, che il Salvatore nella sua kenosi assume "su di sé" per redimerla: cfr. *Excerpta ex Theodoto* 30, 1-31, 2. La logica dell'ontologia greca prevale, così, su quella del *pathos* apocalittico, confinandolo e superandolo.

⁵² Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VII, 2, 12, 1-5, con la sua affermazione ricapitolativa: «Dal Dio dell'universo (τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ) tutto è stato disposto alla salvezza universale (πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν πάντα ἐστὶ διατεταγμένα), in generale e partitamente (καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους). È dunque compito della giustizia salvare e condurre ogni essere costantemente al meglio, secondo la sua possibilità (ἔργον οὖν τῆς δικαιοσύνης τῆς σωτηρίου ἐπὶ τὸ ἄμεινον αἰεὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἕκαστον προάγειν)». Cfr. IV, 21, 132, 1; e CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Eclogae Propheticae* 57, 1-5. Sul provvidenzialismo universalistico di Clemente, cfr. SILKE PETRA BERGJAN, *Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: the Concept of Pronoia in the Stromateis, Book VII*, in M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová (edd.), *The Seventh Book of the Stromateis*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 63-92.

⁵³ «È detto Nome di Dio (ὄνομα δὲ εἶρηται θεοῦ) perché il Figlio agisce quando guarda la Bontà del Padre (ἐπεὶ, ὡς βλέπει τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα, ὁ υἱὸς ἐνεργεῖ). Egli è chiamato Dio Salvatore, principio dell'universo che, primo e prima dei secoli, fu fatto "immagine del Dio invisibile" (τῶν ὅλων ἀρχή, ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ "τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου" πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων: cfr. Colossesi 1, 15 e 17) ed ha informato di sé tutte le cose venute ad essere dopo di lui (τετύπωκεν δὲ τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἅπαντα γενόμενα)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 6, 38, 7). «Immagine di Dio è il Logos divino e sovrano (εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός) – Uomo non soggetto a passioni (ἄνθρωπος ἀπαθής) –; immagine dell'Immagine è l'intelletto umano (εἰκὼν δ' εἰκόνας ἀνθρώπινος νοῦς)» (V, 14, 94, 5); cfr. VI, 9, 62, 1-2; VII, 3, 16, 6.

GAETANO LETTIERI

κόσμον μόνος ὁ κύριος <ἀρχιερεὺς> γενόμενος εἴσεισι, <διὰ> τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀρρήτου γνῶσιν παρεισδύμενος), transcendendo ogni altro nome conoscibile con la parola (ὑπερ «πᾶν ὄνομα» ἐξαναχωρῶν, ὁ φωνὴ γνωρίζεται)⁵⁴.

Evidente pare emergere, allora, una tensione interna alla prospettiva insieme biblica e platonica di Clemente. Da una parte, il Nome del Figlio quale «Volto di Dio» rivela la più profonda proprietà personale del Padre, quindi l'essere eterno come processo amorosamente estatico, che fuoriesce dalla sua assolutezza quale temporale movimento di assunzione dell'alterità creata nel mistero stesso di Dio. L'ἐγὼ εἰμί si "infutura", dispiegandosi nell'eccesso della rivelazione storica, nella quale il Nome assoluto ama rivelarsi, determinarsi, limitarsi.

Davide ci ha dichiarato che il Salvatore è Dio (ἡμῖν θεὸν εἶναι τὸν σωτήρα ἀπέδειξεν ὁ Δαβὶδ), poiché lo ha definito "volto del Dio di Giacobbe (πρόσωπον αὐτὸν εἰπὼν τοῦ θεοῦ Ἰακώβ; *Salmo 23/24, 6*)"; Lui che ci ha dato il vangelo e ci ha ammaestrati sul Padre (τὸν εὐαγγελισάμενον καὶ διδάξαντα περὶ τοῦ πατρὸς)⁵⁵.

Gli disse [Giacobbe]: "Dimmi il tuo nome". Rispose: "Perché mai mi chiedi il mio nome" (*Gen 32, 30*). Infatti serbava il Nome nuovo al popolo nuovo, al popolo fanciullo (Ἐτήρει γὰρ τὸ ὄνομα τὸ καινὸν τῷ νέῳ λαῷ λαῶν τῶν νηπιῶν). E il Signore Iddio era ancora senza nome, perché non si era ancora fatto uomo (ἔτι δὲ ἀνωνόμαστος ἦν ὁ θεὸς ὁ κύριος, μηδέπω γεγεννημένος ἄνθρωπος)⁵⁶.

Il «Dio di Giacobbe» come nome sempiterno di Dio proclamato in *Esodo 3, 15* diviene quindi il nome apocalittico di Dio, il nome temporaneamente 'anonimo' perché non ancora rivelato incarnato in Gesù (in senso quindi opposto all'interpretazione assolutamente apofatica di Lattanzio interprete dell'*Asclepio* ermetico). Davide profetizzava, allora, Cristo quale Volto escatologico e protologico del Padre, il disvelarsi del segreto intratrinitario, ma anche la buona novella storicamente estatica, l'essere avveniente del Figlio che *Esodo 3, 14* profetizzava nel 'venire' ripetuto dell'«'ehyeh», quasi che nella tautologia si manifestasse il distinguersi e l'identificarsi amoroso tra il *sum* del Padre e il *sum/ero* del Figlio.

D'altra parte, il fine e il compimento del nome escatologico di Dio è, per Clemente, il riattigliamento del Principio del Nome rivelativo, quindi, al di là di esso, dello stesso Abisso originario del Padre: il Tetragramma è l'eccesso del Volto stesso, sicché il mistero hyper-teoretico dell'Uno pare persino inghiottire la relazione amorosa tra il Padre, il Figlio e le creature. Se la passione dell'essere divino era la verità escatologica e relazionale della rivelazione mosaica, il valore supremo dell'uomo è divenire gnostico, attingere una virtuosa impassibilità, identificare 'il dono' dello Spirito, che comunque viene 'conquistato'

⁵⁴ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 6, 34, 1 e 4-5.

⁵⁵ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VII, 10, 58, 3; «Il volto di Dio è il Logos (πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος), per il quale Dio si fa vedere e conoscere (ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogo* I, 7, 57, 2). Ricordo in proposito la dipendenza di Clemente dai valentiniani *Excerpta ex Theodoto* 23, 5: «Forse il volto è sia il Figlio (Τάχα δὲ τὸ πρόσωπον ἔστι μὲν καὶ ὁ Υἱός), sia anche quanto del Padre essi osservano comprensibile, ammaestrati dal Figlio (ἔστι δὲ καὶ ὅσον καταληπτὸν τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ δεδιδαγμένοι θεωροῦσι): infatti il resto del Padre è sconosciuto (τὸ δὲ λοιπὸν ἀγνωστὸν ἔστι τοῦ Πατρὸς)».

⁵⁶ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogo* I, 7, 57, 1-2.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

dal libero sforzo dell'uomo⁵⁷, con l'attingimento di un'intemporale estasi teoretica ed ascetica:

Quella temperanza che bisogna scegliere per se stessa (ή δὲ δι' αὐτήν αίρετή σωφροσύνη), che si fa perfetta e permanente nella gnosi (κατὰ τήν γνώσιν τελειομένη αεί τε παραμένουσα), rende l'uomo signore e arbitro di sé (κύριον καί αυτοκράτορα τὸν ἄνδρα κατασκευάζει), sicché lo gnostico è temperante e apatico (ὡς εἶναι τὸν γνωστικὸν σώφρονα καί ἀπαθῆ), cioè inattaccabile dai piaceri e dai dolori (ταῖς ἡδοναῖς τε καί λύπαις ἄτεγκτον), come il diamante dal fuoco. Di tutto ciò è causa la più santa e la sovrana di ogni scienza, l'amore (αἰτία ἡ ἀγιωτάτη καί κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγάπη), poiché attraverso il culto dell'Essere ottimo ed eccellentissimo (διὰ γὰρ τήν τοῦ ἀρίστου καί ἐξοχωτάτου θεραπείαν), caratterizzato dall'Uno (ὁ δὴ τῷ ἐνὶ χαρακτηρίζεται), gli rende lo gnostico insieme amico e figlio, veramente "uomo perfetto", cresciuto "fino a raggiungere la misura della maturità" ("τέλειον" ὡς ἀληθῶς "ἄνδρα εἰς μέτρον ἡλικίας αὐξήσαντα": Efesini 4, 13). La concordia è l'assenso intorno al medesimo oggetto (ή ὁμόνοια ἡ περὶ ταὐτὸ πρῶγμα συγκατάθεσις ἐστὶ) e ciò che è medesimo è uno (τὸ δὲ ταὐτὸν ἓν ἐστὶν); così l'amicizia si ha attraverso una somiglianza (φιλία δι' ὁμοιότητος περαίνεται): la comunanza sta nell'Uno (τῆς κοινότητος ἐν τῷ ἐνὶ κειμένης). Ora lo gnostico che ama Dio veramente uno (ὁ ἄρα γνωστικός, τοῦ ἐνὸς ὄντως θεοῦ ἀγαπητικός ὑπάρχων), diventa l'uomo davvero perfetto (τέλειος ὄντως ἀνήρ) e amico di Dio, annoverato come figlio. Sono questi infatti gli attributi di nobiltà, gnosi, perfezione, secondo la contemplazione di Dio (κατὰ τήν τοῦ θεοῦ ἐποπτεῖαν), che l'anima gnostica raggiunge come sommo grado di progresso (ἦν κορυφαιστάτην προκοπήν ἢ γνωστικὴ ψυχὴ λαμβάνει), quando è divenuta perfettamente pura e degna di vedere eternamente l'onnipotente Dio, "faccia a faccia" (καθαρὰ τέλειον γενομένη, "πρόσωπον πρὸς πρόσωπον" (1 Corinzi 13, 12) ὄραν αἰδίως καταξιωμένη τὸν παντοκράτορα θεόν). Poiché, divenuta tutta spirituale (πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη), si ritrae all'Essere che le è affine (πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα) e resta nella chiesa spirituale, nel riposo in Dio (ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ)⁵⁸.

L'ideale rimane quello greco dell'identificazione con l'essere supremo, infine con l'Unità stessa, seppure nella κοινότης, nella comunanza o comunione dell'amore, ove ἀγάπη indica non soltanto l'amore discensivo che dal Padre, per mezzo del Figlio, giunge alle creature, ma quello che dalle creature risale asceticamente verso Dio, supremo oggetto di contemplazione. La relazione si compie in visione eternizzante, identitaria, stabilizzante del Volto di Dio, restituito come rivelazione eterna dell'Essere immutabile, quindi come manifestazione intellegibile dell'Uno, che soltanto lo gnostico divenuto 'tutto spirituale', cioè pura apatica intelligenza, può attingere. «L'uomo che si divinizza via via fino all'assenza di passioni (εἰς τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος) diviene una incontaminata unità (ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται)⁵⁹ ad immagine di Dio. Concentrandosi nella propria interiore somiglianza immateriale con il Logos, l'io gnostico diviene padrone di se stesso e addirittura signore e figlio (seppure unificandosi nel Figlio Signore), attingendo la stessa absolutezza identica e immutabile del divino⁶⁰:

⁵⁷ Il possesso della gnosi si identifica con l'avere come «Signore e guida quello Spirito Santo che il credente si conquista dopo aver consolidato la fede, per divina provvidenza, alla fine di tutta [la ricerca] (κύριον καί ἡγεμονικόν, ὃ ἐπὶ πάσι προσλαμβάνει μετὰ τὴν βεβαίαν πίστιν ἅγιον κατ' ἐπισκοπήν ὁ πιστεύσας πνεῦμα)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VI, 17, 155, 4).

⁵⁸ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VII, 11, 67, 8-68, 5. Cfr. D. DAINESI, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, cit.

⁵⁹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 23, 152, 1.

⁶⁰ «Quando dunque vive stabilmente nella contemplazione (ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ), nella pura consuetudine con il divino (τῷ θεῷ καθαρῶς ὁμιλῶν), colui che partecipa in modo "gnostico" alla santa qualità (ὁ γνωστικῶς μετέχων τῆς

GAETANO LETTIERI

S'affretta verso l'ovile del Padre, attraverso la santa ebdomade, entra nella vera dimora del Signore (ἐπί τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἀγίας ἐβδομάδος ἐπίγεται μονήν). Ivi egli sarà, per così dire, luce ferma e stabile in eterno, assolutamente immutabile (φῶς ἐστὸς καὶ μένον ἀίδίως, πάντη πάντως ἄτρεπτον)⁶¹.

Quell'uomo, con il quale coabita il Logos (Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὧ σύνουκος ὁ λόγος) [...] ha la forma del Logos, è simile a Dio (μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ λόγου, ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ), è bello, non si adorna. È la vera bellezza e infatti è Dio (κάλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινόν, καὶ γὰρ ὁ θεός ἐστιν): quell'uomo diventa Dio, perché Dio lo vuole (θεός δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός) [...] Dio è nell'uomo e l'uomo diventa Dio e il mediatore compie la volontà del Padre (θεός ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός, καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ). Mediatore è il Logos, che è comune ad entrambi (μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁ κοινὸς ἀμφοῖν)⁶².

Certo, l'impassibilità, l'apatia dello gnostico non contraddice affatto la relazione amorosa delle creature riunificate con il Figlio e il Dio uni-trino che le ama creandole, convertendole, eternizzandole nella sua immobile identità ontologica. L'impassibilità gnostica è abbandono delle passioni inferiori e non indifferenza nei confronti dell'amore che congiunge con il Padre e con il Figlio e lo Spirito che essi donano come atto unificante⁶³. Eppure l'identità della conoscenza gnostica, l'astratta purezza dell'universale atto teoretico rischia di ridurre, se non di 'neutralizzare', la dimensione donativa della relazione tra Dio e la creatura, che innalzata a semplice occhio intelligente dell'intelligibile, sino alla visione estatica del suo anarchico principio, pare perdere la sua irriducibile singolarità, scandita non solo dall'individualità della mente, ma anche dal 'carnale' precipitato della sua biografia, quindi dalla storicità del suo incontro gratuito con il Nome apocalittico di Dio. L'io clementino, salvato dalla differenza e dalla contingenza, concentratosi nella sua interiorità immateriale, pensa l'essere identico, immutabile, immateriale, ma proprio per questo sovrastorico, universale, ove la divinizzazione è inevitabilmente processo di astrazione dalla carne della

ἀγίας ποιότητος) [di tale vita] si avvicina viepiù in permanenza alla Identità senza passioni (προσεχέστερον ἐν ἔξει γίνεται ταυτότητος ἀπαθοῦς), tanto che non più ha scienza, non più possiede gnosi, ma "è" scienza e gnosi (ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνώσιν κερτήσθαι, ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνώσιν)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* IV, 6, 40, 1). Sulla trasfigurazione ontologica della creatura, in seguito all'acquisizione perseverante e libera dell'abito della gnosi, cfr. IV, 22, 136, 4-5: «L'atto di intellesione si intensifica per esercizio fino all'attività d'intellessione sempiterna (τὸ μὲν γὰρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται); e questa intellessione sempiterna, fattasi sostanza del conoscente per ininterrotta fusione e contemplazione perenne (τὸ δὲ ἀεὶ νοεῖν, οὐσία τοῦ γινώσκοντος κατὰ ἀνάγκασιν ἀδιάστατον γενομένη καὶ αἰδίως θεωρία), permane come ipostasi vivente (ζῶσα ὑπόστασις μένει)»; e II, 17, 77, 3-5: «Non siamo come il Signore, poiché vogliamo bensì, ma non possiamo [...], è sufficiente che diventiamo come il maestro, non per essenza (οὐ κατ'οὐσίαν), essendo impossibile che in rapporto all'esistenza ciò che è per acquisizione sia uguale a ciò che è per natura (ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὑπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει), ma perché siamo diventati eterni (τῷ δὲ αἰδίου γεγονέναι) e abbiamo conosciuto la contemplazione dell'essere (τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι) e siamo stati chiamati figli e solo con l'aiuto del Figlio che gli è congiunto possiamo vedere il Padre (υἱοῦς προσηγορεῦσθαι καὶ τὸν πατέρα ἀπὸ τῶν οικειῶν καθορᾶν μόνον)». Cfr. HARRY O. MAIER, *Clement of Alexandria and the Care of the Self*, in «Journal of the American Academy of Religion» 62/3, 1994, pp. 719-745; e ERIK YINGLING, "Ye are Gods": Clement of Alexandria's Doctrine of Deification, in «Studia Antiqua» 7/2, 2009, pp. 93-99.

⁶¹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VII, 10, 57, 5.

⁶² CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogo* III, 1, 1, 5-, 2, 1.

⁶³ Ricordo il caposaldo giovanneo della mistica unitiva protocristiana, precocemente reinterpretata in senso platonico, quindi speculativo: «Padre santo, custodisci nel tuo Nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi (Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ὡς δέδωκάς μοι, ἵνα ὡσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς)» (*Vangelo di Giovanni* 17, 11). Qui l'unione amorosa tra Padre, Figlio (il Nome) ed eletti è espressa proprio tramite l'espressione essere «uno (ἐν/ἕν)», al neutro.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

singularità nella gnosi della pura spiritualità del logico, che è conoscenza identica e immobile dell'Essere essenziale⁶⁴.

Il senso eventuale del nome ebraico di Dio pare, allora, essere riassorbito nel dispositivo greco della conoscenza immateriale dell'Essere assoluto, immutabile, uno ed eternamente identico a se stesso: interpretata la rivelazione come manifestazione universale della donazione ontologica, la stessa dialettica dei generi sommi che la governa continua ad essere governata da un imperativo parmenideo, sopravvissuto al solo minacciato parricidio platonico. L'Uno eccede la relazione dell'essere. Pertanto, la dimensione estatica del Nome pare essere restituita in senso più apofatico, quindi meta-ontologico, sostanzialmente teoretico e archetipico, piuttosto che in senso donativo, storico-eventuale, quindi escatologico: l'abissale segreto di Dio è eternamente 'già' dato, seppure come nascosto dalla sua stessa perfezione, e non rivelato quale *novum* assoluto, gratuito eccesso donativo in alcun modo inscritto nell'essere, ma solamente nella libera Volontà di Dio. La stessa 'estasi' della rivelazione storica di Cristo finisce per divenire una modalità estrema della *πρόοδος* ontologica quale punto archimedeo della conversione universale del tutto al principio, piuttosto che uno scarto apocalittico decisivo, che segna un irriducibile salto rivelativo e donativo rispetto alla teofania ontologica inscritta nella natura.

L'apofasi del Tetragramma, insomma, pare riassorbire la catafasi del Nome estatico de «il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe». Nell'Uno che eccede l'essere non si spengono, almeno 'idealmente', relazione e comunione con l'altro e il suo storico divenire, non viene trascesa la stessa azione rivelativa di Dio e, con essa, la sua eterna fedeltà all'elezione di un popolo di 'singoli', la sua promessa di sempiterna donazione? L'assoluta semplicità del principio non toglie la personalità singolare e relazionale del Dio dell'*Esodo*? Occorre, allora, passare a un'altra interpretazione cristiana, in cui il Nome di Dio differisce radicalmente in se stesso, rivelando uno scarto tra rivelazione ontologica e rivelazione redentiva, quindi tra creazione universale ed elezione singolare.

3 – Lo sdoppiarsi del Nome di Dio in Agostino: l'eccesso del Dono rispetto all'Essere

La teologia matura di Agostino, che ho definito de *l'altro Agostino*, inaugurata dalle *Confessiones* (397-400), attesta un violento scarto nei confronti del platonismo cattolico di matrice alessandrina, che forgiato nella polemica antignostica da Clemente ed Origene, passando per i Cappadoci, era stato ereditato e rielaborato in Occidente da Ilario, Ambrogio, Mario Vittorino, Girolamo, quindi tramite questi recepito dal *primo Agostino*.

Fedele interprete di questa tradizione cattolico-platonica, liberale nel suo affermare la profonda

⁶⁴ In questo, Clemente e Origene prospettano entrambi, pur nelle loro teologie cristiane caratterizzate irrinunciabilmente dalla centralità della rivelazione storico-salvifica, una persistente predominanza dell'ontologico nei confronti dello storico-apocalittico: cfr. G. LETTIERI, *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Roma-Firenze, Lessico Intellettuale Europeo/Olschki 2015, pp. 133-146.

GAETANO LETTIERI

continuità tra rivelazione biblica e sapienza classica delle *artes liberales* fatte culminare nella dialettica platonica, la teologia del primo Agostino è quella che dai dialoghi di Cassiciaco, passando per il *De vera religione* e il *De libero arbitrio*, approda ai primi commentari paolini e al primo blocco del *De doctrina christiana*, bruscamente interrotto e lasciato in sospeso per trent'anni, prima di essere completato da Agostino soltanto tre anni prima della sua morte. La teologia platonizzante del primo Agostino è incentrata sulla luminosa, universale rivelazione di Dio, non soltanto affidata alla pedagogicamente progressiva rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma inscritta nell'ordine teofanico del reale. In particolare, l'interiorità profonda di ogni uomo è immateriale immagine intelligente di Dio, il cui Nome ontologico è presente nella *mens* come sua trascendente scaturigine creativa⁶⁵. Invasa dall'eccesso di illuminazione del Verbo eterno, Maestro interiore che è *Lux interior Veritatis*⁶⁶ universalmente docente, ogni *mens imago* è chiamata a convertire il proprio amore, del tutto libero, dal desiderio delle realtà corporee e mortali, al desiderio delle realtà immateriali ed eterne, quindi all'*Esse incommutabile* che irradiando in lei, la chiama alla salvezza. L'interpretazione sinergistica della grazia restituisce, quindi, lo Spirito sia come realtà intellegibile e immateriale che unisce Dio alla sua libera immagine interiorizzatasi, sia come dono divino che aiuta e premia la libertà della creatura, stimolandola senza mai forzarla, proprio perché l'atto della fede e della conversione non può che essere libero, quindi meritorio.

Questa luminosa, liberale prospettiva teologica entra in crisi radicale, determinando l'interruzione del primo blocco del *De doctrina christiana*, in seguito alla eversiva redazione della II *quaestio* del I libro del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* del 397, dedicata all'esegesi di *Romani* 9. Un'interpretazione più approfondita di Paolo restituisce la teologia come intelligenza dello scarto tra *natura* universalmente decaduta e *gratia* soltanto eccezionalmente, quindi singolarmente elettiva e operante. Al sinergismo grazia/libero arbitrio si sostituisce un assoluto monergismo: la grazia è confessata come del tutto gratuita, indebita e predestinata, quindi quale unica irresistibile motrice del desiderio santo donato alla creatura eletta. A questa nuova prospettiva charislogica corrisponde un'antropologia del tutto pessimistica, che restituisce l'intima natura teomorfa della *mens imago* come presente soltanto quale orma vuota, potenzialità vana, forma deforme (se non operata dalla grazia), in quanto ormai radicalmente corrotta dal peccato originale, che ha determinato l'universale *lapsus* del genere umano in uno stato di radicale alienazione da Dio, quindi la sua identificazione con una *massa damnationis*.

⁶⁵ Ogni uomo è chiamato alla conversione dall'esteriorità sensibile e transeunte verso la propria interiore identità immateriale, nella quale si rivela presente l'eterna, trascendente luce ontologica del Verbo, misericordiosamente redentiva di ogni creatura *imago Dei*: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate conveniat» (*De vera religione* 39, 72).

⁶⁶ «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, "id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapiencia": quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest (cfr. *Efesini* 3, 16-17)» (Agostino, *De magistro* 11, 38); «Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur» (12, 40).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

Tramite una vera e propria *retractatio* teologica, il nuovo, l'altro Agostino, a partire dalle *Confessiones*, comincia a proclamare una neopaolina eccedenza apocalittica della rivelazione dello *Spiritus* rispetto alla platonizzante *doctrina* ontoteologica⁶⁷ della realtà, che permane sostanzialmente invariata, ma per essere ritrattata come rivelazione soltanto estrinseca di Dio⁶⁸, come il *De Spiritu et littera* (412) chiarisce inequivocabilmente. La dialettica apocalittica paolina tra *lex/littera occidens* e *gratia/Spiritus vivificans* (cfr. *2Corinzi* 3, 6-4, 6) è, infatti, il decisivo principio ispiratore della teologia agostiniana matura, appunto articolata sullo scarto apocalittico tra *natura* e *gratia*. La rivelazione divina si sdoppia, infatti, in due dimensioni rivelative nettamente distinte: quella della creazione/della rivelazione della *Veritas*; quella della redenzione/della rivelazione della *Caritas* come Dono; quella della *doctrina* ontoteologica naturale e rivelata; e quella del dono della *gratia* indebita, che soltanto lo Spirito opera irresistibilmente nella singola intimità dell'eletto. Senza l'irruzione del Dono dello Spirito, il piano della *Veritas*, che comanda la conversione della volontà a Dio come suprema *Res* creatrice, rimane *littera occidens*, legge di condanna; senza l'evento di grazia singolarmente operante, l'interiorità della *mens imago* rimane ottenebrata e la sua libertà irrimediabilmente perversa.

È opportuno tornare su questa netta distinzione di piani: il primo teologicamente oggettivo, ontoteologico (Dio si rivela come supremo oggetto di conoscenza e di volontà libera dell'uomo, chiamato a convertirsi all'esse che è *Aeternitas*, *Veritas*, *Bonitas*) e il secondo teologicamente soggettivo, charislogico (Dio si rivela come soggetto elettivo che converte irresistibilmente la conoscenza e la volontà libera dell'uomo all'amore di Dio). Questa distinzione di piani determina una netta relativizzazione della *doctrina*

⁶⁷ L'utilizzazione apparentemente anacronistica del termine post-kantiano e soprattutto post-heideggeriano di 'ontoteologia', così come del termine 'metafisica' è giustificata dalla sua utilizzazione rigorosamente etimologica, considerando l'identificazione patristica di Dio con l'esse assoluto, quindi l'affermarsi, soprattutto con Agostino, di quella che Gilson ha definito «una metafisica dell'Esodo», che identifica appunto con l'Esse il nome supremo di Dio, rivelato a Mosè in *Esodo* 3, 14: cfr. ÉTIENNE GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 1944², tr. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana, 1988³, pp. 63-67; 79-80; 85-93. Rimando, per il confronto bibliografico con le tesi di Gilson, Zum Brunn, Beierwaltes, Dubarle, Madec, Marion, a G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001, la Nota complementare IX, «L'agostiniana metafisica dell'Esodo come ontoteologia», pp. 524-526; e a G. LETTIERI, *Il dono di sé. Marion interprete di Agostino*, in V. Limone e G. Maspero (edd.), *Agostino e la sua eredità. Tra filosofia, teologia e letteratura*, Brescia, Morcelliana, 2021, pp. 313-398, in part. il par. 1, «Agostino decostruttore ante litteram della metafisica?», pp. 318-327. Cfr., inoltre, GOULVEN MADEC, *L'onto-théo-logie patristique*, Institut catholique de Paris, 1979, 1981². Poco rilevante è il saggio di G. MADEC, «Ego sum qui sum» de Tertullien a Jérôme, in A. Caquot (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, pp. 121-139 (su Agostino, cfr. pp. 138-139). L'utilizzazione del termine ontoteologia mantiene comunque, in questo saggio, un'accezione avvertita dalla questione heideggeriana dell'ontoteologia come dispositivo concettuale di oggettivazione metafisica del divino, causa suprema di una realtà disponibile all'ansia di assicurazione del sé, dimentico dell'Essere come evento. Si tenterà, comunque, di mostrare come la stessa interpretazione heideggeriana dello scarto tra metafisica e ontoteologia e pensiero dell'Essere come dono eventuale dipendano in profondità dalla teologia agostiniana, dialetticamente articolata in teologia della *cognitio Dei* e teologia confessiva del *Donum Spiritus*. Tornando a Gilson, segnalo come comunque egli attribuisca ad Agostino un'interpretazione dell'essere teologico ancora 'essenzialista' e non 'esistenzialista' (si pensi alla nozione tomista, capitale per Gilson, dell'esse *ut actus*, cioè a Dio come puro atto di esistenza): «What still remains Greek in Augustine's thought is his very notion of what it is to be. His ontology, or science of being, is an "essential" rather than an "existential" one» (É. GILSON, *God and Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1941, Yale 1961³, p. 61). Cfr., inoltre, il celebre saggio di É. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 1926/1, pp. 5-127. Pur considerando assai problematico (Fabro permettendo) connettere l'Aquinata con il grande filosofo danese, mi pare comunque significativa la presenza centralissima di Kierkegaard nell'ultimo capitolo di É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, tr. it. *L'essere e l'essenza*, Milano, Massimo, 1988, Capitolo X, «Esistenza e filosofia», pp. 279-303.

⁶⁸ Ho condotto un'approfondita disamina della genesi e della sistematizzazione della teologia apocalitticamente ritrattata di Agostino in G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., cui rimando per gli approfondimenti bibliografici.

GAETANO LETTIERI

teologica rispetto alla confessione della *gratia* teologica. In particolare:

Doctrina Dei, littera occidens. La prima rivelazione divina coincide con una dimensione veritativa *naturale*, ontologicamente teofanica, quindi universalmente operante, di cui Dio *summe Esse* è la suprema *res* creatrice e ordinatrice: essa è attingibile con le sole forze della ragione naturale⁶⁹ e coincide, in ultima analisi, con la verità teologica attestata dai comandamenti della Legge mosaica, nonché con quella della stessa suasiva rivelazione evangelica (che comanda la *gemina caritas* di Dio e del prossimo). La rivelazione ontologica di Dio, l'economia imperativa della Legge, la stessa economia misericordiosa del vangelo e della chiesa cattolica rimangono però *doctrina* estrinseca, 'oggettiva', rivelazione del retto ordine onto-teo-logico cui la libertà della creatura è chiamata ad adeguarsi con la conoscenza e con l'amore. Ma proprio perché la rivelazione onto-teo-logica non opera nell'intimo dinamismo dell'*amor* dell'uomo naturale, corrotto universalmente dal peccato, finisce per restare, come la Legge mosaica e persino la *vocatio* evangelica storicamente mediata dalla chiesa cattolica, *littera occidens*. Essa non toglie il peccato, non salva, ma condanna, rivelando un Dio chiuso nella sua perfezione assolutamente trascendente o anche imperativo e persino suasivo, nel suo chiamare l'uomo alla conversione, ma niente affatto operante come Dono salvifico nel desiderio della creatura.

Gratia Dei, Spiritus vivificans. La seconda dimensione rivelativa è eminentemente apocalittica, quindi iper-rivelativa, *nuova*, perché sempre escatologica, avveniente ed elettiva, singolarmente operante perché attiva esclusivamente nell'intimità della creatura predestinata; e naturalmente "annichilente", in quanto dichiara la corruzione radicale della natura e l'impotenza salvifica di qualsiasi rivelazione di Dio, ontoteologica o estrinsecamente rivelata che sia, se non 'doppiata' dalla rivelazione carismatica dello Spirito. Soltanto il *Donum* (che per Agostino è il nome più appropriato dello Spirito)⁷⁰ è capace di accendere il desiderio altrimenti naturalmente perverso dell'uomo, donandogli autentico desiderio 'soprannaturale' ed effettiva, intima conoscenza di Dio quale supremo Soggetto e non mero 'Oggetto' dell'*amor* dell'uomo. La creatura non è più abbandonata al suo autistico, superbo desiderio di autoaffermazione e autodeificazione, né

⁶⁹ Si pensi all'articolazione trinitaria della scolastica ricapitolazione della filosofia pagana culminante nella *theologia naturalis* descritta in AGOSTINO, *De civitate Dei* VIII, 1-12, comunque interpretata come 'naturalmente' orientata a cadere nella prigionia demoniaca descritta in VIII, 13-27.

⁷⁰ *Donum* è il nome rivelato dello Spirito Santo: cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* IV, 20, 29; V, 11, 12; V, 16, 17; VIII, 1, 1; XV, 17, 31-18, 32: «Apostolus quoque Paulus: "Dilectio, inquit: Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis" (Romani 5, 5). Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus Sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram (cfr. Gv 3, 5). Nec Spiritus proprie dicitur Donum, nisi propter dilectionem: quam qui non habuerit, si linguis hominum loquatur et Angelorum, sonans aeramentum est et cymbalum tinniens: et si habuerit prophetiam, et scierit omnia sacramenta, et omnem scientiam, et si habuerit omnem fidem, ita ut montes transferat, nihil est: et si distribuerit omnem substantiam suam, et si tradiderit corpus suum ut ardeat, nihil ei prodest. Quantum ergo bonum est, sine quo ad aeternam vitam neminem bona tanta perducunt? Ipsa vero dilectio sive caritas (nam unius rei est utrumque nomen), si habeat eam qui non loquitur linguis, nec habet prophetiam, nec omnia scit sacramenta omnemque scientiam, nec distribuit omnia sua pauperibus, vel non habendo quod distribuat, vel aliqua necessitate prohibitus, nec tradit corpus suum ut ardeat, si talis passionis nulla temptatio est, perducit ad regnum, ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi caritas. Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse [...] Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi caritas intellegenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?»; XV, 19, 33-36; *De fide et symbolo* 9, 19; *De Spiritu et littera* 28, 49; *Enchiridion* 11, 37; *In Iohannis Evangelium Tractatus* 15, 12; *Sermo* 144, 1, 1.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

estrinsecamente chiamata a convertirsi a Dio, ma visitata dalla *Caritas* personale di Dio, che le si comunica quale desiderio eterologico, *amor Dei* sempre avveniente e indisponibile, fuoco estatico dell'identità dell'io operata dallo Spirito, da questi dischiusa all'amore del tutto gratuito del prossimo.

Senza l'indebito dono di grazia *intrinsicus* operante nel cuore dell'eletto, qualsiasi *cognitio Dei* è dannatrice perché si limita ad operare «*forinsecus, extrinsecus*», appunto rivelandosi soltanto quale *littera occidens*⁷¹. Questo significa che soltanto lo Spirito rende salvifica la conoscenza dell'Esse assoluto del Dio-Trinità, proprio perché soltanto nello Spirito l'intera Trinità (e non soltanto l'assoluto esse del Padre o l'assoluto *nosse* del Figlio) diviene eterno, salvifico *velle* operante nella creatura eletta, convertita irresistibilmente e indebitamente dalla sua miseria dannatrice. La teologia dell'*altro Agostino* vive, quindi, di un doppio dispositivo, quello della *retractatio* apocalittica dell'ontoteologia, vera, ma non salvifica. La *cognitio* ontoteologica cristiano-platonica, dominante nel *primo Agostino*, è tolta e ritrattata, quindi conservata, ma subordinata nell'*altro Agostino* al pensiero confessivo, quindi esperienziale di un eccesso apocalittico, quello del tutto gratuito e indisponibile dell'irruzione del *Donum*. Apocalitticamente, appunto, la rivelazione del *Donum* eccede la rivelazione dell'Esse divino. Lo *Spiritus* è l'eccesso eventuale di Dio rispetto all'ordine creato e all'economia rivelata. Al dono ontologico, creato da Dio e rivelato nella sua dimensione teofanica dalla rivelazione della Legge mosaica, la rivelazione del vangelo di Gesù promette l'avvento di un dono ulteriore, il dono charislogico dello Spirito. Questo significa che soltanto il Dono che è lo Spirito compie il vangelo redentivo di Cristo; senza il dono ulteriore dello Spirito, il vangelo stesso, quindi l'intera nuova economia ecclesiastica, diviene *littera occidens*.

Per questo, sebbene i filosofi pagani, in particolare i platonici, siano riusciti con le forze della sola ragione a conoscere, quale evidenza ultima della *lex naturalis*, la trascendente e immateriale trinità dell'*Aeternitas, Veritas, Bonitas* dell'incommutabile *Esse* divino, comunque essi l'hanno pervertita in idolo della loro superbia, in oggetto supremo del loro potere conoscitivo e della loro più raffinata concupiscenza⁷²: ma questo, proprio perché Dio non ha voluto rivelarsi loro come eccesso di grazia, come atto donativo, volendo invece rimanere 'chiuso e inerte' nella sua perfezione ontologica, appunto rivelata come *res* oggettivata e pervertita in idolo dalla *intentio* umana naturale egemonizzata dal perverso *amor sui*. Conseguentemente, se Platone ha potuto, forse anche grazie a una conoscenza diretta del libro mosaico,

⁷¹ «Cum igitur haec appareat distantia Veteris et Novi Testamenti, quod lex ibi in tabulis, hic in cordibus scribitur, ut quod ibi forinsecus terret, hic delectet intrinsicus, ibique fiat praevaricator per occidentem litteram, hic dilector per vivificantem Spiritum, non ideo dicendum est, quod Deus adiuvet nos ad operandam iustitiam atque operetur in nobis et velle et operari pro bona voluntate» (*Filippesi* 2, 13), quia praeceptis iustitiae forinsecus insonat sensibus nostris, sed quia intrinsicus incrementum dat diffundendo «caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (*Romani* 5, 5) (AGOSTINO, *De Spiritu et littera* 25, 42); «Ibi ergo lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur, hic intrinsicus data est, qua iustificarentur» (17, 29).

⁷² «Per hanc quippe impietatem illi homines – illi, inquam, homines, qui per creaturam Creatorem cognoscere potuerunt - quo prolapsi, cum Deus superbis resistit, atque ubi demersi sint, melius ipsius epistolae consequentia docent, quam hic commemoratur a nobis. Neque enim isto opere hanc epistolam exponendam suscepimus, sed eius maxime testimonio demonstrare, quantum possumus, nitimur non in eo nos divinitus adiuvari ad operandam iustitiam, quod legem Deus dedit plenam bonis sanctisque praeceptis, sed quod ipsa voluntas nostra, sine qua operari bonum non possumus, adiuvetur et erigatur impartito spiritu gratiae, sine quo adiutorio doctrina illa littera est occidens, quia reos potius praevaricationis tenet quam iustificat impios. Nam sicut illis per creaturam cognitoribus Creatoris ea ipsa cognitio nihil profuit ad salutem, «quia cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt dicentes se esse sapientes» (*Romani* 1, 21), ita eos, qui per legem Dei cognoscunt quemadmodum sit homini vivendum, non iustificat ipsa cognitio, «quia suam iustitiam volentes constituere iustitiae Dei non sunt subiecti» (*Romani* 10, 3)» (AGOSTINO, *De Spiritu et littera* 12, 20).

GAETANO LETTIERI

conoscere l'immateriale ed eterno *Esse* di Dio⁷³, comunque con tutti i filosofi pagani è stato nella sua stessa luminosa intelligenza accecato e respinto, quindi eternamente dannato da Dio, che non ha voluto donargli il suo *Spiritus* di grazia.

La charislogia dell'*altro* Agostino opera, pertanto, una radicale decostruzione della nozione di libertà e intelligenza quale potere di identificazione, riconoscimento dell'ordine ontologico, assicurazione del proprio naturale *conatus essendi, cognoscendi, volendi*. In una prospettiva apocalittica, qualsiasi potere 'autonomo' dell'uomo va distrutto, in quanto finalizzato a identificare e affermare il proprio essere, conoscere, amare a partire da se stesso: l'*amor sui* è perversa volontà di assicurazione, affermazione, persino assolutizzazione del sé, naturalmente intento a prescindere da altro. E questo persino nel suo rivolgere il suo desiderio verso le realtà divine, assolute, immateriali, che divengono però così idoli, proiezione reificata della volontà di autodivinizzazione della creatura. 'Illuminato' dall'annientamento paolino della sapienza del mondo, Agostino propone per la prima volta una raffinatissima decostruzione della metafisica ontologica platonizzante, che pure riconosce come vera⁷⁴. Proprio dove più sublime è lo sforzo umano di attingimento del senso, capace di innalzarsi alla visione del divino, lì, apocalitticamente, Agostino riconosce la più perversa e superba realtà antidivina, in quanto pretesa oggettivante e reificante di

⁷³ «Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris Litteris flagrat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: "Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos", tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: "Ego sum qui sum, et dices eis: qui est, misit me ad vos"» (AGOSTINO, *De civitate Dei* VIII, 11). Cfr. VIII, 6, ove si afferma che i platonici hanno riconosciuto la dipendenza dell'intera realtà da Dio «qui vere est, quia incommutabiliter est», nel quale «quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse».

⁷⁴ Un'interpretazione decostruttiva delle vere conoscenze ontoteologiche attinte da Agostino grazie alla lettura dei libri *Platoniorum* (certo monoteisticamente forzati) è offerta nelle celebri pagine di *Confessiones* VII, 20, 26-21, 27, ove Paolo è messo in rapporto dialettico con la sapienza metafisica platonica, che 'rivela' una Verità assoluta senza Dono assoluto. Solo Paolo insegna, infatti, l'umiltà graziata della *confessio*, quindi la dipendenza dell'autentica intelligenza dal dono di grazia, che concede non soltanto l'oggetto della visione metafisica, ma dona la stessa capacità di conoscere rettamente Dio. Senza grazia, la conoscenza ontologica platonica diviene superba e perversa, come testimoniato dal giovane Agostino pure ormai certo dell'essere identico e immutabile di Dio: «Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem "invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta" (Rom 1, 20) conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sineret, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam? [...] Itaque avidissime arripui venerabilem stilum Spiritus tui et prae ceteris apostolorum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exsultare cum tremore didici. Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat – quid enim habet quod non accepit? (1Cor 4, 7) – et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat [...] Quid faciet miser homo? "Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum Dominum nostrum" (Rom 7, 24-25)? [...] Hoc illae litterae non habent. Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram Spiritus Sancti, poculum pretii nostri [...] Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invidia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt; vitant enim eam sicut supplicium. Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua et expaveram».

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

disponibilità dell'Indisponibile, di autonoma ed esaltante fruizione dell'Assoluto.

Questo significa che, in questa prospettiva radicalmente antiliberal, antiumanistica, apocalitticamente dualistica e distruttiva di qualsiasi autonomia dell'intelligenza e della libertà dell'uomo (Kurt Flasch ha parlato di *Logik des Schreckens*)⁷⁵, la conoscenza del Nome ontologico di Dio, l'attingimento dell'Esse *incommutabile* non conduce affatto alla salvezza. L'Esse divino, piuttosto, respinge nella sua inattingibile immutabile perfezione, che soltanto il delirio perverso della creatura decaduta può pretendere di attingere tramite la sua intelligenza immateriale, certo a Dio affine perché creata a sua immagine, ma, dopo il peccato di Adamo che ha corrotto intimamente l'intera umanità, del tutto alienata da Dio proprio perché prigioniera del suo naturale *amor sui*. Il Nome assoluto di Dio, il *Nomen in se* è, quindi, *littera occidens*, che fa disperare della salvezza, rendendo impossibile qualsiasi autentica fruizione dell'intimità con Dio. Questa, invece, può essere donata soltanto dal Nome donativo e apocalittico di Dio, del *Nomen ad nos*, che è appunto lo *Spiritus vivificans*, che lo rivela come «Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe», cioè Dio della misericordia che elegge singole creature.

Pertanto, la fondamentale polemica antipelagiana, che impegnerà strenuamente Agostino negli ultimi suoi vent'anni, non è affatto un'appendice polemicamente esacerbata e incattivita, ma comunque marginale della sua teologia chiara, ma il coerente approdo dogmatizzante della sua teologia *retractata*, *in statu conversionis*: teologia divenuta scura, perché caratterizzata dal dualismo tra a) natura decaduta, universalmente dannata e b) grazia indebita, elettivamente donata, quindi tra a) la volontà soltanto creatrice e universalmente rivelatrice di Dio e b) la sua non universale volontà redentrice, gratuita e predestinata. Una teologia scura, perché, approdando ad un tragico scindersi tra *massa damnata* e ristretto corpo mistico di eletti, a) denuncia la dimensione di universale caduta e perversione del genere umano, infettato dal peccato originale ereditato da Adamo, che ha reso il libero arbitrio dell'uomo universalmente prigioniero dell'*amor sui*, della concupiscenza perversa, quindi *servum arbitrium* sempre meritevole di dannazione; b) la grazia e la sua straordinaria illuminazione rimangono del tutto sottratte all'intelligenza e alla *potestas* della libertà umana: la *ratio* dell'elezione è del tutto imperscrutabile, appunto gratuita cioè senza ragione umanamente comprensibile, e il Dono rimane sempre eventuale, non è mai assicurato o meritato, ma sempre misteriosamente nascosto nella onnipotente volontà di Dio del tutto libera e incondizionata.

Lo sdoppiarsi del Nome di Dio in *Esodo* 3, 14-15 viene pertanto fatto corrispondere da Agostino al doppio livello con il quale si articola dialetticamente il suo pensiero teologico maturo: quello ontoteologico e quello apocalittico-escatologico, rigorosamente distinti e pensati come niente affatto coincidenti, bensì irriducibilmente differenti, in senso del tutto nuovo ed eversivo rispetto al monistico misticismo speculativo di Clemente o di Origene. Esempio è, in proposito, il breve, ma densissimo *Sermo* 7 e in particolare il suo ultimo paragrafo, appunto dedicato al Nome mosaico di Dio⁷⁶. Il nome tautologico rivelato

⁷⁵ Cfr. il fondamentale studio di K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1990, 1995².

⁷⁶ Sull'interpretazione ontologica di *Ex* 3, 14 in Agostino, fondamento di quella «*métaphysique de l'Exode*», che Gilson identifica con il contributo decisivo della patristica cristiana alla storia del pensiero occidentale, cfr. É. ZUM BRUNN, *L'exégèse agostinienne de "ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"*, in A. Caquot (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, cit., pp. 141-163, ove si analizzano le 47 ricorrenze del passo in Agostino; e W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.,

GAETANO LETTIERI

in *Esodo* 3, 14 viene restituito come rivelativo dell'esse *incommutabile* di Dio, in quanto *proprie* soltanto a Dio può essere restituito l'autentico *esse*⁷⁷, tale perché assolutamente identico e immutabile. Eppure, proprio per la sua assoluta perfezione, il Nome ontologico di Dio finisce per essere del tutto inattingibile e respingente per l'uomo caratterizzato da un esistere mutevole e mortale. Al contrario, *Esodo* 3, 15 viene restituito come rivelativo del misericordioso farsi prossimo di Dio nella sua grazia alla singola creatura eletta: soltanto il nome misericordioso di Dio salva l'uomo dalla disperazione, determinata dall'intelligenza dell'insuperabile scissione ontologica. Il passo mosaico rivela, pertanto, lo sdoppiarsi del Nome di Dio in un perfetto, ma alienante «*nomen aeternitatis*» e in un kenotico, ma elettivo «*nomen misericordiae*», che rivela l'estaticizzazione charislogica dell'ontologia: «*illud in se, hoc ad nos*»⁷⁸.

Klostermann, 1972, tr. it. *Platonismo e idealismo*, Bologna, Il Mulino, 1987, il cap. I, «*Deus est esse, esse est Deus*. Il problema ontologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonico», pp. 11-93, in part. pp. 34-45. Giustamente, Beierwaltes conclude: «Il primo aspetto del nome *essere* (*nomen aeternum* o *l'essentia vera*) corrisponde nell'interpretazione di Agostino al concetto neoplatonico di essere nei suoi tratti essenziali. Il secondo aspetto (*nomen temporale* o *miseri cordiae*) è invece biblico: si riavvicina al senso anticotestamentario di '*Ego sum qui sum*' («Ci sarò [per voi] come colui che ci sarà») quale affermazione relativa alla storia; Dio si promette liberamente a un'alleanza, la cui stabilità si fonda precisamente sull'essere immutabile di Dio perché quest'essere è al tempo stesso *essere per* Abramo, Isacco e Giacobbe» (p. 45). Cfr. JAMES F. ANDERSON, *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965; JANET SOSKICE, *Augustine, Moses and God as Being Itself*, in *Naming God. Addressing the Divine in Philosophy, Theology and Scripture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 138-164; SÉBASTIEN FALARDEAU, *Augustin conjugue-t-il souvent Ex 3, 14 à Ex 3, 15? Études sur l'exégèse augustiniennne d'Ex 3, 14-15*, in «*Studies in Religion*» 37/2, 2008, pp. 293-310. Per una sintetica, ma efficace analisi dell'esegesi del passo biblico nelle *Enarrationes in Psalmos* 104, 105, 134 e 134, cfr. MICHAEL GLOWASKY, *Naming God: Exodus 3:14-15 in Augustine's Enarrationes in Psalmos*, in «*Scrinium*» 16/1, 2020, pp. 177-187; giustamente, si mette in rilievo la dimensione non puramente ontologica, ma rivelativo-redentiva che la proclamazione del Nome di Dio annuncia, concentrandosi in particolare sul v. 15, che specifica la dimensione relazionale ed elettiva del Nome di Dio: «Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Molto deludente è, invece, la trattazione di P. RICŒUR, *De l'interprétation à la traduction*, cit., pp. 361-367, che appiattisce completamente l'intera teologia di Agostino sulla sua reinterpretazione onto-teo-logica del neoplatonismo, senza dedicare il minimo accenno al suo scarto interno, costituito dall'irriducibilità della teologia della grazia predestinata alla rivelazione ontoteologica.

⁷⁷ «Quae vero proprie de Deo dicuntur, quae in nulla creatura inveniuntur, raro ponit Scriptura divina, sicut illud quod dictum est ad Moysen: "Ego sum qui sum", et: "Qui est misit me ad vos". Cum enim esse aliquo modo dicatur et corpus et animus, nisi proprio quodam modo vellet intellegi, non id utique diceret» (*De Trinitate* I, 1, 2). Per l'identificazione dell'«*ipsum esse*» con l'*essentia incommutabilis* di Dio, cfr. *De Trinitate* V, 2, 3: «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐστὰν vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: "Ego sum qui sum", et: "Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos"? Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantumcumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse». Cfr. ancora *De Trinitate* VII, 5, 10: «[...], ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: "Ego sum qui sum", et: "Dices ad eos: Qui est misit me ad vos"».

⁷⁸ «Dominus dicebat Moysi quaerenti nomen suum: "Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos". Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: "Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse" (*Salmo* 101/102, 28). Quid est: "Ego sum qui sum", nisi, aeternus sum? Quid est, "Ego sum qui sum", nisi, qui mutari non possum? Nulla creatura, non caelum, non terra, non Angelus, non Virtus, non Sedes, non Dominationes, non Potestates. Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae: "Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Iacob". Illud in se, hoc ad nos [...] "Ego dixi, inquit, in extasi mea. Quid? Proiectus sum a facie oculorum tuorum" (*Salmo* 30/31, 23). Cum ergo ad id quod dicebatur, non ad id quod videbatur, longe se imparem videret Moyses et quasi minus capacem, unde inflammatus ipso desiderio videndi quod est, dicebat Deo cum quo loquebatur: "Ostende mihi temetipsum" (*Esodo* 33, 18). Quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem quoniam vidit timentem, tamquam diceret: Quoniam dixi: "Ego sum qui sum"; et: "Qui est misit me", intellexisti quid sit esse, et desperasti te capere. Erige spem: "Ego sum Deus Abraham Deus Isaac et Iacob". Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possimus Deum quaerere et investigare eum qui est, et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum: "In illo enim vivimus et movemur et sumus" (*Atti*

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

D'altra parte, la stessa assoluta trascendenza dell'esse – *nomen aeternitatis* del *Deus in se* – è pensata da Agostino in termini intimamente estatici: il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre sussistenze personali assolute, che coincidono perfettamente nell'unica essenza dell'unico Dio⁷⁹. Proprio perché trinitario, l'esse assoluto è quindi in se stesso relazionale, amorosa *κοινωνία* di distinti connessi: l'Identico che è il Padre è uno con l'Altro che è il Figlio nel Dono/Nesso amoroso che è lo Spirito. Insomma, *Spiritus* è il nome estatico di Dio in sé. Infatti, il dinamismo trinitario vive dell'estasi della relazione personale rispetto alla stasi assoluta dell'essere che è: il «*relativum*», la «*relatio*» rivela la presenza del «*diversum*» in Dio, quindi la paradossale coincidenza tra assoluta perfezione dell'essenza e l'infinito, eterno movimento amoroso tra le persone divine, distinte, ma assolutamente unite⁸⁰.

Proprio perché l'esse assoluto si rivela nella sua intima identità relazione eternamente amorosa, movimento estatico del Dono dell'Uno all'Altro, il *nomen aeternitatis in se* può allora dischiudersi all'escatologico e carismatico *nomen misericordiae ad nos*. *Ego sum qui sum*, l'essenza assolutamente trascendente di Dio-Trinità che eternamente si relaziona e si identifica in se stesso nell'eccesso del Dono, si apre ad un eccesso ulteriore: lo Spirito lo fa differire al di fuori della sua assolutezza ontologica, lo mette in relazione alla differenza elettiva, che è amore indebito, gratuito e non universale del contingente eletto, che determina la tremenda *differenza* di destino tra creature elette e creature non elette (quindi dannate). *Ego sum qui sum* si rivela quale *ego sum qui ero*, si compromette con il tempo e le sue differenze, in quanto vuole farsi uomo per eleggere liberamente *parte* della contingenza finita, carne temporalmente segnata, rendendola spiritualmente partecipe della sua eterna e perfetta *κοινωνία*. Il Figlio si incarna in Cristo, divenendo *unus* con un uomo mortale; il Figlio incarnato dona il suo Spirito eterno ai suoi eletti, creando in loro *ex nihilo* il meritorio amore di carità. Per questo, l'indagine del *De Trinitate* si compie nella proclamazione dell'intima connessione tra a) la processione dello *Spiritus* come eterno amore che unisce intimamente Padre e Figlio nell'unicità dell'essenza di Dio e b) l'avvento elettivo di grazia, che connette l'eterno amore intratrinitario di Dio con il desiderio delle creature operate dalla grazia, chiamate nel tempo a divenire intime al mistero estatico dell'eterna relazione donativa della Trinità⁸¹.

degli apostolic 17, 28); laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam et amemus misericordiam» (AGOSTINO, *Sermo* 7, 7). Cfr. *Enarratio in Psalmum* 121, 5: «Quod nomen? Quod est: est. Et dixit, inquit, Dominus ad Moysen: "Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob: hoc mihi nomen est in aeternum". Noli de te desperare, quia dixi: "ego sum qui sum", et, "qui est misit me ad uos", quia tu modo fluctuas, et mutabilitate rerum et uarietate mortalitatis humanae percipere non potes quod est idipsum. Ego descendo, quia tu uenire non potes. "Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob"».

⁷⁹ «Non enim desunt haeretici qui dicunt, Patris et Filii distare et dissonare naturas, et non eos esse unius eiusdemque substantiae. Catholica autem fides credit Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, unius substantiae Trinitatem, inseparabiliter, aequaliter, non permixtione confusam non distinctione separatam» (AGOSTINO, *Sermo* 7, 4); «Quia Trinitas unus Dominus non sunt tres Domini, et Trinitas unus Deus non tres dii an; una substantia, tres personae. Neque enim Pater Filius est, aut Filius Pater est, aut Spiritus Sanctus vel Pater vel Filius est. Sed Pater non est nisi Filii; Filius non est nisi Patris; Spiritus et Patris et Filii» (7, 6).

⁸⁰ «Quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile» (AGOSTINO, *De Trinitate* V, 5, 6); se quindi il Padre non è il Figlio, «cum relativum negatur, non secundum substantiam negatur, quia ipsum relativum non secundum substantiam dicitur» (V, 6, 7). Sull'identità infinita di *esse*, *vivere* e *intelligere* in Dio, cfr. *De Trinitate* VI, 10, 11: la Trinità è, quindi, «plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum».

⁸¹ Mi limito a citare AGOSTINO, *De Trinitate* XV, 17, 27: «Qui Spiritus Sanctus secundum Scripturas sanctas, nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum: et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem»; e XV, 17, 31: «Deus ergo de Deo est dilectio [...] "In hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis" (1 Gv 4, 13). Sanctus itaque Spiritus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis: hoc autem facit dilectio. Ipse est

GAETANO LETTIERI

Risulta ancora più evidente, a questo punto, come il *nomen misericordiae*, identificabile con la rivelazione dello Spirito redentivo, non coincida affatto in Agostino con il *nomen aeternitatis*, con la rivelazione irradiante dell'Est esse quale principio universalmente creatore e teofanico. È questa la più aspra differenza della teologia di Agostino, che la differenzia nettamente rispetto al provvidenzialistico monismo apocatastatico di Clemente, Origene, Eriugena, per i quali l'unica volontà creatrice di Dio non può non coincidere con la sua unica, universale volontà redentrice. In Agostino, invece, la rivelazione apocalittica si rivela come eccesso del tutto differente (apocalittico, al punto da essere logicamente distruttivo!) rispetto alla rivelazione ontoteologica: Dio crea tutti, rivela a tutti la *cognitio* dell'Esse, del *Verum*, del *Bonum*, ma non vuole donare a tutti il suo irresistibile Spirito elettivo, la sua *Caritas* intratrinitaria, che pure è donata del tutto indebitamente a creature del tutto 'ignobili', che non la meritano affatto. *Nomen naturae*, l'*Ego sum qui sum*, e *nomen gratiae*, il *Dominus Deus patrum vestrorum Deus Abraham Deus Isaac et Deus Iacob*, non coincidono, rivelando un dualismo rivelativo che scinde la stessa eterna volontà divina. Questa tremenda scissione intradivina, logicamente assurda e latentemente nichilistica (l'assolutamente Identico rivela una volontà eternamente divisa, che vuole l'eterno annientamento di parte dell'essere che ha voluto creare), può essere tollerata unicamente da una nozione assolutamente meta-razionale di onnipotenza divina⁸², che rappresenta il volto nascosto dell'apocalittica, quindi distruttiva/ricreativa rivelazione del Dono sovranaturale⁸³.

Preciso che interpreto la categoria storico-concettuale di *apocalisse* come meta-rivelazione, rivelazione nuova e sempre ulteriore, appunto insieme distruttiva e ricreativa⁸⁴. Si potrebbe persino affermare che la nozione di apocalisse è già implicita nel differire del Nome di Dio rivelato nell'*Esodo*: essa attesta l'avvento dell'eccesso rivelativo che Dio proclama come suo intimo segreto, quindi l'ulteriorità di Dio nei confronti della stessa rivelazione tradotta in ordine sacro e religione istituita. In una formula eminentemente *esodica*, Dio è *colui che viene ancora, che rivela una rivelazione ulteriore, che conserva un apocalittico eccesso di rivelazione*.

Occorre, quindi, insistere sulla portata storico-concettuale davvero epocale di questo sdoppiarsi neo-apocalittico, in particolare neo-paolino della nozione agostiniana di rivelazione della verità in un

igitur Deus dilectio [...] Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligit, nisi ex Deo». Cfr. il brano di *De Trinitate* XV, 17, 31-18, 32, cit. *supra*, nota 70.

⁸² Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., il capitolo VIII, «*Mirabilis omnipotentia Dei*: dialettica e retorica del paradosso», cit., pp. 231-304.

⁸³ «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo (οὐχὶ ἐμώραθεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου);? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione (εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας) [...] Predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν). Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini [...] Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono (τὰ ἀγενή τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ)» (PAOLO, *Prima lettera ai Corinzi* 1, 21-25 e 28).

⁸⁴ Per uno studio introduttivo alla controversissima categoria di «apocalittica/apocalisse», cfr. la limpida sintesi di P. CAPELLI, *Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica*, in P. Merlo (ed.), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma, Carocci, 2008, pp. 279-305, con esauriente bibliografia. Per un approfondimento della matrice apocalittica della teologia della grazia di Agostino, cfr. G. LETTIERI, *Teologia politica ed escatologia politica nel De civitate Dei. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, pp. 387-463, in part. il par. 2, «Le radici protocristiane del *De civitate Dei*: dualismo apocalittico e dialettica economica paolina», pp. 402-412; e G. LETTIERI, *Il dono di sé*, cit.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

piano del metafisico ordine onto-teo-logico e in un piano eventuale dell'avvento del Dono, quindi nella conoscenza naturale, universale del *Deus in se* e in quella soprannaturale, elettivamente singolare del *Deus ad nos*, che fa avvenire un'*ultra-verità*, del tutto indisponibile al potere naturale della conoscenza e della volontà dell'uomo. Ho altrove indicato, in Agostino, l'atto/l'evento charislogico come atto/evento 'meta-metafisico'⁸⁵, in quanto irriducibilmente apocalittico (interpretando l'apocalisse come meta-rivelazione, rivelazione sempre ultima e nuova), eccedente l'ontoteologia metafisica interpretata come intelligenza della *doctrina* rivelata: il dono apre uno spazio di ulteriorità infinita. Il dono ontologico è ritrattato nell'ulteriore dono charislogico, escatologico perché sempre eventuale (Agostino insiste continuamente sull'impossibilità di interpretare la grazia come possesso definitivo, invocando quindi il suo sempre ulteriore avvento). Ribadisco come la teologia agostiniana, viva di quest'intima *retractatio* carismatica (sempre donata e gratuita) ed escatologica (sempre eventuale e differita rispetto al potere di intelligenza e condizionamento della volontà) della metafisica ontoteologica platonico-cristiana: soltanto in Agostino, la teologia patristica attinge il suo punto massimamente critico di scarto teologico rispetto alla configurazione metafisica e ontologica che la caratterizza, quale struttura concettuale di compromesso tra concettualità greca e rivelazione ebraico-cristiana⁸⁶.

Lo scarto luterano tra *theologia gloriae* e *theologia crucis*, quello pascaliano tra il Dio dei filosofi e il Dio-Fuoco di Abramo, Isacco, Giacobbe, la proclamazione nella teologia dialettica di Barth dell'irriducibilità della rivelazione di grazia alla religione, persino la distruzione heideggeriana della metafisica ontoteologica come apertura a un pensiero dell'evento dell'Essere come Dono, o ancora la *différance*, quindi la decostruzione di Derrida dell'ontoteologia e di qualsiasi metafisica della presenza per aprirsi alla dischiusura della giustizia/messianicità a-venire, sono da interpretare all'interno dell'eredità storico-concettuale di questa carismatica *retractatio* apocalittico-paolina della naturale *cognitio Dei*, seppure in tutte le loro profonde differenze che culminano nella radicale secolarizzazione heideggeriana e derridaeana del dispositivo teologico, dal quale la razionalità filosofica contemporanea fuoriesce (ma proprio per questo rimanendone comunque intimamente condizionata)⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., pp. 118-132; 151-153; 345-347; e ID., *Il dono di sé*, cit., pp. 324-325 e nota 40, ove rimando sia alla definizione gilsonian della esperienza di fede agostiniana come «*trans-théologique*», sia all'espressione «*meta-metafisica*» utilizzata da IMMANUEL KANT, *Lettera a Marcus Herz dell'11 maggio 1781*, in *Correspondance*, Paris, Galilée, 1986, p. 181, definita «*formule géniale*» da J.-L. MARION, *Double la métaohysique*, in «*Alter. Revue de phenomenologie*» 28, 2020, pp. 205-226, in part. p. 214, nota 11.

⁸⁶ Sulla dimensione eminentemente metafisica della patristica greca e latina, in debito strutturale con la filosofia greca, cfr. ALAIN DE LIBÉRA, *Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin*, in «*Revue de métaphysique et de morale*» 63/3, 2009, pp. 391-419; in part.: «*Les Pères grecs ont imposé Aristote et Porphyre dans la construction du dogme. Si hostiles fussent-ils à la philosophie des païens, leurs concepts sont métaphysiques: c'est l'ousia, c'est l'hypostasis. Chez les "Grecs", le destin de la théologie se confond originellement avec celui de la métaphysique. Il est indissociable de la *Kategorienlehre* d'Aristote, du commentarisme néoplatonicien, de la doctrine des universaux*» (p. 393). Eppure: «*Augustin est d'un autre monde*» (*ivi*). De Libera, però, rimane piuttosto evasivo sulla restituzione di quest'"altro mondo" agostiniano e non identifica con l'eversiva charislogia apocalittica di Agostino il suo 'eccesso' rispetto alla metafisica, che di fatto rimane inspiegato o interpretato debolmente, nel riferirsi all'interpretazione 'non metafisica', non ontologica, bensì agapica, che Marion ha offerto dell'agostinismo, che, proprio perché non fondata sulla dottrina della grazia indebita e di fatto semi-pelagiana, considero non convincente e contraddittoria: cfr. G. LETTIERI, *Il dono di sé*, cit.

⁸⁷ Per un'intelligente, critica indicazione di una fuoriuscita debole e infine vuota dal teologico, in riferimento alla decostruzione delle *Confessiones* e della teologia agostiniana del Dono da parte di Nancy, cfr. il breve, ma denso saggio di ALBERTO ROMELE, *Interior intimo... La decostruzione di Agostino tra Heidegger e Nancy*, in Ugo Perone (ed.), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 115-120: restituito il Dono come impersonale 'es gibt', l'esperienza dell'altra persona come carne finisce per essere

GAETANO LETTIERI

Torniamo alla categoria di apocalittica, che certo meriterebbe ben altro approfondimento: se il Dio biblico è personale e si rivela tramite un Nome *differente* che rinvia a un suo eccesso di volontà e libertà, quindi a una riserva di rivelazione e di senso, l'apocalittica giudaica ubbidisce all'obbligo e alla pretesa di *attestare* ulteriori, più segrete rivelazioni di Dio dischiuse *per ultime*, spesso affidate a testi che talvolta assumono la configurazione letteraria delle apocalissi (rivelazioni estatiche elettive che disvelano il destino ultimo del popolo eletto e del mondo). Insomma, il differire del Nome di Dio caratterizza intimamente la nozione di rivelazione: assunto un principio assoluto che è Volto/Persona (greco: *πρόσωπον* = latino: *persona*), occorre riconoscere la libera Volontà come sua irrinunciabile dimensione. Questo comporta che neanche l'ordine della creazione o della rivelazione salvifica (l'ordine del 'voluto': la Legge già rivelata) può esaurire la riserva di senso che la Volontà assoluta non può non custodire come eccesso libero (il 'volere' ancora, sempre di nuovo: la libertà dello Spirito). Proprio perché infinitamente libera, la Volontà di Dio dev'essere pensata come ulteriore rispetto al suo stesso operare creativo e rivelativo, quindi come 'hyper/meta-rivelazione', sempre eventuale, escatologica, a-venire. L'Amore del Dio Volto/Persona è strutturalmente anarchico, mai catturato in una necessità di perfezione ontologica, ma sempre elettivo: differisce perché mai necessario, del tutto gratuito, per questo sempre miracolosamente nuovo. La sua eccedenza libera è allora irriducibile all'archeologica eccedenza dell'Uno rispetto all'Essere. Questa, in effetti, è ancora catturata in una dialettica ontologica, che restituisce l'essere del tutto come necessaria manifestazione di un principio 'buono' universalmente irradiante, prospettando in ultima analisi un sistema dell'ἔν και πᾶν, che rende quanto meno problematica l'identificazione dell'Uno con una volontà assolutamente libera e amorosa⁸⁸.

Si tratta, invece, di riconoscere il differire più proprio del Dio biblico non quale ontologico-henologico ('essendo' l'Uno scaturigine trascendente dell'essere), ma eventuale, carismatico, elettivo e, proprio per questo, divisivo: è l'eccesso del Dono, il differire dell'Amore come Volontà gratuita, mai dovuta, quindi sempre imprevedibilmente nuova e critica. Questo significa che la 'folle' rivelazione del gratuito come intimo, irriducibile segreto del Dio di Agostino non è affatto una bizzarria concettuale o peggio un'estremizzazione patologica di un pensiero alienato, ma è il punto estremo di crisi razionale contro il quale il pensiero di un Dio personale, che è Volontà assolutamente libera e sempre ancora a-venire, deve alla fine urtare. È grazie alla radicalità e alla spietata lucidità con la quale Agostino ha pensato il *tremendum*

normalizzata e reificata quale un corpo qualunque. Per una critica decostruttiva della distruzione arci-originaria del cristianesimo operata da Heidegger, rimando allo straordinario testo di JACQUES DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, in part. il dialogo finale tra 'i teologi' e Heidegger, pp. 178-184.

⁸⁸ «L'essere intellegibile può concepirsi o, come Platone come un'"agatofania", o con Plotino come una "henofania" o ancora con [Clemente, Origene ed] Eriugena come una "teofania"; quale che sia la decisione che si prende, si impegna una volta per tutte la metafisica in una via da cui le sarà ormai impossibile discostarsi [...] Quel che vi è di comune in queste diverse decisioni è la percezione, che a noi pare pienamente giustificata, che non si può scrutare attentamente l'essenza intellegibile senza ricollegarla a un aldilà dell'essenza che sfugge alla presa del concetto [...], a un ultimo trascendente sull'intellegibile [...] Solamente, quando tutto è detto, rimane il fatto che, in queste diverse dottrine, l'aldilà dell'essere che si evita così accuratamente di concepire, riesce sempre insidiosamente a lasciarsi immaginare. Quanto più scrupolosamente lo si innalza al di sopra dell'intellegibile e dell'essere onde meglio garantirne la trascendenza, tanto più inevitabilmente si finisce col rappresentarselo come una sorta di cosa la cui essenza, se così si può dire, sarebbe di non averne alcuna. In qualsiasi modo, non si può isolare dall'essere questo principio per farne "una cosa" senza farne al tempo stesso "un'altra cosa" e, poiché allora si tratta necessariamente di una cosa "altra dall'essere", senza parlarne come di un niente» (É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, p. 316).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

apocalittico (quindi antiumanistico) della rivelazione personale e libera di Dio che egli ha potuto avviare una radicale decostruzione dell'ontoteologia platonico-cristiana che pure conserva nella sua ritrattazione; anzi, quanto più forte e resistente è la sua ontologia platonizzante, tanto più violento ed eversivo è il pensiero del Dono che la relativizza⁸⁹.

Inoltre, se il nome di Dio è la sua immagine rivelata come salvifica, occorre precisare come la rivoluzione interna che caratterizza la teologia della grazia di Agostino determini una totale riconfigurazione neo-apocalittica di dialettica, ermeneutica, retorica teologiche, insomma della sua metaforologia, che da intellettuale diviene carismatica e irriducibilmente escatologica.

Si è appurato come in Clemente l'ontoteologia platonizzante, culminante in un'henologia apofatica, sia governata dalla legge analogica dell'allegoria: ogni realtà determinata rinvia a una realtà eccedente, è interpretata come segno di altro, per attingere l'Immagine ideale, la Metafora assoluta del Logos quale Essere vivente e pensante unità di tutti gli intellegibili, che rinvia all'eccedenza semplice del Padre/Uno/Bene al di là dell'essere. Questo significa che l'intera articolazione dell'essere è un 'libro' aperto, un sistema pedagogico, un ordine 'letterale' che chiede di essere allegorizzato per attingervi nascosto lo Spirito del Logos universale. La teologia clementina è in effetti una metaforologia, quindi un'ermeneutica del Logos che si ri-vela ai *logoi* tramite un multiforme sistema di segni che manifestano la verità nascondendola, sottraendola all'immediata disponibilità, consentendo quindi il crescere del libero desiderio per ciò che attrae fuggendo e il riconoscimento dell'eccesso del sacro⁹⁰:

Di qui il metodo dell'interpretazione nascosta, veramente divina e indispensabile per noi, perché è un discorso

⁸⁹ La mia interpretazione è pertanto antitetica a quella, a mio parere del tutto fuorviante, avanzata da M. RUGGENINI, "Quaerere Deum". *La ricerca di Dio e la comprensione della fede in Agostino*, in L. Perissinotto (ed.), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma, Carocci, 2000, pp. 21-45, per il quale «la fede di Agostino è una fede platonica» (p. 41); «L'esperienza sconvolgente dell'interiorità, ispirata dalla fede, oscilla in Agostino tra l'inquietudine dell'anima nel suo rapporto con Dio e la quiete imposta da una struttura ontologica che imprigiona lo spirito stesso, e il mistero che lo invade, nell'inerzia grave di categorie modellate dall'esperienza greca dell'essere [...] La teologia cristiana ha mancato finora il compito di concepire la dinamica drammatica dell'esistenza nella tensione con l'altro che l'inabita, col mistero che la invade e in cui il suo essere s'inabissa. Ma questo dipende dal fatto che essa non ha trovato altre categorie che quella platoniche e aristoteliche per pensare il Dio dell'anima come mistero del mondo (e viceversa il Dio della creazione di tutte le cose come la radice dell'anima). La teologia dei Padri e dei grandi maestri scolastici ha addirittura rinforzato con il suo creazionismo il sostanzialismo che domina l'esperienza greca dell'essere, invece di metterlo in crisi, come avrebbe richiesto il nuovo rapporto tra l'esistenza e il suo Dio, quale scaturiva dell'esperienza della fede» (p. 31).

⁹⁰ «Le Scritture occultano la loro intelligenza per molte ragioni (Διὰ πολλάς τοίνυν αἰτίας ἐπικρύπτονται τὸν νοῦν αἱ γραφαί): in primo luogo affinché impariamo ad indagare e sempre vegliamo per la scoperta delle parole di salvezza (πρῶτον μὲν ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν καὶ προσαγρυπνώμεν αἰετὴ τῶν σωτηρίων λόγων εὐρέσει) [...Inoltre] i sacri misteri delle profezie sono avvolti nel velo delle parabole, perché siano riservati alle persone elette e incluse fra gli ammessi dalla fede dalla gnosi (διὸ δὴ τοῖς ἐκλεκτοῖς τῶν ἀνθρώπων τοῖς τε ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν ἐγκρίτοις τηρούμενα τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια ταῖς παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται). Il carattere tipico delle Scritture è parabolico (παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν), perché anche il Signore, che non è del mondo, venne fra gli uomini come fosse del mondo. Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intellegibili: da un mondo a un mondo (ἐφόρεσεν τὴν πᾶσαν ἀρετὴν ἔμελλέν τε τὸν σύντροφον τοῦ κόσμου ἀνθρώπων ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). Così era traslata anche la Scrittura a cui fece ricorso (διὸ καὶ μεταφορικῆ κέχρηται τῇ γραφῇ); infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende da un qualcosa di non proprio, ma simile al proprio, alla verità e al proprio (τοιούτων γὰρ ἡ παραβολή, λόγος ἀπὸ τινος οὐ κυρίου μὲν, ἐμφοροῦς δὲ τῷ κυρίῳ ἐπὶ τᾷ ἀληθῆς καὶ κύριον ἄγων τὸν συνιέντα)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VI, 15, 126, 1-4); «La metafora è una dizione traslata dal proprio al non proprio per comporre la frase in vista di maggiore venustà del discorso (ἔστι γοῦν ὁ τρόπος λέξις παραγεγραμμένη ἀπὸ τοῦ κυρίου ἐπὶ τὸ μὴ κύριον κατασκευῆς ἕνεκα καὶ φράσεως τῆς ἐν τῷ λόγῳ εὐχρηστίας χάριν)» (VI, 15, 129, 3).

GAETANO LETTIERI

sacro in assoluto, riposto nei penetrali della verità (διὰ τοῦτο τοι τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν διὰ τὸν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας ἀποκείμενον, ἱερὸν ἀτεχνῶς λόγον,) [...] Insomma tutti, per così dire, quelli che si occuparono di cose divine (οἱ θεολογήσαντες), barbari o greci, tennero sempre nascosta la spiegazione della verità (τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο) e tramandarono la verità mediante rappresentazioni e simboli, allegorie e metafore, ed altri procedimenti simili a quelli in cui sono espressi gli oracoli dei greci (τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίας τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν, ὅποια καὶ παρ' Ἑλλήσι τὰ μαντεῖα)⁹¹.

Il *Logos* è il dio nascosto (rivelatosi nel nascondimento della carne misera e brutta⁹², ma anche del tutto trascendente nella sua occulta natura divina) che chiama a una faticosa ricerca al di là della selva dei suoi segni (*Protrettico*), educa progressivamente le intelligenze alla propria natura divina (*Pedagogo*), per attingere la visione del *Logos* come Volto del Padre⁹³, formando alla gnosi (*Maestro*)⁹⁴ culminante in un atto di intelligenza estatica, capace di slanciarsi verso l'Uno, fondamento archeologico e agatologico del tutto.

Questa prospettiva heno/onto-teologica corrisponde perfettamente a quella del *primo Agostino*, mirabilmente ricapitolata nel primo blocco interrotto del *De doctrina christiana* (396-397 ca.), il grandioso sistema della teologia liberale intento a rintracciare all'interno della Scrittura e della sua rivelazione quell'universale verità salvifica ricercata dalle *artes liberales* della classicità, culminanti nella dialettica platonica e nella retorica isocratea-ciceroniana. Infatti, per Agostino, nella mediazione del Figlio incarnato che è *simul signum et res*, l'intera creazione, come l'intera rivelazione scritturistica, nonché la mediazione sacramentale cattolica, sono sistemi di rinvio dialettico e di *vocatio* retorica, che invitano a passare dai *signa* creati, sensibili e mutabili, alla *Res* assoluta del *Verbum* (verità dialettica e parola retorica assolute), che è *l'Esse incommutabile*. Questo è comunque un Dio personale, che dispone un'universale rivelazione salvifica, chiama ogni intelligenza alla conversione libera. Questa è una *translatio* dell'amore, quindi il passaggio dalla fruizione delle *res* create al loro riconoscimento quali meri *signa* anagogici dei quali fare uso (*uti*), per fruire (*frui*) soltanto della trascendente *Summa Res* (I, 5, 5) divina, Dio che è assoluto trinitario *Unum omnia*, identità tra *Unitas*, *Aequalitas*, *Concordia/Connexio*⁹⁵. Il Cristo incarnato è, allora, Metafora assoluta della *Summa Res*, della «*patria*» ontologica con la quale è trinitariamente identificato lo *Spiritus* quale realtà assolutamente immateriale e intelligente, che la libertà dell'uomo è chiamata ad amare, grazie

⁹¹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V, 4, 19, 3 e V, 4, 21, 4.

⁹² Cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* III, 17, 103, 3; VI, 17, 151, 3.

⁹³ «È compito del coltivatore cogliere senza farsi male la rosa che spunta fra le spine; è proprio del cercatore specializzato scoprire la perla involuta dentro la carne dell'ostrica (γεωργοῦ μὲν οὖν ἴδιον τὸ ἐν ἀκάνθαις φυόμενον ῥόδον ἀβλαβῶς λαβεῖν καὶ τεχνίτου τὸν ἐν ὄστρεοῦ σαρκὶ κατορωρυγμένον μαργαρίτην ἐξευρεῖν). [...] Se qualcuno desidera perseguire le tracce della verità per entro i molti, persuasivi trattati di lingua greca, come il vero volto sotto la maschera paurosa, dovrà faticare, ma catturerà la preda (εἴ τις οὖν τοῦ ὁμοίου θεωρητικὸς ἐν πολλοῖς τοῖς πιθανοῖς τε καὶ Ἑλληνικοῖς τὸ ἀληθὲς διαλεληθῆναι ἴποθεῖ, καθάπερ ὑπὸ τοῖς μορμολυκείοις τὸ πρόσωπον τὸ ἀληθινόν, πολυπραγμονήσας θηράσεται)» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* II, 1, 3, 3-5).

⁹⁴ Per la tripartizione del sistema teologico in relazione alle tre dimensioni rivelative del Figlio, quella di incitatore ed esortatore, quella di pedagogo etico, quella di maestro gnostico ed epoptico, corrispondenti alle tre opere *Protrettico*, *Pedagogo*, *Stromati* (=Maestro), cfr. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogo* I, 1, 1, 3-2, 2; cfr. III, 12, 97, 2.-98, 1.

⁹⁵ Sono questi i termini trinitari utilizzati in AGOSTINO, *De doctrina christiana* I, 5, 5.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

all'incarnazione di Cristo, «*patria*» divina divenuta «*via*» metaforica: «*Cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam*»⁹⁶.

Con la crisi e la svolta teologica di *Ad Simplicianum* I, 2, Agostino accede a un'interpretazione tragica, dualistica della condizione umana, che determina la sconfessione della sua teologia liberale e, appunto, l'interruzione del *De doctrina christiana*. Approfondendo l'interpretazione di Paolo, la grazia viene interpretata come assolutamente gratuita, indebita e irresistibile, quindi incondizionata; ad essa corrisponde la negazione della libertà della creatura lapsa, strutturalmente perversa, capace soltanto di *amor sui*, partecipe dell'universale *massa damnationis*, dalla quale soltanto la grazia di Dio può salvare singole creature, elette e predestinate senza alcun loro merito.

La metaforologia platonizzante di Agostino viene così mantenuta, ma subordinata a una dominante carismatica evidentemente apocalittica. All'ontoteologia della *Res per signa* si sostituisce una teologia carismatica della *Gratia ultra Rem per signa*, ove la prima prospettiva viene ritrattata e subordinata alla confessione dell'onnipotenza libera ed elettiva del *Donum*. La nuova Metafora assoluta diviene lo *Spiritus*, il *Donum* appunto, che è l'unico atto capace di convertire il desiderio dell'uomo, accendendolo di amore per la *Res* divina, che non è più soltanto oggetto del libero convertirsi dell'uomo, ma Soggetto operante la sua stessa libertà convertita, Fuoco dinamico che determina il suo nuovo desiderio, *Caritas* che accende la *caritas* nelle creature elette.

Conseguentemente, come le *Confessiones* mostrano irrompendo ad interrompere e *retractare* teologicamente il *De doctrina christiana*⁹⁷ e trent'anni più tardi il secondo blocco conclusivo del *De doctrina christiana* interrotto o l'*Enchiridion* confermeranno⁹⁸, sia l'ermeneutica che la retorica dell'altro Agostino dipenderanno esclusivamente dall'azione dello Spirito. È lo Spirito che accende nei suoi eletti ognuna delle innumerevoli interpretazioni della Scrittura⁹⁹, sicché l'ermeneutica non insegna l'atto di *translatio* dell'intelligenza e del desiderio liberi della creatura verso la *Veritas* che la chiama, ma è fatta dipendere esclusivamente dall'evento del Dono, dall'avvento della Metafora assoluta che è lo Spirito, che accende l'illuminazione dell'intelligenza e trasla il desiderio dell'interprete eletto. Analogamente, la parola persuasiva umana è efficace e conversiva unicamente se il *Verbum* assoluto parla nell'interiorità dell'eletto e accende con il suo *Spiritus* il suo consenso persuaso. Interpretazioni converse del testo ontologico e del testo scritturistico, fruizione salvifica della metaforologia sacramentale della chiesa, ascolto credente della retorica ecclesiastica non sono che effetti dell'azione irresistibile del *Donum* elettivo, *Verbum* che irrompe

⁹⁶ AGOSTINO, *De doctrina christiana* I, 11, 11.

⁹⁷ Per una contestualizzazione storico-genetica e un approfondimento teologico delle *Confessiones*, rimando a G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, cit., Parte Seconda, «La *retractatio* del *De doctrina christiana*: le *Confessiones*», pp. 115-204. Cfr., inoltre, il notevole volume di N. Fischer e C. Mayer (edd.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998; e il bel saggio di PAULA FREDERIKSEN, *Die Confessiones* (Bekenntnisse), in V. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 294-309.

⁹⁸ Sul grande trattato ermeneutico interrotto, quindi ritrattato dopo trent'anni, cfr., oltre a G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, anche Id., *De doctrina christiana* (Über die christliche Wissensaneignung und Lehre), in V. Drecoll (ed.), *Augustin Handbuch*, pp. 377-393; sulla fondamentale sintesi teologica predestinazionistica dell'ultimo Agostino, cfr. G. LETTIERI, *Enchiridion: la summa dell'altro Agostino*, in *Fede e vita. Lectio Augustini XVIII, Settimana Agostiniana Pavese* (2002), Augustinianum, Roma 2004, 57-127.

⁹⁹ Cfr. la vertiginosa, davvero pirotecnica riflessione ermeneutica di AGOSTINO, *Confessiones* XII, 30, 41-32, 43: è lo Spirito il fuoco che accende nell'interprete ognuno degli innumerevoli sensi veri della Scrittura.

GAETANO LETTIERI

ad illuminare l'intelligenza e *Spiritus* che avviene ad accendere il desiderio dell'uomo della *Caritas* divina¹⁰⁰.

Il Nome di Dio universalmente rivelato diviene, allora, efficace rivelazione salvifica soltanto se ti chiama per nome, se ha scelto di visitarti singolarmente, quale *Spiritus* apocalittico che annienta il vecchio uomo naturale (con il dinamismo autistico dell'*amor sui*) e ricrea *ex nihilo* il nuovo uomo soprannaturale (con il dinamismo estatico dell'*amor Dei*, ove è il genitivo soggettivo che determina il genitivo oggettivo). Si comprende allora, perché il trattato ermeneutico, ontoteologico del *De doctrina christiana* fosse stato interrotto per avviare la stesura delle *Confessiones*, nelle quali Agostino descrive l'avvento gratuito di Dio quale Spirito, Dono nella sua singolare esistenza: la *summa* ermeneutica che restituisce la *cognitio oggettiva* di Dio lascia il posto alla narrazione del rivelarsi di Dio come evento storico-salvifico, in cui la *Veritas* è divenuta *Caritas* operante, unico atto capace di restituire la conoscenza di Dio quale esperienza *soggettiva* (di Dio Soggetto assoluto che irrompe in Agostino soggetto eletto), ritrattando la vecchia dottrina ontoteologica a partire dalla nuova dottrina della grazia indebita e predestinata, generando, pertanto, l'ibrido concettuale di una teologia platonico-apocalittica, di un'ontoteologia carismatico-escatologica (dove le ricorrenti ambiguità nell'interpretazione di Agostino, se non riconosciuto nel suo processo evolutivo e nella sua decisiva, sistematica ritrattazione subordinante dell'ontologico platonico ad opera dell'apocalittico neo-paolino). In una formula riassuntiva: nell'*altro Agostino*, la 'metafisica' ontoteologica è ritrattata in quanto subordinata alla charislogia apocalittica. Oppure, Agostino decostruisce la sua ontoteologia tramite la sua pneumatologia o charislogia.

Pertanto, mentre il monismo ontoteologico clementino, sostanzialmente recepito dal *primo Agostino*, interpretava il Logos come *essere* universalmente illuminativo/redentivo e la realtà come un *continuum* teofanico che il libero arbitrio¹⁰¹ della creatura intelligente era chiamato a interpretare risalendo dai

¹⁰⁰ Se teniamo presente l'eccedenza della libertà divina proclamata dalla teologia agostiniana della grazia assolutamente gratuita e predestinata, che rivela, oltre la rivelazione ontologica e creativa, una rivelazione redentiva elettiva radicalmente *differente*, quindi indisponibile agli sforzi liberi e intelligenti della creatura chiamata ad interpretare il sistema metaforico della creazione per convertirsi a Dio, possiamo cogliere la profondità di questa paradossale affermazione di Blumenberg: «La metafora del libro della natura è pelagiana. Non appena la difesa dai dualismi [marcionita, gnostico, manicheo] perse d'importanza e la natura cominciò ad assorbire, nel suo spontaneo espandersi ed offrirsi, l'intera qualità del divino, essa doveva diventare anticristiana e lo divenne. Per quanto lunga possa essere la via, ogni pelagianesimo tende ad accrescere illimitatamente la qualità della creazione, e quindi ad un panteismo come quello di Giordano Bruno e di Spinoza. A questo punto peraltro è inevitabile che la metafora si annulli» (H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, tr. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 53-54). Questo brano diviene ancora più interessante se lo connettiamo, complicandolo, a un'altra singolare affermazione del grande filosofo tedesco: «Se è vero che la metafora del libro del mondo o della natura ha a che fare con la giustificazione della creazione di fronte alla redenzione, cioè con la difesa dal dualismo gnostico con la sua sola ed unica fonte assoluta della salvezza, ci si dovrebbe aspettare che essa sorga pressoché spontaneamente dalla retorica di Agostino. E così è» (p. 68). Fermo restando che considero documentabile la presenza della metafora del libro del mondo già in Filone prima, negli apologeti cristiani, ma soprattutto in Clemente e in Origene poi, risulta evidente come il perno concettuale di Blumenberg rimanga Agostino: antidualista "inventore" della metafora del libro del mondo, ma, in quanto antipelagiano, suo decostruttore o relativizzatore. In effetti, la peculiarità di Agostino è certo quella di polemizzare contro manichei e gnostici esaltando la creazione di Dio come sua gloriosa metafora, ma d'altra parte di considerare antipelagianamente impossibile la decifrazione di questa metafora senza il Dono eccedente dello Spirito. Il che toglie nell'intimità stessa della volontà di Dio, paradossalmente confutandolo e radicalizzandolo, il dualismo gnostico/manicheo che opponeva il Dio redentore al Dio creatore. Per un approfondimento sull'esistenza di un doppio dispositivo metaforico (uno ontologico e subordinato, l'altro carismatico e dominante) in Agostino e sulla sua ambigua ricezione nell'ambito della fenomenologia contemporanea francese, rimando a G. LETTIERI, *Il differire della metafora. Il transfert del desiderio cristiano da Gregorio di Nissa e Agostino a Ricoeur e Derrida*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2018; e ID., *Il dono di sé*.

¹⁰¹ In prospettiva antignostica, la centralità del libero arbitrio è sistematicamente ribadita da Clemente: cfr., ad esempio, *Stromati* II, 12, 53, 1-22, 136, 6, ove si evidenzia il ruolo della stessa fede in relazione al libero progredire della conoscenza libera che culmina nella

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

segni all'Archetipo e al Padre dal quale scaturiva, la prospettiva apocalittica dell'*altro* Agostino interpreta la rivelazione salvifica come scarto elettivo rispetto alla rivelazione ontoteologica, scarto che solo la predestinazione divina determina, donando unicamente alla libertà dell'eletto l'intimità dell'intero dinamismo trinitario, eternamente compiuto nello Spirito e nella sua estatica potenza unitiva. All'universale apocatastasi progressivamente dispiegata del monismo mistico-speculativo di Clemente¹⁰² si contrappone l'escatologia dualistica, perché apocalitticamente divisiva, dell'*altro* Agostino.

4 – *Ego sum quicumque sum*: l'esistenza estatica dell'io graziato nelle *Confessiones*

All'inizio del X libro delle *Confessiones*, Agostino definisce il suo io tramite una *diminutio* parodica dell'autonominazione assoluta di Dio in Ex 3, 14: «*Ego sum quicumque sum*»¹⁰³. Nel suo atto confessivo, che dichiara il suo essere peccatore, misero e mortale *coram Deo*, Agostino si presenta nominandosi in una modalità eminentemente deponente e sottrattiva, da una parte caratterizzata dalla *mutabilitas* di chi disperde ontologicamente ed eticamente se stesso, dall'altra dalla totale dipendenza del suo più intimo *existere* dall'atto donativo di Dio. In infinito contrasto con la perfetta identità immutabile, luminosamente trasparente, eternamente amorosa dell'«*Ego sum qui sum*» trinitario, l'io creaturale rimane indefinito, imperfetto, enigmaticamente sottratto a se stesso. Egli è un «*quicumque*», un *non so chi*, un *quasi niente*, in quanto ha nella sua *informitas* la sua unica "proprietà" del tutto dispersiva, mentre trova nella grazia ri-

gnosi divinizzante; e V, 1, 1, 1-2, 13, 4, con la sua esplicita polemica antignostica e l'enunciazione di una teologia della giustificazione sinergistica. La fede è «assenso razionale di un'anima libera e responsabile. I comandamenti del Vecchio e del Nuovo Testamento diventano quindi inutili, se uno si salva "per natura" [o per predestinazione], come vuole Valentino o è fedele ed eletto "per natura", al dire di Basilide», mentre grazie alla rivelazione di Cristo, «gli eletti si salvano mediante la dottrina, la purificazione, la bontà delle opere e non "per natura" (μαθήσει καὶ καθάρσει καὶ τῇ τῶν ἔργων εὐποιᾷ, ἀλλ' οὐ φύσει σωζομένης τῆς ἐκλογῆς)» (V, 1, 3, 2-4). «Non è infatti possibile raggiungere la perfezione del bene senza libera scelta, ma nemmeno dipende tutto dalla nostra volontà, come ad esempio gli eventi futuri. Ci salviamo per grazia, ma non senza le buone opere (χάριτι γὰρ σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων). Bisogna anzi che, per natura tendenti al bene, vi ci applichiamo con impegno (ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότητας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδῆν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό); e bisogna anche che possediamo sana l'intenzione (τὴν γνώμην), che non si pente nella ricerca del bello: soprattutto in questo ci occorre la grazia divina, una retta dottrina, un puro spirito di ubbidienza e occorre che il Padre ci tiri a sé (cfr. Gv, 6, 44) (πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρῆζομεν χάριτος διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπειθείας ἀγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὀλκῆς)» (V, 1, 7, 1-4).

¹⁰² «Il Figlio di Dio non si scosta mai dalla sua specola (οὐ γὰρ ἐξίσταται ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), poiché non è diviso e non è separato, non trapassa da luogo a luogo (οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον). Egli è dovunque, sempre e in nessun luogo è contenuto (πάντη δὲ ὡν πάντοτε καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος): tutto intelletto, tutta luce del Padre, tutto occhio (ὄλος νοῦς, ὄλος φῶς πατρῶν, ὄλος ὀφθαλμός) [...] Per Lui, tutti gli uomini gli [al Padre] appartengono, gli uni per conoscenza approfondita, gli altri non ancora (πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν "κατ' ἐπίγνωσιν", οἱ δὲ οὐδέπω) [...] Così il Signore di tutti persuade coloro che sono disposti, greci o barbari; infatti non costringe colui che può accogliere da lui la salvezza per libera scelta e può adempiere quanto è in suo potere al fine di raggiungere ciò che spera (οὐ γὰρ βιάζεται τὸν ἐξ αὐτοῦ τὴν σωτηρίαν λαβεῖν διὰ τοῦ ἐλέσθαι καὶ πάντα ἀποπληρῶσαι τὰ παρ' αὐτοῦ πρὸς τὸ λαβεῖσθαι τῆς ἐλπίδος δυνάμενον) [...] Egli si occupa di tutti quanti, il che si conviene a Lui che è Signore di ogni cosa. Egli è il Salvatore, non di alcuni sì, di altri no, ma in relazione al grado di disponibilità di ciascuno effuse tutta la propria benefica azione (σωτὴρ γὰρ ἐστίν, οὐχὶ τῶν μὲν, τῶν δ' οὐ· πρὸς δὲ ὅσον ἐπιτηδειότητος ἕκαστος εἶχεν, τὴν ἑαυτοῦ διένειμεν εὐεργεσίαν) [...] Dunque non sarà mai invidioso di alcuno colui che tutti ha ugualmente chiamato (οὐτ' οὖν φθονοίη ποτ' ἄν τις ὁ πάντας μὲν ἐπ' ἴσης κεκληκώς)» (VII, 2, 5, 5-7, 1).

¹⁰³ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* X, 2, 2: «Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esse in me, etiamsi nollem confiteri tibi? [...] Tibi ergo, Domine, manifestus sum, quicumque sim»; e X, 3, 4: «cor meum, ubi ego sum quicumque sum».

GAETANO LETTIERI

creativa dell'Altro la sua unica possibilità di forma e di autentica identificazione, comunque irriducibilmente estatica ed eteronoma. Soltanto il Dono di Dio, che conosce e dischiude l'identità intima di Agostino, può rivelargli chi davvero egli sia, in tensione tra un intimo doloroso processo di dissoluzione e una gioiosa esposizione alla venuta salvifica della grazia. L'io *ex-siste*, è estatico sia perché vive un'ontologica *distentio*, una mortale dispersione temporale, sia perché può trovare il suo *esse* soltanto *in altro*, nell'esposizione all'avvento indisponibile del Dono.

L'identità profonda e intima di Agostino sfugge, pertanto, alla sua presa, l'io è del tutto differente in se stesso, per questo mai capace di conoscersi e di autodeterminarsi: propriamente, Agostino rifiuta all'io la dimensione sostanziale e impersonale del *subiectum* quale substrato ontologico¹⁰⁴. L'io è *intentio*, desiderio di conoscenza e possesso, quindi di unione/amplesso con il senso (materiale o immateriale che sia) come sua aspirazione e compimento. Il sé, seppure identificato con l'atto immateriale intelligente e amoroso della *memoria* quale *imago Dei*, è comunque restituito come distratto in un flusso, contraddetto da un obliarsi e da un *dissilire*, uno scheggiarsi, che restituiscono l'io come ontologicamente difettivo, alienato, temporalmente frantumato, strutturalmente *inquieto*, eppure storicamente segnato come singolo irripetibile.

Soltanto l'estasi della grazia illumina il disperato *ex-sistere* dell'interiorità, che nemmeno la scoperta di una profondità memoriale 'metafisica', trattata nel libro X dell'opera, è in grado di contenere dalla dispersione. La stessa *memoria* metafisica, nella quale l'uomo è immagine razionale e immortale di Dio, differisce in sé, scopre l'*oblivio* come sua irriducibile ombra mai del tutto rischiarabile, patisce l'ottenersi inarrestabile della luce interiore che pure la abita, riconosce invece la presenza di Dio soltanto se da questi visitata, capace quindi di indicargli la 'sua' memoria come sottratta a se stessa, dimentica di sé, eppure 'contenuta' in Dio, appunto capace di Dio soltanto se visitata e operata dal suo Spirito che le dona la *continentia* ontologica ed etica.

L'analisi della temporalità nell'XI libro delle *Confessiones* ne scansiona l'*ex-sistere* ontologico, il flusso dispersivo, la *mutabilitas* che lo restituisce come un *esse non esse*, o come *prope nihil*, il cui essere si disperde, patendo *dissilire*. La sua stessa *intentio* si sposta dal presente verso il passato per cercare di 'salvarlo' dall'assoluta dispersione tramite il parziale trattenimento metaforico della *memoria*; oppure si proietta verso il futuro, spinto a prolungare e riprendere la labile, sempre distratta presenza istantanea della sua *adtentio* nell'*expectatio* di ciò che ancora non è ed è del tutto indisponibile. Nel caso dell'uomo, l'*ego sum qui eram et qui ero* è confessione di sfaldamento dell'identità e della presenza, quindi esperienza di un doloroso differire dell'io¹⁰⁵, che soltanto da un atto onnipotente di redenzione gratuita può essere 'raccolto', riunificato,

¹⁰⁴ «Augustin n'introduit le sujet dans sa méditation sur l'âme, image et vestige de la Trinité, que pour l'en expulser, de toutes ses forces et, si possible, une bonne fois [...] L'homme, l'âme, l'homme en tant qu'il est son âme, l'homme en tant qu'il est, qu'il connaît, qu'il aime et se souvient, l'homme en tant qu'il est présent à lui-même, l'homme en tant qu'il se dépasse et se transcende vers *ce qui n'est par lui*, l'homme en tant qu'il est en son fond rapport à l'Autre, l'homme intérieur et ek-statique, l'homme en tant que moi ou toi ou soi... *n'est un sujet*» (A. DE LIBERA, *Archeologie du sujet. I – Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, pp. 61-62).

¹⁰⁵ «Le soi n'aura pas, n'a pas et n'a pas eu ce qu'il désire. Il manque à être, et drogue sa privation en mode temporel. Il vit de vie mortelle, il survit, se survit, s'accommode de n'être pas à l'heure de ses objets, il *temporise*» (JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998, p. 53).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

proiettato verso un futuro sensato¹⁰⁶.

Se Husserl riconosceva che l'indagine filosofica sul tempo da Agostino fino a lui non aveva fatto alcun progresso, riferendosi all'XI libro delle *Confessiones*, evidentemente le riconosceva una portata epocale, che a mio avviso va interpretata in relazione alla charislogia agostiniana, quindi alla sua caratterizzazione neo-apocalittica. La temporalità agostiniana acquisisce profondità e articolazione proprio perché è nella coscienza temporale dell'io che l'Assoluto stesso si rivela. L'apocalisse dello Spirito nella coscienza di Agostino fa avvenire nel singolo l'apocalisse storica di Cristo come morte e resurrezione, crisi e redenzione del tempo (si ricordi lo straordinario grido di giubilo nei confronti di Cristo che, con la sua incarnazione, spezza il circolo disperato dell'eterno ritorno dell'identico in *De civitate Dei* XII, 20, 4: «*Circuiti illi iam explosi sunt*»). L'irruzione di Dio nell'io determina un'attenzione teologica, assoluta per il divenire della coscienza e del suo desiderio, restituendo la vita interiore di Agostino come temporalità differenziale, perché caratterizzata da un tempo qualitativamente diverso, che separa il passato del peccato dal presente dell'avvento di Dio e il presente confessivo dal futuro che si invoca possa essere ancora abitato dallo Spirito. Emergono l'esperienza fenomenologica del ritardo colpevole (*Sero te amavi*), quella della *distentio* come distrazione rispetto al proprio centro ontologico e charislogico, quella della *retractatio* della propria biografia come assenza e fuga da Dio, come disperato desiderio di compensazione effimera, eppure come possibile traccia e attesa, per quanto negativa, del Senso poi avveniente; quella della proiezione dell'*intentio* nel futuro *in timore e tremore* come esperienza dell'essere sottratto a se stesso, quindi dell'estaticità e dell'indisponibilità del proprio più profondo desiderio, della dimensione donativa ed escatologica del compimento sensato della propria identità come progetto eterologico. L'evento apocalittico cristiano che irrompe in Agostino non soltanto costituisce una storia personale di conversione dal peccato alla salvezza escatologica, ma dona all'io un'inedita dimensione drammatica di memoria e durata esposta allo sguardo dell'Altro, di esistenziale 'decisione passiva' (Derrida) di-vita-o-di-morte, sottratta alla presa di possesso dell'io perché operata dagli avventi dello Spirito escatologico, comunque del tutto eversiva rispetto alla dimensione naturale della temporalità dell'io come traiettoria di crescita e decadenza, di espansione vitale e di declino mortale. L'io diviene esistenza e l'esistenza è tempo perché estaticamente fatta differire dalle visitazioni dell'Altro.

Non la certezza intelligente del sé immateriale, che stupefatto l'io scopre nella sua interiorità comunque come dimenticato e ottenebrato, né lo sforzo sintetico dell'*animus* come atto dialettico temporale, incapace comunque di dare realtà effettiva al passato ridotto a labile *vestigium* e al futuro ridotto a ipotetica aspettativa, può restituire al *quicumque sum* la sua identità. Chi sia io, non dipende da 'me',

¹⁰⁶ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones* XI, 29, 39-30, 40: «Sed quoniam "melior est misericordia tua super vitas", ecce distentio est vita mea, "et me suscepit dextera tua" (*Salmo* 17, 36; 62, 9) in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum "apprehendam, in quo et apprehensus sum", et a veteribus diebus colligar sequens unum, "praeterita oblitus", non in ea quae futura et transitura sunt, sed "in ea quae ante sunt" non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem "sequor ad palmam supernae vocationis" (*Filippesi* 3, 12-14), ubi "audiam vocem laudis" (*Salmo* 25, 7) et contempler delectationem tuam, nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in te in forma mea, Veritate tua».

GAETANO LETTIERI

ma dal Dono, dallo Spirito che mi forma nella mia stessa interiorità. L'uomo vive autenticamente soltanto grazie al gratuito, all'estatico, agli avventi indebiti di Dio, che non possono essere in alcun modo previsti, condizionati, meritati.

Proprio perché *coram Deo*, cioè dipendente dall'avvento indisponibile di Dio, l'ego è riconosciuto, nelle *Confessiones*, come strutturalmente 'carnale', *patiens*, 'sensibile'. Lyotard l'ha definito «l'âme-chair», sottolineandone la dimensione del tutto 'sensibile' e corruttibile, passiva, avventizia, fantasmatica, incapace di consistenza e di continenza, proprio perché ostaggio dell'Altro¹⁰⁷. Paradossalmente, comunque, è proprio l'invenzione di una dimensione eterologica perché graziata della soggettività ad affinare l'intelligenza della dimensione ontologicamente differente, carnalmente patica e drammaticamente memoriale dell'interiorità. L'identità del sé classico è definitivamente consumata: l'io non può trovare in sé alcun fondamento ontologico di cui 'prendersi cura' identificandosi, assicurandosi, connettendosi armonicamente all'ordine divino dell'essere. Piuttosto, l'io è, nella sua stessa identità profonda (la *memoria venter animi, imago Dei* rifratta in ventre libidinale) presenza del differire, scoperta dell'indisponibilità del sé, dell'impossibilità di identificarsi autenticamente. Memoria metafisica obliata e ottenebrata, identità dell'io temporalmente frantumata, infinita brama di possesso materiale mortalmente frustrata, qualsiasi pretesa dell'uomo di contenersi, identificarsi, determinarsi liberamente è delirio superbo, assolutizzazione perversa, distratta, eppure infine sempre dolorosa e alienante di sé.

Eppure, con stupore, l'eterno '*Ego sum qui sum*' dalla sua assoluta trascendenza fa tremenda, distruttiva e ricreativa irruzione nella coscienza del singolo Agostino, folgorandolo, sorprendendolo, espropriandolo con violenta, gratuita, indebita misericordia¹⁰⁸. Paradossalmente, l'Eterno vuole avvenire nel mistero tenebroso di quel singolarissimo *quicumque*, di quel *prope nihil*, di quell'*est non est* (le note formule della *mutabilitas* ontologica della creatura utilizzate nel XII libro delle *Confessiones* per definire la terra della creaturalità creata in principio da Dio), cioè di un *ex-sistere* che è essere-che-diviene-nulla, getto ontologico del tutto disperso della creatura che vive il proprio morire.

Confessare, allora, significa invocare e riconoscere Dio quale unico creatore della propria identità:

Confessio itaque mea, Deus meus in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacite nam strepitu, clamat affectu. Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris¹⁰⁹.

¹⁰⁷ «L'âme-chair [...] l'âme mise hors d'elle à domicile, hors de lieu et hors moment [...] quand elle est visitée, occupée, au sens latin du *ob-*, toute saisie et tournée à ce qui s'abat sur elle, l'âme-chair passe à l'état de fantôme. Elle appelle le conte de fées, la fable, plutôt qu'aucun discours. Le *stilus* d'Augustin, pour s'accorder à la vibrante inconsistance, se plie aux timbres, aux assonances et dissonances, aux rythmes du poème» (J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998, pp. 22-23).

¹⁰⁸ «Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso [...] Et clamasti de longinquo: "Immo vero ego sum qui sum". Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur. Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet» (*Confessiones* VII, 10, 16-11, 17).

¹⁰⁹ AGOSTINO, *Confessiones* X, 2, 2.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

La verità dell'io è, pertanto, apocalittica, perché indisponibile al potere naturale dell'*amor*, e dipendente unicamente dagli avventi donativi e illuminativi dello Spirito, che trae *ex nihilo* senso, intelligenza, desiderio libero, merito, identità e continenza ontologica e morale della creatura¹¹⁰. Per questo la *confessio* è atto eminentemente eterologico, sicché l'autobiografia dell'*ego sum quicum sum*, che si espone *coram Deo*, può essere soltanto un'eterobiografia: la vita irripetibile ed *ex-sistente* del singolo, che nessuna antropologia filosofica potrà restituire, proprio perché questi è eletto da Dio, è scritta da Altro, quindi sottratta alla propria autonoma decisione e intelligenza. Soltanto Dio è colui che crea, conosce a fondo, ama e converte l'esistenza informe incapace di contenersi e di identificarsi. Per questo, l'atto della *confessio* è deponente, espresso in forma passiva perché operato soltanto grazie ad Altro:

Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant "tenebrae" meae "sicut meridie" (Isaia 58, 10) "in vultu tuo" (Salmo 89/90, 8). Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum Verbo tuo, et amavi te¹¹¹.

Il *differire* indisponibile del Nome di Dio, che è l'amore gratuito e violento del suo Verbo redentivo, è l'evento apocalittico della rivelazione che costituisce la nozione di interiorità come estatica *identità differente*, temporalmente segnata, sottratta a se stessa, abitata da forze indominabili: o il peccaminoso «*amor sui*» o il redentivo «*amor Dei*» che è lo Spirito operante nell'eletto¹¹². Quindi, soltanto per grazia, in quanto elettivamente "percossi" dall'amore predestinato e indebito di Dio, è possibile passare dalle tenebre dell'interiorità, dal suo naturalmente irresistibile *amor sui*, alla luce trascendente dell'amorevole Volto di Dio, che è la rivelazione del suo *Nomen misericordiae*¹¹³: l'«*est est*» di Esodo 3, 14 si rivela elettivamente

¹¹⁰ «Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod vis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, "quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum" (Sapienza 8, 21). Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis» (AGOSTINO, *Confessiones* X, 29, 40).

¹¹¹ AGOSTINO, *Confessiones* X, 5, 7. Cfr. X, 30, 42: «Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono Domino meo exsultans cum tremore in eo, quod donasti mihi, et lugens in eo, quod inconsummatus sum, sperans perfecturum te in me misericordias usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum absorpta fuerit mors in victoriam»; e XIII, 8,9: «Tu enim, Deus noster, illuminabis tenebras; ex te oriuntur vestimenta nostra, et tenebrae nostrae sicut meridies erunt. Da mihi te, Deus meus, redde mihi te; en amo et, si parum est, amem validius. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat vita mea in amplexus tuos nec avertatur, donec abscondatur in abscondito vultus tui. Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae Deus meus non est, egestas est».

¹¹² «Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi "Spiritus tuus superfertur super aquas" (Genesi 1, 2), et veniamus ad supereminentem requiem, cum pertransieris "anima nostra aquas, quae sunt sine substantia" (Salmo 123, 5)» (AGOSTINO, *Confessiones* XIII, 7, 8). Sul *cor* agostiniano come centro estatico dell'interiorità irresistibilmente operata dallo Spirito di grazia, cfr. G. LETTIERI, *L'estaticità del cor nelle Confessiones di Agostino*, in D. Manzoli e P. Stoppacci (edd.), *Schola cordis. Indagini sul cuore medievale: letteratura, teologia, codicologia, scienza*, Firenze, SISMEL/Fondazione Ezio Franceschini, 2020, pp. 3-48.

¹¹³ Sarebbe interessante interpretare la centralità dei temi della *confessio*, dell'apofasi, della messianicità senza messianismo, della giustizia a-venire in Derrida in continuità con le prospettive de *l'altro Agostino*, che ben prima di Lutero e di Heidegger (sul quale è profondamente influente) avvia una radicale decostruzione della propria stessa ontoteologia a partire dalla nozione dell'evento apocalittico del *Donum*. In particolare, reinterpretando il nome di Dio in termini apofatico-apocalittici derridaeani, Caputo propone di tradurlo con «I am yes», facendo riferimento all'Impossibile a-venire con cui l'essere estatico di Dio può soltanto continuare a rivelarsi. Cfr. J. CAPUTO, *The prayers and tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington 1998: «God said to Moses «I am yes». He said further, «Thus shall you say to the Israelites, "I am yes has sent me to you. The Impossible, the Incoming"» (p. 26);

GAETANO LETTIERI

come Spirito¹¹⁴, cui Agostino dedica l'ultimo libro delle *Confessiones*¹¹⁵.

La *confessio*, allora, è il rovescio dell'*apofasi*, è abbondanza barocca, persino sregolata e felice di parole gratuite nel riconoscimento dell'eccesso del Dono, quindi dello scarto incolmabile tra immagine e Archetipo. La *confessio* non può avere fine, è *catafasi* estatica, attesta ininterrottamente il differire grato delle parole di lode della grazia divina e di condanna della propria colpa, continua a dichiarare il ritardo dell'imperfezione della *singola* creatura rispetto all'irruzione dello Spirito che la converte:

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam¹¹⁶.

Proprio perché accesa dall'irruzione continua del Dono, che differisce e fa differire perché sempre di nuovo avveniente e mai dovuto, la *confessio* continua a dire l'eccentricità sorpresa dell'io rispetto al fuoco amoroso che lo consuma e lo vivifica, vive di un'incolmabile asimmetria, antitetica rispetto all'ammutilato inabissarsi della mente nella semplicità dell'Uno, oltre la conoscenza dell'esse assoluto di Dio. Il Dono vive della differenza nello stesso atto fusionale della *caritas* unitiva: il gratuito ispira gratitudine infinita, stupore e lode interminabile nei confronti dell'avvento dell'indebito, irriducibile scarto tra ciò che è dovuto (la giusta condanna) e ciò che è liberamente donato (la grazia indebita). La logica estatica dell'*Esodo* non può che differire infinitamente, nella storia come nell'interiorità dell'eletto, proprio perché incentrata sulla rivelazione eversiva della donazione. Se autentica esperienza di donazione, l'amore non può che far fuoriuscire da sé: «Incipit exire qui incipit amare»¹¹⁷. La dimensione strutturalmente estatica, esodica

in questa prospettiva, cfr. RICHARD KEARNEY, *The God who may be: a hermeneutics of religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001. Più in generale, rimando al sintetico, utile bilancio di JACO W. GERCKE, *Philosophical Interpretations of Exodus 3:14 – A brief historical Overview*, in «Journal for Semitics» 21/1, 2012, pp. 125-136, che dalle interpretazioni platoniche del passo biblico approda a quelle «postmodernist», non più ontoteologiche.

¹¹⁴ «[...] ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, Deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per Spiritum, quem dedit, “quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis” (Romani 5, 6), per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod “est est”» (AGOSTINO, *Confessiones* XIII, 31, 46). È quindi la presenza del tutto gratuita ed eventuale dello Spirito che consente alla creatura di riconoscere la bontà della creazione, anzi è il Dono che conosce e ama il dono ontologico nell'eletto. *Lest est* è quindi riconosciuto soltanto charislogicamente.

¹¹⁵ L'interpretazione allegorica dell'esamerone, che viene sviluppata nel XIII libro dell'autobiografia concludendola, restituisce la *creatio ex nihilo* della *Genesis* come allegoria della *recreatio ex nihilo* delle creature elette senza alcun merito ad opera dello Spirito: «L'itinerario spirituale descritto nell'allegoria del libro XIII viene presentato in modo inequivoco dall'Agostino ormai predestinazionista delle *Confessiones* come dono assolutamente gratuito dell'elezione di Dio che, alla luce del suo imperscrutabile giudizio, sceglie, salva e beatifica alcuni uomini del tutto indipendentemente da eventuali loro meriti o demeriti. Ma che cosa aveva voluto dimostrare Agostino nella parte autobiografica dell'opera se non che la sua conversione era stata esclusivo dono della grazia divina, che lo aveva beneficiato nonostante la sua indegnità? Osservata alla luce unificante del tema della predestinazione, l'allegoria proposta nel libro XIII ci appare come la traduzione in termini generalizzanti dell'ideologia fondamentale presentata nei libri I-IX a beneficio del solo Agostino» (MANLIO SIMONETTI, *Introduzione al libro XIII*, in M. Simonetti (ed.), *AGOSTINO, Confessiones*, Milano, Lorenzo Vallardi-Mondadori, 1997, vol V, pp. 233-244, in part. p. 238).

¹¹⁶ AGOSTINO, *Confessiones* X, 27, 38.

¹¹⁷ AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos* 64, 2. J. ASSMANN, *Esodo*, ha messo in epigrafe al suo volume questa citazione agostiniana; cfr. pp. 332; 359-360.

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

dell'amore è partecipata dalla creatura graziata in quanto operata dallo *Spiritus/Caritas*: l'eterno Dio-Amore fuoriesce da sé, eleggendo una determinata singolarità (Agostino, come Abramo, Isacco, Giacobbe) quale sua personale epifania.

Sorge qui una questione della massima rilevanza storica e speculativa: come mai proprio un pensiero logicamente del tutto eteronomo, spinto sino alla 'folle' distruzione di qualsiasi autonomia e persino dignità dell'uomo, possa avere storicamente generato la prima autobiografia di un soggetto del tutto 'moderno', o meglio un'«auto-etero-biografia»¹¹⁸, che coincide con un'opera di teologia del tutto nuova, che si impegna a pensare e lodare la Verità assoluta rivelarsi non *in se*, ma *in alio*, all'interno di un'esistenza del tutto contingente, defettiva, assolutamente *inessenziale*, innalzata ad epifania singolare, eppure esemplare del Senso divino, che avviene storicamente come Volontà assoluta, Spirito assolutamente libero. Il sistema teologico agostiniano, che ritrae il pensiero ontoteologico a partire da un pensiero eventuale del Dono, è il culmine iperbolico, 'folle', eppure del tutto consequenziale della nozione biblica ed ebraico-cristiana di Dio come Nome che è Volto/Persona elettiva (di Israele e di Mosè)¹¹⁹. Occorre, allora, riconoscere in Agostino il vero, decisivo e divisivo principio e culmine della *Willenmetaphysik* destinata ad imporsi nella razionalità occidentale fino alla modernità inoltrata, comprendendone a fondo le ragioni.

Sia Benz¹²⁰, che Hadot, che ne discute criticamente le tesi¹²¹, hanno in effetti identificato in Agostino

¹¹⁸ Cfr. G. LETTIERI, *Il dono di sé*, p. 327, n. 51.

¹¹⁹ Mi riprometto di documentare altrove la restituzione di Pierre Bayle, profondamente influente su Hans Blumenberg e Kurt Flasch, della *charislogia* monergistica di Agostino quale approdo estremo e obbligato della dottrina della giustificazione cristiana, al tempo stesso razionalmente consequenziale (in quanto più logica di qualsiasi sinergismo più o meno 'pelagiano') eppure distruttiva della stessa ragione umana, quindi logicamente ripugnante, in quanto culminante nel corto-circuito della nozione di Dio come Volontà incondizionata e onnipotente, assolutamente buona nel voler eleggere gratuitamente l'indegno, ma tragicamente malvagia nel voler mantenere gran parte dell'umanità nella *massa damnationis*.

¹²⁰ Cfr. ERNST BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932. Segnalo la rapidissima, ma acuta stroncatura del libro di Benz pubblicata da A.E. TAYLOR, in «The Classical Review» 47/2, 1933, p. 86, che a) segnala come già Eschilo e soprattutto Platone nel *Timeo* o in *Leggi* X identificano nel volere di Dio *causa causarum* e principio cosmologico e b) che lo scarto-chiave tra Origene o Agostino e Plotino è il Dio dell'Esodo, «with its declaration that "I AM hath sent me"». Assai deludente, per la sua minimizzazione della nozione di Volontà assoluta di Dio nella *charislogia* di Agostino, il saggio di CHRISTOPH HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 50, 1996, pp. 113-132.

¹²¹ In relazione alle tesi di Benz, sono fondamentali le riflessioni di P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, cit., pp. 7-13, che ne riconosce meriti e limiti. *I meriti di Benz per Hadot*: «Benz parte da un'intuizione giusta. Con Agostino, un uomo nuovo fa la sua apparizione nella storia della coscienza. Questa rivoluzione antropologica è legata al nuovo concetto di persona, creato dalla riflessione agostiniana sul mistero trinitario [...] L'io fa il suo ingresso nella storia della coscienza; il rapporto religioso prende la forma di dialogo tra il Tu e l'io. Nei primi tredici libri delle *Confessioni* prende forma per la prima volta questa nuova concezione dell'uomo. "In Agostino, la coscienza del fatto che la vita spirituale dell'individuo è assolutamente unica, che la sua storia proprio non ha luogo che una sola volta, è così forte, l'identità tra la storia della sua pietà e la storia del suo spirito è così profonda, che si può osare presentare la storia della sua propria evoluzione come una "confessione", come una lode a Dio" [E. BENZ, *Marius Victorinus*, p. 385]. Perché una tale rivoluzione antropologica fosse possibile, mancava una trasformazione del pensiero metafisico. Benz riassume questa trasformazione nella formula: "Lo Spirito è volontà" (*Geist ist Wille*)" [p. 289]. Ciò vuol dire che sin'allora si era considerata la volontà come una facoltà dell'anima umana, come una funzione, e che si scopre allora che la volontà è la sostanza stessa dello Spirito assoluto, che lo Spirito possiede per essenza il porre se stesso in una libertà totale» (P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, pp. 7-8). *I limiti di Benz per Hadot*: «Benz ha visto bene che il periodo che va da Plotino ad Agostino costituisce una svolta nella storia del pensiero occidentale. Ha ugualmente ragione di essere particolarmente attento al "soggettivismo" di Agostino. Con Agostino l'io ha fatto il suo ingresso definitivo nella storia del pensiero. Ma non è sicuro che sia il volontarismo di Plotino e di Vittorino che costituisce, come vuole Benz, il fondamento di questa novità» (p. 11). Inoltre, Hadot indica nella sopravvalutazione del ruolo della volontà in *Enneadi* VI, 8 l'errore fatale di Benz: «Se si legge attentamente il trattato di Plotino *Sulla libertà dell'Uno*, si ha l'impressione che, se Plotino identifica la volontà e l'essere, l'identificazione avviene a vantaggio dell'essere, o meglio della semplicità. Come ha detto J. Trouillard, "il trattato VI, 8 si conclude identificando la libertà dell'Uno con la sua semplicità metafisica". L'identità tra volontà e sostanza è là affermata solo

GAETANO LETTIERI

un nuovo inizio del tutto capitale con il quale 'l'io' fa il suo ingresso nella storia della coscienza, connettendo questa 'invenzione' antropologica con una novità teologico-metafisica eversiva, quella che riconfigura la nozione di *essere* a partire da quella di *volontà*, riassumibile nell'affermazione: «lo Spirito è volontà». Benz, comunque, ha inteso riportare l'affermazione di questo nuovo principio assoluto all'affermarsi di una metafisica della Volontà quale 'segreto' dell'Essere, attestata, in ambito ellenistico, secondo modalità specularmente raffinate prima dagli gnostici valentiniani, quindi da Plotino, in particolare in *Enneadi* VI, 8 che riconosce la centralità della volontà nello stesso abissale autoporsi dell'Uno, infine nella teologia trinitaria di ispirazione plotiniana di Mario Vittorino, profondamente influente su Agostino. Significativamente, la tesi di Benz dell'esistenza di una tradizione metafisica neoplatonica e cristiana che ritratta in senso volontaristico l'essere è stata indicata come storicamente decisiva da Giorgio Agamben¹²². Mettendo in questione l'opportunità di equiparare specularmente gli gnostici con il loro dualismo, l'henologia e l'ontologia di Plotino, la dottrina trinitaria di ispirazione porfiriana di Mario Vittorino e la teologia della *retractatio* di Agostino, concordo perfettamente con la critica di Hadot a Benz: sopravvalutare *Enneadi* VI, 8, misconoscendo come la tesi chiave del trattato fosse niente affatto l'affermazione della volontà dell'Uno, ma quella della sua assoluta semplicità; segnalare lo scarto della dottrina trinitaria cristiana di Vittorino rispetto al sistema dell'assoluto impersonale plotiniano; affermare la necessità di cercare altrove (ma dove? Hadot non lo dice) la radice speculativa della rivoluzione antropologica dell'io singolare agostiniano.

per far vedere l'abisso metafisico dell'origine radicale. Benz esagera quindi a proposito del carattere volontaristico e "dialettico" dell'autocreazione dell'Uno [...] perché ha creduto di poter comprendere Plotino alla luce di Vittorino» (p. 12). Mi pare significativa l'indicazione dell'assorbimento della volontà nel principio heno-ontologico plotiniano; in realtà Hadot non spiega, però, da dove deriverebbe la novità davvero eversiva di Agostino, che appunto ritengo dipendere dalla sua radicalizzazione della nozione di Volontà divina come Meta-Volontà, quindi come Volontà sempre eccedente, libera, capace di riconoscere la singolarità del contingente come assolutamente amata di amore del tutto gratuito ed elettivo.

¹²² Recentemente, le tesi di Benz sono state rilanciate da GIORGIO AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Homo sacer, II, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 144-146, ove si insiste soprattutto su Plotino e Mario Vittorino; ma cfr. anche Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, quindi Torino, Bollati Boringhieri, 2009, pp. 71-73; e Id., *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 73-74, ove, significativamente, si torna a citare il volume di Benz, ma per indicare non in Plotino e Mario Vittorino gli iniziatori della *Willenmetaphysik*, bensì negli gnostici valentiniani Tolomeo ed Eracleone, che identificano l'origine della realtà pleromatica in una Volontà di rivelazione scaturita dall'Abisso che è il Padre; Agamben interpreta, comunque, questa assolutizzazione della volontà come finalizzata a restituire l'uomo non più come «un soggetto che può», ma come «un soggetto che vuole»; «all'interno di questa strategia, la volontà agisce come un dispositivo il cui scopo è quello di rendere padroneggiabile – e quindi imputabile – ciò che l'uomo può fare» (p. 74). In realtà, l'assolutizzazione della Volontà divina in Agostino (ma, in fondo, negli stessi gnostici valentiniani) ha come effetto proprio quello di non far dipendere i destini dell'uomo dalla volontà liberà che è *in sua potestate*, ma nell'espropriare il dinamismo amoroso, rendendo la libertà il luogo estatico del Dono. Inoltre, proprio gli gnostici sono stati i primi pensatori cristiani a mettere radicalmente in questione la nozione di libero arbitrio e di assoluta volontà padrona dei propri atti, riferiti piuttosto alla natura psichica e al Demiurgo suo dio, ai quali essi contrappongono l'anarchia dello spirituale, la sua pienezza mistica del tutto predestinata e gratuita. Libertà e volontà sono stati, piuttosto, punti fermi della tradizione protocattolica antignostica e antimarcionita, da Giustino e Ireneo a Tertulliano, da Clemente e Origene al primo Agostino e a Pelagio. Esemplare è questo passo di Tertulliano, che identifica l'*imago Dei* con la *potestas della libertas*, che rende l'uomo signore di sé nel suo libero adeguarsi alla Legge divina, quindi imputabile: «Liberum et sui arbitrii et suae potestatis inuenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animaduertens quam eiusmodi status formam [...] Hunc statum eius confirmavit etiam ipsa lex tunc a deo posita. Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate, nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur [...] Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo dei reputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas. In quam rem ea substantia homini accommodata est, quae huius status esset, adflatus Dei, utique liberi et suae potestatis» (TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* II, 5, 6-7).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

In effetti, se il piano della volontà assoluta è riassorbito in quello heno-ontologico (come nel caso dello stesso Dio che è Uno e Logos di Clemente qui indagato o tanto più nel caso di *Enneadi* VI, 8, ove l'Uno è principio metaontologico del tutto impersonale), esso diviene necessità logica del tutto, che non riesce, neanche nei teologi platonico-cristiani, a restituire 'fino in fondo' la storicità del singolo uomo in tutta la sua irriducibile differenza e irripetibilità. Soltanto un pensiero di una Volontà assoluta che rimane libera di volere oltre il suo stesso volere, che eccede eventualmente lo stesso ordine e legge che ha costituito, è in grado di eleggere la singolarità esistente come gratuita epifania dell'Assoluto. Un autentico volontarismo non può certo essere riferito all'ordine dell'essere che emana impersonalmente dall'Uno e alla necessità della sua universale perfezione, né a una dottrina della giustificazione che continua a pensare la perfezione della legge *ontologica* come fondamento del rapporto tra volontà divina e volontà umana chiamata a riconoscere l'ordine nel quale è inscritta, ma soltanto riconoscendolo come dipendente dall'evento del tutto gratuito e apocalittico (quindi ontologicamente imprevedibile e incondizionabile) della Volontà che è libera di eccedere lo stesso ordine ontologico che costituisce, quindi libera di amare del tutto indebitamente una singolarità carnale e temporale qualsiasi e non un'altra, eccedendo la sua stessa razionale necessità logica di giustizia punitrice (per Agostino, universalmente dovuta).

È, in effetti, proprio la nozione di grazia predestinata e assolutamente gratuita a innalzare la contingenza, in tutta la sua evanescente irrilevanza, quindi la singolarità storica di un *quicumque* a luogo di manifestazione dell'Assoluto: la logica dell'incarnazione, interpretata come rivelazione del rapporto apocalitticamente elettivo tra Essere assoluto e contingenza singolare di una determinata carne (l'uomo Gesù nella sua mortale fragilità), è rigorosamente pensata come ultimo segreto sia teologico che antropologico, quindi disseminata nel 'corpo' di elezione gratuitamente fatto fuoriuscire dalla *massa damnationis*. L'essenza avviene nell'esistenza: nella mediazione dello Spirito del Verbo incarnato, l'Esse eterno di Dio avviene nella contingenza della carne, dispiegando l'intero dinamismo trinitario *ad extra*.

In effetti, dal punto di vista della storia delle invenzioni dei concetti, la nozione di io singolo, del tutto eccezionale (perché unico e irripetibile) nella sua contingenza biografica può emergere come 'luogo' della Verità soltanto se questa è identificata con una Volontà del gratuito, dell'eccezione elettiva, della differenza eventuale. Il singolare non è l'universale, ma è l'eccezione, l'esistente, il gratuito, quindi in ultima analisi l'anarchico rispetto a qualsiasi ordine ontologico. L'io è anarchico perché eventuale, perché soltanto gli eventi irripetibili e contingenti della sua biografia lo differenziano rispetto agli altri io e alla stessa 'essenza' ontologica che lo rende possibile. E proprio perché eventuale e anarchico, l'io è del tutto libero e imprevedibile nel suo più profondo segreto (quello dei suoi desideri, delle sue attese, del suo patire e gioire): si può prevedere soltanto una cosa o la parabola di una cosa (anche la crescita e la morte dell'io), ma non si possono prevedere oggettivamente i suoi desideri, i suoi atti liberi. Ebbene, soltanto un Assoluto che viene pensato (follemente, lo ripeto) come Volontà del gratuito e della singolarità contingente può 'far crescere' l'io nella sua eccezione singolare come segreto e 'spirito' dell'io ontologico. Agostino non descrive più una *mens* pura intenta a riconoscere l'ordine imperativo della Legge ontoteologica; Agostino 'scopre' la sua singolarità come eccezione temporale nella quale il Senso ultimo si nasconde e si rivela, del tutto liberamente. Questo significa che, paradossalmente, la stessa nozione occidentale di libertà, liberata dal suo

GAETANO LETTIERI

dover essere parte che riconosce l'ordine del tutto, è enormemente potenziata proprio dall'antiumanistica teologia della grazia di Agostino, che nega il libero arbitrio dell'uomo come suo principio di individuazione attivo, per restituirlo come atto estatico di ospitalità della donazione, quindi come singolarità biografica irripetibile e informe desiderio libidinale, visitata e formato, quindi sensati amorosamente dall'Assoluto che è Spirito/Dono. *Nello Spirito, la Verità è 'per me'*, perché opera gratuitamente in me, nella singolarità 'inessenziale' che diviene epifania dell'Assoluto, rivelando *ad extra* lo Spirito come principio amorosamente decostruttore dell'identità immobile dell'essere di Dio¹²³.

Questo 'folle' dispositivo teologico, che incrocia Eterno essere trinitario e uomo singolare, è poeticamente restituito da Dante nella folgorante visione di Dio di *Paradiso XXXIII*¹²⁴. Il kerygma cristiano (e già apocalittico ebraico) della *resurrezione della carne*, quindi della 'eternizzazione' di un determinato uomo nella sua irripetibile contingenza e nella sua integrale, insostituibile storicità, attesta la folle ragione ebraico-cristiana dell'assolutizzazione della singolarità esistente, dell'elezione di quello (Israele, Agostino *quicumque* egli sia, una singola creatura che è mente e carne determinata) che in sé è del tutto inessenziale.

Conseguentemente, la *confessio* autobiografica è la modalità eminentemente narrativa di restituire la storia dell'individuo, di descrivere l'evento assolutamente contingente della visitazione singolarissima della grazia, che nessuna conoscenza essenziale potrà mai 'testimoniare'. L'evento, proprio perché *novum* gratuito, può essere soltanto vissuto e raccontato 'delirando' (sia questo delirio esperienza mistica o psicopatologia), mai concettualmente compreso. Nell'evento di grazia, Agostino vive e testimonia il soprannaturale incrocio tra opposti ontologici logicamente *repugnant*: Dono e carne, grazia e natura insensata, Dio e l'ignobile, l'Esse e il *quicumque*, al punto che la suprema anonimata di Dio, il suo autentico Nome segreto non è più quello archeologicamente apofatico, bensì quello elettivo della singolarità inessenziale, *il Dio che si rivelerà Nome di un Agostino quicumque*, di chi *esiste* storicamente, positivamente, che il pensiero può conoscere soltanto come del tutto sottratto alla sua capacità di comprensione definitoria e di volontà meritoria¹²⁵.

Occorre ribadirlo: senza l'avvento indebito dello Spirito elettivo della singolarità, nessuna metafisica,

¹²³ È un caso che il filosofo della decostruzione e della *différance*, che in *Circonfession* ha intrecciato la sua autobiografia con citazioni dalle *Confessiones* agostiniane e che ha qualificato il suo pensiero come messianicità senza messianismo e apertura strutturale alla giustizia-a-venire, al gratuito e persino all'impossibile, confessi il suo debito profondo nei confronti del filosofo della singolarità? «È a Kierkegaard che sono stato più fedele e che mi interessa di più, se si può dire una cosa tanto semplicistica: l'esistenza assoluta, il senso che dà alla parola soggettività, la resistenza dell'esistenza al concetto e al sistema, è qualcosa cui tengo assolutamente e a cui non posso nemmeno pensare che non si tenga» (J. DERRIDA (con Maurizio Ferraris), *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 37).

¹²⁴ «O luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta/ e intendente te ami e arridi!// Quella circolazione che si concetta/ pareva in te come lume riflesso, / da li occhi miei alquanto circunspecta// dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effige:/ per che 'l mio viso in lei tutto era messo» (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso XXXIII*, 124-132). È il Volto/l'Immagine di Cristo, l'uomo in cui il Verbo si incarna, che rivela l'effigie umana eternamente inscritta nella luminosa circolazione amorosa dell'Essere trinitario. Per questo, il poeta eletto dalla grazia a sprofondare il suo sguardo in Dio («Oh abbondante grazia ond'io presunsi/ ficcar lo viso per la luce eterna, / tanto che la veduta vi consunsi!»: vv. 82-84), quando nel culmine dell'estasi del suo «viso» vede la «nostra effigie», può riconoscere nel Volto del Figlio incarnato inscritta la contingenza stessa del suo io, l'immagine stessa di Dante.

¹²⁵ «Imperfectum meum uiderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur. Exsurge, Domine, adiuua nos, et redime nos propter nomen tuum. Hoc est, gratis: propter nomen tuum, non propter meritum meum; quia tu dignatus es facere, non quia ego dignus sum cui facias. Nam et hoc ipsum quod non sumus obliui te, et non recessit retro cor nostrum, quod non expandimus manus nostras ad Deum alienum, nisi te adiuuante, unde possemus? Nisi te intus alloquente et exhortante, non deserente, unde ualermus?» (AGOSTINO, *Enarratio in psalmum* 43, 26).

EGO SUM QUI ERO. L'estaticità di Dio e dell'io in Clemente d'Alessandria e Agostino

nessuna ascesi razionale verso il fondamento ontologico assoluto, nessuna libera virtù potrà mai salvare, né potrà mai conoscere l'autentica realtà di Dio, che è trinitariamente amorosa, eterna rivelazione di un Soggetto d'elezione incondizionata e non mero oggetto ontologico della *ratio* umana naturale, che conoscendolo non è in grado di ri-conoscerlo, cioè di confessarlo come Atto vivente, Volontà sempre libera d'elezione. Il Dio salvifico è, infatti, il Dio del «Fuoco» eventuale, l'irresistibile *Pondus* soprannaturale dello Spirito apocalittico¹²⁶, *interior intimo meo*, quindi abisso più profondo ed eccesso assoluto della propria intimità, indisponibile centro estatico del proprio *amor*¹²⁷. «Non intratur in Veritatem nisi per Caritatem»¹²⁸: Dio si può conoscere soltanto grazie al Dono indisponibile che lo rivela come eccesso di verità, chiamando a un interminabile *esodo* amoroso, che è il fuoriuscire da sé operato dalla *Caritas*. Il Dio salvifico non è l'immoto Dio ontoteologico idolo della superbia dell'intelligenza, ma il rivelarsi elettivo del Nome apocalittico del Figlio che viene, come l'agostiniano Pascal, supremo decostruttore del pensiero metafisico moderno, descriverà nel suo *Mémorial*:

Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, Certitude, Sentiment, Joie, Paix. Dieu de Jésus Christ¹²⁹.

Il Tetragramma è il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, di Agostino e Blaise, di *quicumque*. Il Dio dell'*Esodo* è un 'Dio-per-nome', un 'Eterno' segnato dalla contingenza, un Dio estatico, ma non in relazione all'universale flusso ontologico che da lui emana, ma in relazione alla singolarità eletta, alla sua inessenziale differenza voluta e amata nella sua irriducibilità e irripetibilità. Il Nome evasivo dell'*esodo*, con il quale Dio rivela il suo differire infinito nel rovetto ardente¹³⁰, è forse lo Spirito¹³¹, il *Donum* del tutto eventuale?

¹²⁶ «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus [...] Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus» (AGOSTINO, *Confessiones* XIII, 9, 10); «Ubique discurrite, ignes sancti, ignes decori. "Vos enim estis lumen mundi nec estis sub modio" (Matteo 5, 14-15). Exaltatus est, cui adhaesistis, et exaltavit vos. Discurrite et innotescite omnibus gentibus» (XIII, 19, 25).

¹²⁷ «In Dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster» (AGOSTINO, *Confessiones* XIII, 9, 10). «Son intimité, tu l'as convertie en son dehors en y introduisant ton dehors. Et de cette extériorité à lui-même, la tienne, désormais incisée en lui» (J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, p. 19).

¹²⁸ AGOSTINO, *Contra Faustum* XXXII, 18. *Veritas* è il nome del *Verbum* dell'Esse, *Caritas* è il nome dello *Spiritus*. Pascal è lucidissimo interprete di questo passo agostiniano, che cita nel suo *De l'Art de persuader*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, p. 592. Per una sua interpretazione, cfr. B. PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, n. 755 = n. 926 Lafuma = n. 755 Sellier: «On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer, et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge».

¹²⁹ B. PASCAL, *Mémorial*, 23 novembre 1654, in *Œuvres complètes*, pp. 553-544, in part. p. 544. Per un'interessante interpretazione di Pascal quale decostruttore della metafisica a partire da una nozione erotica del cuore, cristiano, ma capace di ritrattare in sé l'erotica platonica, indicando la logica dell'amore come infinitamente ecedente la logica dell'essere, cfr. ROSARIA CALDARONE, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2020; specifico, comunque, di considerare l'erotico agostiniano e pascaliano unicamente come *Spiritus*, il fuoco dell'avvento apocalittico della grazia gratuita e indebita.

¹³⁰ Il rovetto ardente è quindi simbolo del libero, gratuito rivelarsi di Dio nella storia: «God's first-person *ehyeh* frames the phrase, which thus conveys YHWH's initiative in his revelation in history. The recurrence of God's *ehyeh* at the opening and the end of the phrase is in this sense a fine linguistic translation of the visual experience of the burning (and unconsumed) bush: in the name he spells out at the bush, God reveals himself as a multifarious existence and agent throughout time» (JEAN-PIERRE SONNET, *Ehyeh asher ehyeh* (Exodus 3:14): God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise, in «Poetics Today» 31/2, 2010, pp. 331-351, in part. pp. 347-348).

¹³¹ Riprendiamo e completiamo la citazione di J. ASSMANN, *Esodo*: «Il nome che Dio rivela a Mosè è un gioco di parole con il nome "YHWH". La forma '*ehyeh* 'asher 'ehyeh, "essere", significa "ci sono, ci sarò". Il nome YHWH contiene però una "w", che rimanda al

GAETANO LETTIERI

verbo *hauah*, “soffiare”» (p. 142). Il nome di Dio «indicates by this palindromic utterance, with its repeated “h” and “sh” sounds, that this is the breath that lies beneath all utterance and action» (G. JOSIFOVICI, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 74).

Francesco Marrone

Se cognoscere per essentiam suam Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (Ord., II, dist. 3, pars 2, q. 1)

Abstract: La presente ricerca si concentra sulla problematica dell'autoconoscenza angelica così come Duns Scoto la elabora in *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 1. L'indagine ha una duplice finalità. In primo luogo, essa tenta di dar conto del dibattito che ha opposto, su una questione determinata, Duns Scoto a Tommaso d'Aquino; in secondo luogo essa prova a chiarire in che senso e in che modo, discutendo le tesi di Tommaso, Duns Scoto abbia tentato di elaborare una peculiare dottrina dell'intelletto angelico che permettesse di spiegare i fenomeni conoscitivi e autoconoscitivi al di fuori del tradizionale paradigma della passività e della recezione.

Abstract: The present study dwells on the subject of angelic self-knowledge as treated by Duns Scotus in *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 1. The study has two objectives. Firstly, it attempts to give an account of the debate that opposed Duns Scotus to Thomas Aquinas on a particular issue. Secondly, it seeks to show in what sense and in what way, discussing Thomas Aquinas' thesis, Duns Scotus attempted to formulate a doctrine of the intellect capable of explaining knowledge and self-knowledge outside the traditional paradigm of passivity and reception.

Parole chiave: Angelologia / conoscenza di sé / coscienza / Duns Scoto / Tommaso d'Aquino / noetica / scolastica

Keywords: Angelology / Self-knowledge / Consciousness / Duns Scotus / Thomas Aquinas / Noetics / Scholasticism

Agli occhi dello storico della filosofia e delle idee l'angelologia presenta un peculiare interesse. Da un lato, essa si configura come il campo di significativi dibattiti tra scuole e tradizioni differenti, tra posizioni dottrinali alternative e talvolta confliggenti, tra stili argomentativi divergenti eppure, spesso, complementari. Dall'altro lato, poi, per una sorta di analogia esplicita o solo presupposta, essa si qualifica come il laboratorio nel quale i filosofi e i teologi scolastici hanno elaborato modelli esplicativi da applicare, come in seconda battuta, nel quadro dell'indagine filosofica sulla conoscenza umana.

Questo è accaduto in parte anche in riferimento a Duns Scoto: occupandosi della possibilità che l'angelo conosca se stesso in ragione della propria essenza, il teologo scozzese ha elaborato, nel quadro di un ideale dibattito con Tommaso d'Aquino, una teoria dell'intelletto capace di mettere in comunicazione gli ambiti della noetica angelica e della noetica umana.

Nel corpo di questa indagine – per ragioni di coerenza tematica e di brevità – non sarà possibile affrontare la problematica dell'autoconoscenza angelica nella prospettiva di una estensione delle sue conclusioni alla conoscenza umana, né, come appare altresì evidente, si potrà condurre un sistematico confronto tra la noetica angelica e quella umana negli scritti del Sottile. In quel che segue, pertanto, ci si limiterà a fornire una ricostruzione della problematica dell'autoconoscenza angelica così come Duns Scoto la elabora in *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 1, nel quadro di una sequenza testuale pochissimo o per nulla valorizzata dalla letteratura critica.

FRANCESCO MARRONE

L'indagine, così intesa, si propone due finalità principali: in primo luogo, si cercherà di valorizzare il ricco e articolato dibattito che ha opposto, su una particolare e specifica questione, Duns Scoto a Tommaso d'Aquino (ciò che conferma l'importanza dell'Aquinata nella formazione del pensiero teologico di Duns Scoto); in secondo luogo, parallelamente, si tenterà di mostrare quanto profondo sia stato l'impatto novatore di Duns Scoto in ordine alla discussione sulla conoscenza e sull'autoconoscenza angelica e nell'elaborazione di una diversa ermeneutica del processo conoscitivo.

1. Conoscenza, recezione, passività: Duns Scoto e Tommaso d'Aquino

1.1 La posizione di Tommaso

A più riprese, a partire dalla metà del secolo scorso, la letteratura critica ha individuato in Enrico di Gand il principale interlocutore e il bersaglio polemico di Duns Scoto¹. Secondo questa lettura, assai diffusa e del resto fondata su una serie di evidenze difficilmente trascurabili, Duns Scoto avrebbe elaborato una parte significativa delle sue tesi in riferimento a quanto Enrico di Gand aveva affermato nei suoi scritti. Questo assunto trova numerosi riscontri sotto la penna di Duns Scoto: è indubbio che il pensiero di Enrico di Gand abbia costituito, per lui, un riferimento ricorrente e fondante. Non, tuttavia, l'unico. Spesso, infatti, l'interlocutore di Duns Scoto è Tommaso d'Aquino, il quale, su molte questioni, resta per lui un riferimento obbligato. Proprio questo accade nelle sequenze testuali che Duns Scoto dedica alla conoscenza

¹ La letteratura critica è a tal proposito assai consistente. Cfr., tra gli altri, JEROME V. BROWN, *John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case*, «Vivarium», 14 (1976), pp. 94-113; ID., *John Duns Scotus on Henry of Ghent's Theory of Knowledge*, «The Modern Schoolman», 56 (1978/1979), pp. 1-29; ID., *Duns Scotus on the Possibility of Knowing Genuine Truth: The Reply to Henry of Ghent in the 'Lectura prima' and the 'Ordinatio'*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 51 (1984), pp. 136-182; ID., *The Knowledge Proper to the Separated Soul: Henry of Ghent and John Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 316-334; STEPHEN D. DUMONT, *The quaestio si est and the Metaphysical Proof for the Existence of God according to Henry of Ghent and John Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 335-367; STEVEN P. MARRONE, *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», 63 (1988), pp. 22-57; JOS DECORTE, 'Modus' or 'res': Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of a Real Relation, in *In Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, a cura di Leonardo Sileo, Roma, Edizioni Antonianum, 1995, pp. 407-429; STEPHEN P. MARRONE, *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. by Ludger Honnefelder / Rega Wood / Mechthild Dreyer, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1996, pp. 175-189; GORDON A. WILSON, *The Presence of Henry of Ghent in Scotus's Quaestiones super libros Metaphysicorum*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. by Ludger Honnefelder / Rega Wood / Mechthild Dreyer, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1996, pp. 107-124; JOKE SPRUYT, *Duns Scotus's Criticism of Henry of Ghent's Notion of Free Will*, in *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996), ed. Egbert P. Bos, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1998, pp. 139-154; GORDON A. WILSON, *Good Fortune and the Eternity of the World: Henry of Ghent and John Duns Scotus*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 65 (1998), pp. 40-51; STEPHEN DUMONT, *Henry of Ghent and Duns Scotus*, in *Routledge History of Philosophy*, Vol. III: *Medieval philosophy*, ed. by John Marenbon, London-New York, Routledge, 1998, pp. 291-328; MARTIN PICKAVÉ, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge*, in *In Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, ed. by Henrik Lagerlund, Leiden, Brill, 2010, pp. 61-96; TOBIAS HOFFMANN, *Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics*, in *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson, Leiden, Brill, 2011, pp. 339-367; PASQUALE PORRO, *Contro e dentro l'univocità. Le trasformazioni dell'analogia tra Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto*, in *La dottrina dell'Analogia dell'Essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di Rita Salis, Padova, Il Poligrafo, 2019, pp. 247-286: 260 e sgg.

*Se cognoscere per essentiam suam***Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)**

angelica: qui l'autorità di Tommaso si impone con evidenza, anche solo per essere avversata o criticata. E questo, ancora, accade lì dove Duns Scoto si interroga a proposito della possibilità che l'angelo conosca se stesso in ragione della propria essenza. È così che il testo di *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 1 – in cui questa problematica è tematicamente elaborata – costituisce una cristallina testimonianza della significativa presenza di Tommaso nel quadro dell'elaborazione scotista della problematica teologica.

La summenzionata questione (*Utrum angelus posset se cognoscere per essentiam suam*) si apre con un riferimento alla posizione di Tommaso², che Duns Scoto riassume per rendere più facilmente intelligibile la sua critica e per assicurare una più grande evidenza alla propria opinione. Al fine di rendere la sintesi e la critica di Duns Scoto pienamente intelligibili, è forse il caso di richiamare almeno parzialmente il dettaglio dell'argomentazione di Tommaso quale si trova elaborata, in particolare, in *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1³.

Il testo del Dottore Angelico si apre con alcune precisazioni a proposito del lessico e dei concetti che la sua *solutio* chiama in causa. L'oggetto di una potenza, rileva Tommaso, si comporta diversamente a seconda che l'azione sia transitiva o immanente⁴. Il fatto che il termine dell'azione si produca nell'agente o fuori dell'agente istituisce una differenza. Nell'azione transitiva, infatti, vi è sempre distinzione tra l'agente e l'oggetto in cui termina l'operazione. Questo modello vale in riferimento a qualsivoglia potenza e si applica, di conseguenza, anche in ambito conoscitivo. Quando si conoscono cose esterne, la cosa conosciuta – quali che siano le mediazioni in ragione delle quali è conosciuta – si presenta distinta dal conoscente. Gli esempi addotti da Tommaso al fine di chiarire questa implicazione sono il processo del riscaldamento e quello della costruzione⁵: tanto l'uno quanto l'altro configurano azioni transitive. La cosa che riscalda e la cosa riscaldata sono, infatti, istanze numericamente distinte e, di fatto, indipendenti l'una dall'altra. La stessa cosa vale anche nel caso della costruzione: il costruttore e la cosa costruita, benché correlativi, si configurano anch'essi come termini distinti e reciprocamente indipendenti.

La stessa cosa non accade in riferimento all'azione immanente: in questo caso, perché si realizzi l'azione, è infatti necessario che l'oggetto sia unito e presente all'agente al modo in cui un principio formale determina un soggetto dall'interno o intrinsecamente. Così, ad esempio, il calore è, nel fuoco, il principio formale immanente del riscaldamento così come la specie sensibile, nell'occhio, è il principio formale che produce la visione. L'oggetto è, in questo caso, un principio immanente di determinazione formale⁶.

² Sulla conoscenza angelica in Tommaso, tra i contributi più recenti, si possono consultare HARM GORIS, *Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. by Tobias Hoffmann, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 149-185. Più in particolare, sull'autoconoscenza angelica in Tommaso, vedi TIMOTHY B. NOONE, *Duns Scotus on Angelic Knowledge*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, cit., pp. 199-201. Imprescindibile resta FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, avec une préface de R. Imbach, Paris, Vrin, 1991; a proposito dell'autoconoscenza angelica si vedano le pp. 238-243.

³ Tommaso discute il tema dell'autoconoscenza angelica anche nelle *Quaestiones disputatae De veritate*: cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, 8, 6, ed. Leon. XXII/2.1, pp. 236a-238b.

⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Respondeo dicendum quod, sicut ex supra [q. 14 a. 2; q. 54 a. 2] dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius».

⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactio a calefaciente, et aedificatum ab aedificante».

⁶ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet

FRANCESCO MARRONE

A volte, però, la specie dell'oggetto, che è principio formale della conoscenza, si trova in potenza nel conoscente. Quando ciò si verifica, perché si produca l'intellezione è necessario che la potenza conoscitiva riceva l'atto della specie: occorre, cioè, che la specie passi all'atto e che essa, in ragione della propria attualità, muova l'intelletto alla produzione di una conoscenza attuale⁷. Se, invece, l'intelletto possiede la specie sempre in atto, allora esso potrà conoscere senza ricevere alcunché⁸. Non sempre, infatti, l'intelletto è in potenza rispetto all'intellezione; e per questo, secondo Tommaso, non è possibile affermare che la passività sia un carattere distintivo del conoscente *in quanto tale*, ma esclusivamente del conoscente *in quanto* portatore di una potenza⁹. Il subire e l'esser-mosso convengono all'intelletto nella misura in cui esso è in potenza (come accade, ad esempio, nel caso dell'uomo, il cui intelletto 'apprensivo', appunto, è possibile o potenziale).

Questa condizione non si verifica, però, nel caso dell'autoconoscenza angelica. Quando l'angelo si accinge a conoscere se stesso in ragione della propria essenza, il suo intelletto e la sua essenza (quale possibile oggetto di conoscenza) sono già in atto, così che non c'è spazio, in questo caso, per alcuna forma di recezione o passività. L'intelletto angelico, infatti, è già nella condizione che è richiesta affinché possa conoscere in atto il proprio oggetto.

Inoltre, perché una forma possa essere atto di una potenza, cioè principio di un'operazione, è indifferente che inerisca in altro o sussista per sé¹⁰. Se sussistesse per sé, il calore riscalderebbe tanto quanto riscalda allorché inerisce in qualcosa. Lo stesso vale per il principio formale che produce, nell'angelo, l'azione autoconoscitiva. Se l'essenza dell'angelo, nell'ordine degli intelligibili, sussiste per sé, allora l'angelo potrà conoscere se stesso¹¹. Ma l'angelo, appunto, essendo immateriale, non inerisce a un sostrato e sussiste effettivamente per sé: in quanto tale, esso è dunque intelligibile in atto¹²; così che, costituendosi come un principio formale attuale rispetto a se stesso, esso può conoscere se stesso in ragione della sua forma o essenza¹³.

obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo».

⁷ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei».

⁸ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti».

⁹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens». A tal proposito, cfr., tra gli altri, FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, cit., p. 240.

¹⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens, non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens».

¹¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum».

¹² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu».

¹³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1, ed. Leon. V, p. 62: «Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat».

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

1.2 Duns Scoto legge Tommaso

Duns Scoto¹⁴ riprende la tesi di Tommaso a proposito dell'azione immanente. Nell'azione immanente l'oggetto è unito all'agente: perché si produca l'azione è unicamente necessaria questa unione¹⁵. Questo accade precisamente nell'angelo: dal momento che nell'angelo l'essenza e l'intelletto sono uniti, l'essenza può essere un principio dell'intellezione¹⁶. E a nulla vale il fatto che nell'angelo non vi sia alcun vincolo di inerenza dell'essenza poiché, come rilevato da Tommaso, la forma può produrre l'azione anche se sussiste per sé, senza inerire in altro¹⁷. Insomma, Duns Scoto sottolinea che l'identità dell'essenza divina, con la coincidenza tra oggetto e agente che comporta, è sufficiente a rendere possibile l'autoconoscenza angelica¹⁸.

Questa possibilità vale nel caso dell'angelo a prescindere da ogni vincolo di determinazione: il fatto che l'intelletto, nell'angelo, non riceva nulla (quale principio di determinazione) dall'essenza non implica che l'angelo non possa conoscere se stesso. La recezione e la determinazione estrinseca valgono, infatti, soltanto in alcuni casi: valgono, ad esempio, nel caso dell'uomo, la cui conoscenza è una potenza, ma non indifferentemente in tutti i casi¹⁹. È per questo che, nell'angelo, l'intellezione è data dalla prossimità dell'intelletto e dell'essenza senza che nulla, dell'essenza, determini l'intelletto angelico a conoscere. L'intellezione, in questo caso, è prodotta senza mediazioni in ragione della presenza dell'essenza angelica all'intelletto.

L'obiezione della passività non ha, quindi, alcuna presa sull'argomento di Tommaso. L'operatore della conoscenza, nell'angelo, non è in potenza e, di conseguenza, non deve ricevere alcunché da istanze che per così dire la precedano, né esige di essere ricondotto all'atto. Il *quoddam pati* che Aristotele, in *De anima* III 4, considera come una proprietà dell'*intelligere* non vale, dunque, per ogni conoscente, ma solo per quelli che sono in potenza e, pertanto, esigono l'intervento di un principio di determinazione estrinseco²⁰. Questo è quanto accade nella conoscenza umana, ma non, allo stesso modo, nell'autoconoscenza angelica; e non vale per l'angelo per il semplice fatto che la sua essenza, presa in quanto oggetto conoscibile, non

¹⁴ Sulla conoscenza angelica in Duns Scoto, si può consultare, tra gli altri, TIMOTHY B. NOONE, *Duns Scotus on Angelic Knowledge*, cit., pp. 187-221: in particolare, in riferimento all'autoconoscenza angelica, vedi le pp. 201-204.

¹⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, pp. 520-521, § 263: «Hic dicitur sic, quod licet in actione transeunte obiectum sit separatum ab agente, tamen in actione immanente oportet quod obiectum esse unitum ipsi operanti, – et ut unitum, est formalis ratio talis operationis immanentis, sicut species visionis in oculo».

¹⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 521, § 263: «ex hoc ultra: cum essentia angeli sit de se unita intellectui suo, potest esse principium intellectionis, quae est operatio immanens».

¹⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 521, § 264: «Et si obiciatur quod oportet formam talem inesse illi cui inest talis operatio (isto modo non inest essentia angeli sibi ipsi, cui tamen est ratio agendi), videtur respondere quod forma existens in alio et inhaerens alii, est principium operandi; et si per se esset, nihil minus esset per se ratio agendi, – sicut calor, si separatus esset, esset principium calefactionis quantum ex se est».

¹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 521, § 264: «Ergo ita est de essentia angeli, quod licet per se subsistat, potest tamen esse ratio operandi ista operatione immanente».

¹⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, pp. 521-522, § 265: «Et si obiciatur iterum quod oportet passum aliquid recipere ab agente (hic autem intellectus nihil recipit ab ipsa essentia, quia quod non ponitur aliqua species praecedens actum), respondet quod potentia cognitiva aliqua quandoque est in potentia cognoscens, quandoque in actu, aliqua autem non sic. Quod autem oporteat eam 'recipere', hoc non est quia potentia cognitiva, sed tantum quia quandoque est in potentia ad actum; non sic in proposito; quare etc.»

²⁰ ARIST., *De anima*, III 4, 429a13-14, 429b24-25. A tal proposito, cfr. *supra*, p. 56.

FRANCESCO MARRONE

agisce su se stessa, in quanto operatore conoscitivo, come un principio estrinseco.

Così Scotto riassume gli snodi essenziali delle tesi che Tommaso elabora in *Summa theologiae*, I, q. 56, a. 1.

1.3 Duns Scotto contro Tommaso

Per Tommaso, come detto, la ragione integrale dell'intellezione in virtù della quale l'angelo conosce se stesso va rintracciata nell'oggetto in quanto unito alla potenza, cioè nell'essenza dell'angelo in quanto di fatto congiunta e immediatamente presente all'intelletto angelico. Ai suoi occhi, dunque, l'essenza dell'angelo, nella misura in cui è presente all'intelletto, è una ragione sufficiente affinché l'intellezione autoconoscitiva si produca immediatamente, senza alcuna mediazione causale e senza postulare alcuna recettività.

Secondo Duns Scotto, la posizione dell'Aquinate, nonostante le precisazioni evocate sin qui, presuppone tuttavia che l'intelletto dell'angelo, quando conosce se stesso, si trovi in potenza essenziale rispetto alla propria intellesione, e che una certa *ratio* (pur solo immanente) debba intervenire per giustificare l'atto in cui consiste la conoscenza di sé²¹. La soluzione di Tommaso, agli occhi del Dottore Sottile, non dimostra quel che pretende di dimostrare: essa non riesce a giustificare l'immediatezza dell'autoconoscenza angelica neutralizzando, contestualmente, ogni residuo causale²². Di per sé, infatti, l'interpretazione dell'autoconoscenza angelica come l'esito della presenza immediata dell'essenza all'intelletto non esclude che l'essenza dell'angelo agisca sul suo intelletto al modo di un principio di determinazione: pur operando semplicemente come una forma, e per di più come una forma immanente, l'essenza non cessa per questo di 'imporre' all'intelletto angelico una qualche sorta di recettività.

Sempre muovendosi in questa direzione, d'altro canto, Duns Scotto respinge anche le ulteriori precisazioni di Tommaso secondo il quale, nel caso della conoscenza angelica, non si produrrebbe alcun passaggio dalla potenza all'atto per il fatto che l'essenza dell'angelo è già sempre in atto. Per l'Aquinate, in effetti, il modello 'potenza-atto' si applica senz'altro quando il conoscente è in potenza ai propri intelligibili (come accade nel caso dell'intelletto umano, che riceve dagli oggetti la propria attualità)²³, ma non nel caso dell'intelletto angelico. Quest'ultimo – trovandosi già in atto – non deve ricevere alcuna azione estrinseca perché possa prodursi l'operazione conoscitiva.

Come annunciato, a Duns Scotto questa giustificazione non pare sufficiente al fine di neutralizzare l'intervento della causalità e della recettività nel quadro dell'autoconoscenza angelica. Per argomentare questa insufficienza, il Dottore Sottile elabora una distinzione. Ai suoi occhi l'azione della causa può

²¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 522, § 266: «Contra istud. Haec opinio ponit – ut videtur – quod intellectus sit in potentia essentiali ad operationem et intellectionem (quam ponit operationem immanentem), et quod tota ratio illius operationis sit obiectum ut unitum est cum sua potentia, sicut calor est in ligno tota ratio calefaciendi».

²² Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, pp. 522-523, § 266.

²³ A tal proposito, cfr. *supra*, § 1.1., in part. p. 56.

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

essere di due tipi. Considerata *in fieri*, la causa si limita a produrre un nuovo effetto: una volta prodotto l'effetto, la sua azione cessa e l'effetto persiste senza conservare in sé la traccia dell'azione causale che lo ha prodotto. Secondo Scoto, questo è quanto accade, ad esempio, nella costruzione di un edificio: terminata la costruzione, l'azione causale del costruttore cessa definitivamente, così che nell'effetto non si trova più il vestigio dell'azione che in origine lo ha prodotto.

La causalità ammette, però, una seconda declinazione. Considerata *in esse et in fieri* (e non unicamente *secundum fieri*), la causa non soltanto ha la funzione di produrre l'effetto come qualcosa di nuovo, ma permane nell'effetto quale suo principio intrinseco di determinazione. In questo caso, a prescindere dalla produzione del nuovo effetto (*fieri*), la causalità si qualifica come un principio immanente: la sua azione è ora di natura formale, relativa all'*esse* e non semplicemente al *fieri* dell'effetto, nel quale opera pertanto in maniera persistente come un autentico principio di determinazione. In questa continuità dell'azione causale, sebbene nessun nuovo effetto sia prodotto in senso assoluto, il modello 'potenza-atto' resta pienamente operativo. La causa continua ad agire anche quando l'effetto è prodotto, e questo fa sì che l'essere dell'effetto continui necessariamente a implicare una qualche sorta di recettività²⁴.

Ora, secondo Duns Scoto, la causalità che Tommaso non riesce a neutralizzare è precisamente questa: la causalità che, *in esse*, l'oggetto continua a esercitare sull'intelletto in qualità di principio di determinazione formale immanente delle sue operazioni.

A tal proposito, agli occhi di Duns Scoto, le precisazioni che Tommaso adduceva al fine di espungere ogni potenzialità dall'intelletto angelico appaiono del tutto irrilevanti. Il fatto che nel caso dell'autoconoscenza angelica non vi sia un passaggio dalla potenza all'atto non toglie che l'essenza angelica operi comunque sull'intelletto dell'angelo al modo di un principio di determinazione. Per il Dottore Sottile, l'oggetto che Tommaso pone come *formalis ratio operationis* si qualifica in ogni caso – se non *in fieri*, almeno *in esse* – come un agente causale. A tal proposito, del resto, il fatto che l'oggetto si qualifichi come la *ratio* immanente di un'azione non-transitiva non ha alcuna implicazione: anche nel caso di un'azione intransitiva, infatti, quella *ratio formalis* si qualifica come un funtore causale, facendo sì che l'intelletto angelico, di conseguenza, continui a presentarsi come una potenza (in qualche modo) recettiva.

La tesi di Duns Scoto è chiara. Nonostante gli sforzi profusi, Tommaso non riesce a liberare definitivamente l'autoconoscenza angelica dal modello causale e dalle sue necessarie implicazioni, e non riesce a farlo perché si avvale di un concetto di azione causale troppo angusto. Per giustificare l'assenza di recezione, infatti, non basta escludere l'intervento della causalità *in fieri*, ma occorre neutralizzare ogni forma di causalità – anche quella, meno evidente, che un oggetto immanente esercita in qualità di principio di determinazione formale.

²⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, pp. 523-524, § 268: «Praeterea, secundo, contra illud quod dicit quod 'potentia nihil recipit, quia non est quandoque in potentia, quandoque in actu': obiectum respectu eius quod est in intellectu de eo (scilicet respectu intellectionis), non est tantum causa in fieri (sicut est aedificator respectu domus), sed est causa tam in fieri quam in esse (alioquin sicut aedificatore corrupto manet domus, ita obiecto quantumcumque absente vel corrupto in ratione obiecti, maneret illud quod est eius 'ut obiecti' apud intellectum); causa autem in esse et in fieri semper aequae causat, sicut patet de sole respectu radii; igitur obiectum quod ponitur principium operationis intellectionis, semper aequae causat, et per consequens intellectus semper aequae recipit. Non ergo solum ab obiecto recipit intellectus 'quia recipit actum novum, quem quandoque non recipit', sed quia est causa in esse respectu eius quod semper recipit ab eo».

FRANCESCO MARRONE

Della tesi di Tommaso, quel che Duns Scoto non può accettare è l'idea secondo cui l'intelletto angelico potrebbe comportarsi sostanzialmente come l'intelletto umano, vale a dire come una potenza nella quale l'azione causale dell'oggetto è ricevuta. Se, come pensa Scoto, nella tesi di Tommaso c'è ancora spazio per una forma (pur attenuata e inapparente) di recettività, non ci si può che arrendere all'evidenza e ammettere, per un'assurda conseguenza, l'impossibilità, nell'angelo, di una conoscenza immediata di sé.

Pensare l'assenza di recettività, secondo il Dottore Sottile, significa infatti escludere ogni forma di determinazione, anche quella esercitata da una ragione formale immanente. Ai suoi occhi – ecco, in estrema sintesi, la sua tesi – il radicamento dell'autoconoscenza angelica nella presenza immediata dell'essenza-oggetto all'intelletto dell'angelo si lascia sempre e comunque ricondurre al dominio della causalità, della recezione, della potenzialità.

Una tale implicazione, per Duns Scoto, è legata sostanzialmente all'adozione del tradizionale modello 'intelletto-oggetto'. Ai suoi occhi, infatti, questo modello implica sempre una qualche forma di passività che qualifica la conoscenza, conformemente a *De anima* III 4, come la recezione di un'azione o di una *motio* estrinseca (*intelligere est quoddam pati*). Sino a che l'essenza angelica è concepita al modo di un 'oggetto' (oltre che come una *ratio cognoscendi*), l'intelletto non potrà che qualificarsi come una potenza recettiva. E ciò anche quando si cerchi, come fa Tommaso, di depurare il modello 'intelletto-oggetto' da ogni forma di passività. Anche solo *in esse* (e non, anche, *in fieri*), l'essenza angelica opera sempre sull'intelletto come un principio di determinazione causale.

2. Immediatezza, attualità, causalità. La posizione di Duns Scoto

2.1 Dalla recezione alla causalità

Nella prospettiva di Duns Scoto²⁵, poste queste premesse, l'unica via d'uscita dalle implicazioni controintuitive di questo modello esplicativo sembra consistere nell'abbandono dell'interpretazione tradizionale del modello 'intelletto-oggetto' e nell'estensione alla conoscenza angelica del principio della causalità concorrente. Il solo modo per evitare di concepire l'oggetto della conoscenza angelica come un funtore causale rispetto al quale l'intelletto risulterebbe recettivo o passivo (o quasi-passivo) è di concepire entrambi, l'oggetto e l'intelletto, come funtori causali parziali e concorrenti. Questa, in sintesi, è la soluzione accolta da Duns Scoto, che estende alla conoscenza angelica un modello di (con-)causazione di cui si era già servito nel quadro della spiegazione della conoscenza umana²⁶. Pensare l'intelletto come

²⁵ La letteratura critica sulla conoscenza angelica e umana in Duns Scoto è consistente. Fra i contributi più recenti, cf. RICHARD CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2014; T.B. NOONE, *Duns Scotus on Angelic Knowledge*, cit., pp. 187-221.

²⁶ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 2, ed. Vat., III, pp. 289-298, §§ 486-503.

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

una causa parziale e concorrente – come un principio con-causale autonomo – può significare, nell'ottica di Scoto, neutralizzare le controindicazioni che ancora implicava la tesi elaborata da Tommaso.

Nel quadro della sua soluzione (*opinio propria*), Duns Scoto va precisamente in questa direzione.

Come i suoi predecessori, e come Tommaso in prima istanza, Duns Scoto riconosce all'angelo una forma di autoconoscenza che non richiede la sussistenza di alcun medio rappresentativo che preceda l'intellezione²⁷. L'angelo può conoscere la sua essenza – in una forma di autoconoscenza immediata – in ragione della sua essenza, di modo che quest'ultima funzioni, rispetto al suo intelletto, come un'autentica *ratio cognoscendi*. Nessun medio rappresentativo interviene in questa dinamica autoconoscitiva, e soprattutto non vi interviene nulla che, ponendosi estrinsecamente e come dall'esterno, possa ricondurre l'intelletto angelico a una forma di passività o recettività incompatibile con la sua perfezione.

La priorità che qui Duns Scoto si attribuisce è duplice. Da un lato, occorre distinguere nettamente la conoscenza *per species* che l'intelletto angelico consegue degli *alia a se* dalla conoscenza del tutto peculiare che esso può, invece, conseguire della propria essenza. Dall'altro lato, poi, si deve accuratamente evitare di interpretare l'accesso conoscitivo dell'angelo alla propria essenza come un passaggio dalla potenza all'atto che immetta nell'intelletto angelico forme anche solo implicite di passività e recettività. Secondo Duns Scoto, come sappiamo, questo accade ancora in Tommaso: per quanto l'Aquinate si sia preoccupato di radicare l'autoconoscenza angelica nella presenza e nell'unione immediata dell'essenza e dell'intelletto dell'angelo, egli non è riuscito (è questa, precisamente, l'obiezione di Scoto) a eliminare ogni traccia di recezione e passività. In quella prospettiva, infatti, l'intelletto angelico si rivela ancora determinato almeno *in esse* (se non *in fieri*) da un'istanza immanente eppure sostanzialmente estrinseca²⁸.

Evitare ogni forma di recettività o passività. Questo secondo requisito è fondante: interpretare la relazione autoconoscitiva, nell'angelo, conformemente al modello elaborato da Tommaso significa per Duns Scoto concepire *inavvertitamente* l'intelletto angelico come un'istanza recettiva e concedere che – *in esse*, mentre si produce l'intellezione autoconoscitiva – l'intelletto dell'angelo sia ancora, per così dire, come estrinsecamente determinato o perfezionato.

Questa è la reale posta in gioco della critica di Duns Scoto a Tommaso. Ciò che il teologo scozzese non può accettare è ogni ermeneutica della conoscenza angelica che porti a concepire l'intelletto dell'angelo come una potenza passiva. Una tale interpretazione, infatti, si presenta del tutto incompatibile con la spontaneità e la perfezione che sembrano appartenere all'intelletto angelico.

Secondo Duns Scoto, al contrario, quel che occorre fare è concepire l'intelletto dell'angelo come il portatore di una vera attualità, capace di influire realmente nella produzione dell'intellezione autoconoscitiva e di escludere così ogni forma di recettività, anche quella inavvertita e implicita che ancora governa (ai suoi occhi) la soluzione di Tommaso.

²⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 525, § 269: «Ad quaestionem igitur dico quod angelus potest intelligere se per essentiam suam, secundum intellectum expositum in principio quaestionis», che rinvia appunto al quesito principale: «Circa cognitionem angelorum quaero utrum angelus posset se cognoscere per essentiam, ita quod essentia sua sit ratio cognoscendi se sine aliquo representante praecedente actum naturaliter» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 517, § 255).

²⁸ Cfr. *supra*, § 1.3.

FRANCESCO MARRONE

Per Duns Scoto, dunque, l'intelletto angelico è realmente e interamente in atto già prima dell'intellezione autoconoscitiva. *Realmente e interamente in atto*: la costituzione metafisica dell'intelletto angelico e la sua funzionalità noetica escludono senza eccezione che esso possa qualificarsi, anche solo implicitamente, come una potenza recettiva. Nell'autoconoscenza angelica, però, l'intelletto dell'angelo non soltanto non riceve alcunché, ma si presenta anche, *e contrario*, come uno dei necessari funtori causali che concorrono alla produzione dell'intellezione autoconoscitiva.

L'intelletto dell'angelo, allorché quest'ultimo si autoconosce, è (parzialmente) attivo, e questa sua (parziale) attività consente di escludere ogni forma di passività e recettività. Così posta la questione, è del tutto evidente che, agli occhi di Duns Scoto, l'unico modo per neutralizzare ogni forma di passività e recettività nell'intelletto angelico è di concepirlo come un agente causale: sino a che non si ammette – e Tommaso *non* lo ammetteva – che l'intelletto angelico ha una funzione causale, è impossibile, secondo il Sottile, escludere in maniera definitiva che quell'intelletto sia in qualche misura recettivo.

L'operatore che di fatto neutralizza ogni forma di passività e recezione è quindi la causalità: né l'attualità né l'unione immediata tra l'essenza e l'intelletto angelico possono escludere che l'intellezione autoconoscitiva sia, nell'intelletto angelico, 'qualcosa di receptio'.

2.2 Autoconoscenza e concorrenza causale

Nell'autoconoscenza angelica, di conseguenza, l'intelletto non conosce a partire da un dato che lo preceda né si pone come una potenza che un principio estrinseco debba poter perfezionare. Agli occhi di Duns Scoto, l'intelletto è senza dubbio un funtore 'attivo' dell'intellezione autoconoscitiva. Questo, evidentemente, non significa che l'oggetto – cioè l'essenza angelica – non operi anch'esso un'azione specifica, ma questa azione, per una sorta di positivo contrappasso noetico, esige a sua volta che l'intelletto eserciti un'azione causale costitutiva²⁹. L'intelletto e l'oggetto concorrono – ciascuno per la propria parte e conformemente a quel che la causazione richiede – a produrre il proprio effetto. Perfezionate e unite, le due cause concorrono alla produzione dell'intellezione autoconoscitiva.

Perché si produca un atto di intellesione completo, però, occorre che l'oggetto sia in atto in riferimento al suo essere e alla sua intelligibilità, così che esso possa esercitare adeguatamente la sua azione causale. Al tempo stesso, d'altro canto, occorre che in atto si trovi pure l'intelletto – operatore 'soggettivo' dell'atto di intellesione –, e soprattutto occorre che l'attualità dell'intelletto sia sufficiente a giustificare la causalità parziale che esso esercita in riferimento alla produzione dell'intellezione autoconoscitiva.

Conformemente all'enunciato della *solutio*³⁰, di conseguenza, l'angelo può conoscere se stesso in

²⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 525, § 270: «Primo, quia obiectum habet aliquam causalitatem partialem respectu intellectionis (et hoc, obiectum in quantum est actu intelligibile), et intellectus habet suam causalitatem partialem respectu eiusdem actus, secundum quam concurrat cum obiecto ad talem actionem perfecte producendam, – ita quod ista duo, quando sunt in se perfecta et unita, sunt una causa integra respectu intellectionis».

³⁰ Cfr. *supra*, p. 61, nota 27.

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

ragione della propria essenza, ma può farlo a una condizione: che la sua essenza sia davvero intelligibile in atto e che l'intelletto non si configuri come una potenza passiva e disposta a ricevere. Nell'intellezione che l'angelo ha di sé devono quindi concorrere due principi causali – due istanze parimenti attuali: l'essenza intelligibile, da un lato; l'intelletto nel suo atto primo, dall'altro. L'angelo conosce, dunque, se stesso perché la sua essenza e il suo intelletto possono con-causare – congiuntamente, al modo di una sola causa integrale – la totalità dell'effetto in cui consiste l'intellezione³¹.

La principale preoccupazione di Duns Scoto, qui, è quella di giustificare l'efficacia causale delle istanze che intervengono nella produzione dell'intellezione autoconoscitiva. La domanda che ora governa l'indagine del Dottore Sottile è la seguente: l'intelletto e l'essenza dell'angelo sono in grado, ciascuno per la parte che gli compete, di concorrere alla causazione integrale dell'intellezione? A tal proposito, ci si aspetterebbe che questo interrogativo riguardi soprattutto e in prima istanza l'intelletto, tradizionalmente inteso, nella sua essenza propria, come 'recettivo'. Non è però così. L'efficacia causale dell'intelletto, per Duns Scoto, non pone problemi rilevanti: l'azione che l'intelletto esercita in qualità di intelletto agente (nel caso dell'uomo, che qui vale come fondamento di una generalizzazione analogica) dà ampiamente prova dell'efficacia causale che l'intelletto, in generale, può vantare. Ricettivo in alcuni casi, l'intelletto è in grado di operare al modo di un funtore causale; e se può farlo nel caso dell'uomo, è precisamente perché la 'natura intellettuale', considerata per sé sola, non lo esclude. Se, dunque, l'intelletto può essere attivo nell'uomo, tale, *a fortiori*, potrà essere anche nell'angelo.

La stessa evidenza manca, invece, in riferimento all'essenza angelica. Che essa, nella sua peculiare immanenza, possa causare o con-causare un'intellezione è qualcosa di non immediatamente evidente, o almeno bisognoso di chiarimento. Può, allora, l'essenza angelica essere la causa (parziale) dell'intellezione che la rappresenta? La risposta di Duns Scoto a questa perplessità è positiva: l'essenza angelica è in grado di causare, assieme l'intelletto, un'intellezione autoconoscitiva. Anche la sua efficacia causale, come quella dell'intelletto, può del resto essere dimostrata formulando un argomento *a fortiori*, a partire dall'applicazione della causalità concorrente nel quadro della conoscenza umana³². L'argomento procede in questi termini: se è possibile che un oggetto contenuto in una specie intelligibile – il cui essere è solo oggettivo, e per questo *deminutum* – può causare un atto di intellezione, lo stesso potrà fare ogni istanza che sia dotata di *esse simpliciter*. In altri termini, e al modo di un argomento *a fortiori*: se gli oggetti sono in grado di causare degli atti di intellezione quando sono dotati, nelle specie intelligibili, di un mero essere diminuito, a maggior ragione essi potranno causare quegli stessi atti di intellezione quando sono provvisti di *esse simpliciter* (quando, cioè, sono intelligibili in atto)³³.

³¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 525, § 270: « Ex hoc arguo sic: omnis causa partialis quae est in actu perfecto sibi proprio, secundum quod talis causa, potest causare causalitate sibi correspondente effectum, – et quando est unita alteri causae partiali in suo actu, potest cum ea perfecte causare; sed essentia angeli est de se in actu primo correspondente obiecto, quia de se est actu intelligibilis, et est de se unita intellectui cum coniunctione utriusque causae partialis; ergo potest immediate, cum alia causa partiali unita, habere actum perfectum intellectionis respectu suae essentiae».

³² Cfr. *supra*, p. 60, nota 26.

³³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 526, § 271: «Praeterea, in intelligibilibus habentibus species intelligibiles, illae species virtute obiectorum – cum intellectu – causant intellectionem, in quibus tamen obiecta habent esse deminutum; igitur si in se haberent tale esse absolutum et esse simpliciter (scilicet actu intelligibile), possent verius causare eundem

FRANCESCO MARRONE

Ebbene, l'essenza dell'angelo è dotata di *esse simpliciter* (in quanto immediatamente unita e presente all'intelletto); di conseguenza, essa potrà causare (o con-causare) veri atti di intellesione³⁴. Il fondamento dell'argomento di Duns Scoto è chiaro: un'istanza dotata di *esse simpliciter* può fare tutto ciò che può fare un'istanza dotata di *esse deminutum*. In ragione della sua sola presenza, dunque, l'essenza dell'angelo può contribuire alla produzione causale di un'intellessione, e può farlo senza dubbio più perfettamente di quanto potrebbe fare, rispetto a un intelletto potenziale, un oggetto sussistente solo *obiective* o *deminute* nella specie intelligibile.

L'intelletto e l'essenza dell'angelo possiedono entrambi la capacità di causare, e la possiedono in ragione dell'attualità che autonomamente compete a ciascuno di essi. Di conseguenza, tutte le volte che concorreranno, in qualità di cause parziali, al medesimo effetto, essi potranno produrre un'intellessione, nell'angelo, in virtù della quale l'intelletto potrà conoscere immediatamente l'essenza.

Duns Scoto ottiene così un duplice risultato: da un lato si dà gli strumenti per intendere l'intelletto come una potenza attiva (per quanto limitata alla causazione parziale e concorrente dell'intellessione); dall'altro, in maniera complementare, riesce in parte a neutralizzare il residuo di passività che, a torto o a ragione, riteneva di individuare ancora nella soluzione di Tommaso.

2.3 Autonomia e concorrenza causale

Resta tuttavia un fatto: l'intelletto è una causa solo parziale dell'effetto integrale che è l'intellessione in atto dell'essenza angelica. Di conseguenza, ci si potrà domandare se, in ogni caso, nonostante la parziale attività che lo connota, esso non riceva comunque qualcosa dall'altra con-causa, l'essenza angelica. Il fatto di aver messo in evidenza la parziale attività dell'intelletto non è ancora sufficiente, in altri termini, per escludere definitivamente e senza eccezioni ogni forma di passività. È infatti ancora possibile che l'altra causa, l'essenza angelica, operando di concerto con l'intelletto, produca il suo effetto agendo 'anche' sull'intelletto (e non semplicemente esercitando la propria efficacia causale nei confronti dell'intellessione). Se così fosse, l'intelletto angelico si troverebbe nuovamente esposto all'obiezione della passività.

Sinora Duns Scoto ha potuto dimostrare l'efficacia causale dell'intelletto e l'attualità e che essa necessariamente presuppone. Con ciò, tuttavia, egli non ha anche potuto escludere, nell'intelletto angelico, ogni forma di passività: è infatti possibile che l'intelletto, pur configurandosi quale causa parziale e concorrente dell'intellessione, subisca ancora l'azione del proprio oggetto. Su questa implicazione insiste la maggior parte degli argomenti contro l'opinione di Duns Scoto: a eccezione del primo, tutti gli argomenti si occupano di chiarire quale sia il contributo dell'oggetto – l'essenza angelica – nel quadro della produzione

effectum, quia quidquid potest causari ab aliquo deminute tali in aliquo esse, virtute alicuius simpliciter talis potest – et ab illo – simpliciter causari».

³⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 526, § 271: «Sed essentia angeli ut in se, est praesens intellectui suo, quae quidem essentia est simpliciter tale (scilicet actu intelligibilis in se, et secundum quid in specie intelligibili); quare etc.».

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

dell'intellezione autoconoscitiva dell'angelo, e se questo contributo comporta, per l'intelletto angelico, la sussistenza di forme pur solo latenti di passività.

Il secondo argomento contro la sentenza del Dottore Sottile si apre, infatti, con un riferimento all'argomento che egli, a sua volta, aveva opposto alla soluzione di Tommaso. All'Aquinate, come sappiamo, Duns Scoto aveva rimproverato il fatto di non essere riuscito a escludere irrevocabilmente che l'intelletto dell'angelo potesse trovarsi in potenza essenziale ed essere, quindi, determinato per informazione dalla sua essenza³⁵.

2.3.1 Causalità, recezione, informazione

L'argomento che ora viene opposto a Duns Scoto ritorce contro la sua sentenza la medesima critica che egli muoveva a Tommaso. Nell'ottica dell'obiezione, infatti, ogni *ratio operandi* (è così che l'obiezione 'traduce' quel che Scoto definiva *ratio cognoscendi*³⁶) agisce per informazione. Se questo fosse vero, però, dovrebbe valere anche in riferimento all'essenza angelica, che si troverebbe quindi ad agire, al modo di un principio estrinseco, sull'intelletto dell'angelo. Così come è formulata, l'obiezione è chiara: la soluzione di Duns Scoto – individuando nell'essenza dell'angelo una *ratio cognoscendi* – presuppone a sua volta una qualche passività e recettività incompatibile con l'attualità che si deve, invece, riconoscere per principio all'intelletto angelico.

Rispetto a questa tesi due sole strade si presentano percorribili: o, come l'obietto, si nega che l'essenza angelica possa qualificarsi come una *ratio operandi* (ché, se lo facesse, imporrebbe all'intelletto dell'angelo la passività che deriva dalla necessaria recezione della forma), oppure si deve negare che la determinazione del processo autoconoscitivo dell'angelo si qualifichi come un'operazione nella quale si produce un fenomeno di informazione³⁷. Questa seconda è la strada che Duns Scoto predilige: ai suoi occhi è necessario mantenere la possibilità del processo autoconoscitivo, da interpretare, del resto, necessariamente come un'operazione immanente; al tempo stesso, però, occorre elaborare un modello esplicativo che permetta di evitare l'attribuzione di qualsivoglia passività all'intelletto angelico. La risposta del Sottile all'obiezione tematizza precisamente questo punto, prendendo posizione contro l'opinione di coloro che ritengono che l'attualità dell'intelletto sia determinata sostanzialmente dall'oggetto³⁸.

³⁵ Cfr. *supra*, il § 1.3.

³⁶ Cfr., *supra*, p. 61, i testi citati nella nota 27.

³⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 527, § 273: «Praeterea, videtur contra istam positionem posse argui sicut argutum est contra opinionem, - quia nihil est alicui ratio operandi operatione immanente nisi informet illud; essentia autem angeli, licet actu intelligibilis sit et praesens intellectui, tamen non informat ipsum intellectum; igitur non est ei ratio operandi operatione immanente».

³⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, pp. 529-530, § 278: «Ad secundum dico quod ad illam opinionem quae non ponit intellectum habere activitatem aliquam, aliam ab illa quam habet formaliter ab obiecto vel per speciem obiecti (sicut nec lignum habet aliam actionem in calefaciendo, ab illa quae est caloris), necessario sequitur quod intellectus - non habens aliquid formaliter - non operatur aliquid formaliter; et ita argutum est contra primam opinionem, quae hoc idem videtur sentire de intellectu». Alla tesi dell'inefficacia dell'intelletto, ma in riferimento alla conoscenza umana, il Dottore Sottile fa riferimento in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 2, ed. Vat., III, pp. 275-277, §§ 456-459.

FRANCESCO MARRONE

Una tale posizione – che Duns Scoto attribuisce a Tommaso, come si evince dall'esempio che non manca di evocare³⁹ – è per lui insostenibile. Ammettere che l'attualità dell'intelletto angelico, nella relazione conoscitiva, dipenda integralmente dall'oggetto inteso come *ratio operandi* o *agendi*, significa ai suoi occhi ritenere che l'intelletto sia inefficace per mancanza di un'attualità proporzionata all'azione che dovrebbe svolgere nel quadro di un'azione conoscitiva. Se l'attualità dell'intelletto è integralmente ricevuta dall'oggetto, nulla è di fatto nell'intelletto; ma se nulla è nell'intelletto formalmente, allora l'intelletto non sarà in grado di costituire il fondamento soggettivo di alcuna operazione conoscitiva. La passività dell'intelletto è, dunque, per Duns Scoto, un elemento ostativo sostanziale per l'attività autoconoscitiva dell'angelo.

Duns Scoto, come detto, avversa questa posizione e propone un diverso modello esplicativo: non, precisamente, diametralmente opposto, ma senza dubbio molto diverso – un modello, cioè, in cui all'intelletto si riconosce *a priori*, contro ogni noetica della passività, un'attualità sua propria. La dottrina della causalità concorrente e parziale risponde proprio a questa esigenza: si tratta da un lato di garantire all'oggetto conosciuto (qui l'essenza angelica) la sua consueta funzione di determinazione formale e, dall'altro, di assicurare all'intelletto l'attualità necessaria per concorrere attivamente all'azione conoscitiva (escludendo, contestualmente, ogni recettività).

L'intelletto e l'oggetto, in questa prospettiva, concorrono a causare l'atto di intellesione, ciascuno a partire dall'attualità di cui è portatore e proporzionalmente al contributo causale che può di fatto assicurare all'effetto. Posta questa condizione, secondo Duns Scoto, è quasi ovvio che l'unione dell'intelletto e dell'essenza dell'angelo sia sufficiente a innescare il processo causale che conduce alla produzione di un'intellessione autoconoscitiva.

Una tale soluzione ha un presupposto inaggirabile: è necessario che l'attualità di ciascuna delle cause parziali che intervengono nell'azione causale sia autonoma, non dipendente dall'attualità e dalla causalità dell'altra. La causalità concorrente, infatti, può costituire una soluzione all'interdetto della passività intellettuale solo se le cause non operano l'una sull'altra: se mai esse interagissero, una di esse dipenderebbe dall'altra. Se ciò accadesse, però, si dovrebbe ammettere o che l'essenza angelica riceve il suo potere causale dall'intelletto (ma così l'intellessione autoconoscitiva finirebbe per qualificarsi come un ente di ragione), oppure che l'intelletto riceve per informazione il proprio potere causale dall'essenza (ma allora ci si troverebbe di nuovo confinati nella prospettiva teorica alla quale Duns Scoto intende appunto reagire).

L'azione causale dell'intelletto e dell'oggetto va allora intesa come una causazione semplicemente concomitante e concorrente: nessun vincolo di determinazione reciproca lega le due azioni causali messe in campo dall'intelletto e dall'oggetto. Tuttavia, resta il fatto che le due cause, pur autonome nell'esercizio della propria azione causale, sono nondimeno concorrenti, vale a dire unite nella finalità condivisa di produrre assieme, al modo di una sola causa integrale, la totalità del proprio effetto. Non si tratta, dunque, di cause disperate, ma di cause concorrenti che però non presuppongono alcuna reciprocità: entrambe contribuiscono a causare la totalità dell'effetto, vale a dire dell'intellessione autoconoscitiva dell'angelo, ma

³⁹ Si tratta dell'esempio del calore elaborato da Tommaso (cfr. *supra*, p. 56, nota 10) e rievocato da Duns Scoto (cfr. la nota precedente).

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

nessuna di esse opera sull'altra al modo di un funtore causale o di un determinante formale.

Cause autonome e parziali che concorrono nella produzione 'totale' del proprio effetto comune: questa è la spiegazione che Scoto fa propria e che gli permette, a un tempo, di escludere la passività dell'intelletto e di tener ferma l'azione causale dell'oggetto quale determinante formale dell'effetto. Perché ciò sia possibile, è evidentemente necessario che l'intelletto angelico sia in atto prima di ogni operazione conoscitiva. Ciò, tuttavia, non implica, per converso, che l'intelletto sia autonomo e possa, quindi, produrre l'intellezione senza la concorrenza dell'oggetto: se così fosse, Duns Scoto avanzerebbe una tesi opposta ma nella sostanza equivalente a quella che si attribuiva il compito di contestare. Il punto essenziale, qui, è che Scoto avversa qualsivoglia 'modello monista': esclude in prima istanza che l'intelletto riceva interamente la sua attualità (e il fondamento della sua operatività) dall'oggetto, ma nega anche risolutamente l'ipotesi che l'intelletto possa procedere a causare da solo la totalità del proprio effetto in ragione della sua perfezione.

Così posta, la questione dell'autoconoscenza angelica assume una configurazione del tutto nuova. È ben vero che l'unione dell'essenza e dell'intelletto dell'angelo sono sufficienti affinché nell'angelo si produca un'intellezione autoconoscitiva, ma ciò vale a una condizione: che nella produzione dell'atto conoscitivo (o dell'intellezione), non si istituisca, tra l'intelletto e l'essenza dell'angelo, alcun vincolo causale ulteriore. L'unica relazione causale ammessa da Duns Scoto è quella, concorrente e cooperativa, che l'intelletto e l'essenza mettono in atto al fine di produrre l'intellezione autoconoscitiva. Il termine dell'azione causale è sempre e soltanto l'intellezione. La condizione per garantire all'essenza e all'intelletto un'attualità proporzionale alla propria attività senza che la loro coordinazione implichi stati di passività o potenzialità consiste nel riconoscere a ciascun ordine di causalità – all'intelletto e all'essenza dell'angelo – una vera autonomia *in causando*. La concorrenza delle cause parziali nella produzione integrale dell'effetto esclude qualsiasi forma di interazione: le cause concorrenti, pur cooperando nella produzione del medesimo effetto, non influiscono mai l'una sull'altra.

Nondimeno, è un fatto che le suddette cause siano essenzialmente ordinate: se non lo fossero, sarebbe impossibile comprendere in che modo esse possano concorrere nella produzione di un medesimo effetto e costituire, a tal fine, un funtore causale unitario e integrale. Da un lato, dunque, le cause concorrenti e parziali sono da interpretare come operatori autonomi, non interconnessi sul piano della causalità reciproca (altrimenti l'una sarebbe causa dell'altra, o contribuirebbe a determinare l'operatività dell'altra). Dall'altro lato, invece, esse devono collocarsi in un medesimo ordine che sia atto a giustificare il fatto che esse possano costituire un funtore causale unitario e concorrere, così, alla produzione totale di un solo e medesimo effetto.

Si tratta, come appare evidente, di due requisiti non facilmente conciliabili. Per quanto l'uno non contraddica l'altro, è giocoforza ammettere la difficoltà di concepire una coordinazione di più operatori causali priva di interferenze – una forma di concorrenza che non presupponga, anche solo implicitamente e inavvertitamente, l'azione di una causa sull'altra.

FRANCESCO MARRONE

2.3.2 Concorrenza causale e interazione

Il modello esplicativo che Duns Scoto ha in mente comporta, in tal senso, un delicato equilibrio. È proprio su questo labile equilibrio dei requisiti che insiste anche il terzo degli argomenti elaborati contro la sentenza del Sottile. All'obietto sembra che l'ordine sussistente fra le cause parziali (che sono, come detto, essenzialmente ordinate) comporti la necessità di una loro interazione. Nella prospettiva dell'obiezione, le cause parziali, disponendosi secondo un vincolo di antero-posteriorità nell'ordine della perfezione, devono anche interagire e operare, reciprocamente, l'una sull'altra. L'ordine essenziale sembra così implicare l'interazione tra le cause parziali, e si tratta di un'interazione che l'obiezione interpreta, appunto, in termini causali. Delle cause parziali, ordinate così secondo l'anteriore e il posteriore, una dovrà essere 'motrice-mossa' mentre l'altra dovrà essere 'motrice-non mossa'. Così, una delle cause parziali concorrenti sarà causa in senso assoluto (atta a operare), ma non recettiva di alcun influsso causale; l'altra, invece, dovrà poter subire azioni causali pur qualificandosi essenzialmente come una delle cause parziali dell'effetto comune.

Ora, quel che l'obiezione contesta è un'implicazione di natura generale: secondo l'obietto, la dottrina della causalità concorrente, presa nel complesso, non riesce a evitare quel che pretendeva di evitare – che, cioè, l'intelletto angelico sia inteso come un'istanza passiva o recettiva⁴⁰.

Ecco il dettaglio dell'obiezione. L'oggetto, in una relazione conoscitiva ordinaria, non può essere inteso come 'motore-mosso': esso muove il conoscente imprimendo in esso la sua forma, ma non è mosso a sua volta. *Muove e non è mosso*. Ma se non è l'oggetto a esser mosso, tale sarà dunque l'intelletto. È quest'ultimo, nella prospettiva dell'obiezione, che si qualifica come 'motore-mosso': in una relazione conoscitiva ordinaria, infatti, l'intelletto è mosso dall'oggetto e, a sua volta, produce l'intellezione. *È mosso e muove*.

Questo, secondo l'obietto, deve valere anche in riferimento all'autoconoscenza angelica, nonostante il fatto che Duns Scoto abbia prudentemente elaborato il modello della causalità concorrente. Agli occhi dell'obietto, infatti, è vero che l'intelletto dell'angelo coopera alla produzione dell'intellezione autoconoscitiva, ma è pur vero che questa sua azione, con l'attualità che presuppone, non basta a evitare che esso sia a sua volta il termine dell'azione causale dell'essenza angelica *qua obiectum*. Detto in altri termini, la tesi argomentata nell'obiezione è che la dottrina della causalità concorrente non sia in grado di neutralizzare ogni forma di passività o recettività dell'intelletto. Pur configurandosi come causa concorrente e parziale dell'intellezione autoconoscitiva, l'intelletto resta comunque potenziale rispetto alle determinazioni prodotte dall'azione causale dell'essenza angelica (quale oggetto dell'operazione autoconoscitiva dell'angelo).

Nella sua risposta all'obiezione, Duns Scoto specifica i possibili significati dell'espressione 'motore-

⁴⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 528, § 274: «Praeterea, si ista duo agentia semper concurrunt ad eundem effectum communem, igitur habent ordinem, cum non sint eiusdem rationis; alterum ergo est prius sive superius, alterum posterius sive inferius, – et ita unum erit 'movens motum', et alterum respectu eius erit 'movens non motum'. Obiectum autem non est 'movens motum' respectu intellectus, sed 'movens non motum', igitur intellectus est 'movens motum' respectu obiecti». A proposito di questa implicazione, cfr. anche, in riferimento alla conoscenza umana, IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 3, ed. Vat., III, pp. 330-331, § 554.

*Se cognoscere per essentiam suam***Duns Scoto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)**

mosso'. Ne individua due principali che, tuttavia, non è qui utile richiamare nel dettaglio⁴¹. Quel che importa rilevare è che entrambe le accezioni individuate fanno riferimento a casi in cui, tra le cause che concorrono alla produzione di un medesimo effetto, si istituisce una qualche interazione. Nessuno dei due casi isolati da Duns Scoto trova, però, applicazione in riferimento all'autoconoscenza angelica. Le cause che concorrono alla produzione dell'intellezione autoconoscitiva dell'angelo non ammettono, infatti, alcuna interazione causale: esse cooperano, al modo di una causa totale, alla produzione del medesimo effetto (l'intellezione), ma non si rapportano mai l'una all'altra secondo i vincoli della causalità e dell'informazione. Nessuna delle due cause riceve dall'altra la propria virtù causale o le condizioni necessarie per il suo esercizio: ciascuna causa parziale opera in ragione di se stessa semplicemente coordinando la propria azione causale con l'azione dell'altra.

In questa compaginazione, come non manca di rilevare Scoto, l'intelletto dell'angelo non conferisce all'oggetto, cioè all'essenza angelica, la virtù causale che essa esercita nella co-produzione dell'intellezione autoconoscitiva. A maggior ragione, però, neppure l'essenza angelica – oggetto dell'atto autoconoscitivo – conferisce all'intelletto qualcosa della sua efficacia causale⁴². Abusando del vocabolario della causa, si potrebbe dire che nessuna causa parziale è causa dell'efficacia causale dell'altra causa parziale. La capacità causale di ciascuna causa parziale si radica nella natura stessa del funtore che esercita la causalità, e vi si radica come il suo atto primo (per usare il lessico di Duns Scoto e dei suoi predecessori).

È così che le espressioni evocate nell'obiezione⁴³ – 'motore-mosso' e 'motore-non mosso' – non trovano alcuna applicazione in riferimento al rapporto tra l'intelletto e l'essenza dell'angelo nel quadro dell'autoconoscenza angelica. Quale che sia l'interpretazione di quelle formule, esse non descrivono, secondo il teologo scozzese, il modello della concorrenza delle cause parziali. Ai suoi occhi, l'intelletto e l'essenza dell'angelo sono cause che operano *quasi ex aequo* nella produzione dell'effetto, vale a dire con la medesima necessità, in egual misura, e senza agire l'una sull'altra⁴⁴. È così che l'efficacia causale dell'oggetto – qui l'essenza angelica – non dipende mai dall'efficacia causale dell'intelletto: mai una causa parziale riceve dall'altra causa parziale ciò per cui coopera all'azione causale condivisa. Ma come non vale in un senso,

⁴¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 530, § 279: «Ad tertium dico quod 'movens motum' potest intelligi duobus modis: vel quod recipiat a 'movente non moto' formam aliquam (qua moveat) sicut actum primum, – vel quod ipsa forma, habita sicut actus primus, recipiat ab eo aliquam formam (ulteriorem) sicut actum secundum, qua agat».

⁴² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 530, § 280: «Primo autem modo est in quibusdam causis ordinatis, quod prima dat virtutem secundae; sed hoc modo non est in proposito, quia neque intellectus 'ut agens causalitate sua partiali' dat speciei obiecti actum istum, quo operatur ad intellectionem, - neque multo magis e converso, quia species obiecti nullam activitatem dat intellectui, pertinentem ad causalitatem eius». Ancor meno appropriato al caso che Duns Scoto sta qui discutendo appare la seconda accezione della formula 'movens-motum': «Secundo modo videtur esse in quibusdam moventibus localiter, sicut manus movet baculum et baculus movet pilam: non enim dat manus baculo durtiam, per quam expellit corpus ad locum, sed dat praecise baculo motionem localem, qua scilicet applicatur ad istam expulsionem propter impossibilitatem unius corporis duri ad aliud corpus durum, quod non cedit ei. Hoc modo videtur esse in agentibus ad aliquem effectum productum per generationem vel alterationem» (IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 531, § 281). A proposito dei modi della concorrenza causale, in riferimento alla conoscenza umana degli *alia a se*, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 2, ed. Vat., III, p. 293-295, §§ 495-498.

⁴³ Cfr., *supra*, p. 68, nota 40.

⁴⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, ed. Vat., VII, p. 531, § 282: «Ad propositum igitur dico quod non solum ista non sunt movens et motum primo modo, sed nec secundo modo proprie (sicut se habent sol et pater in generatione), sed tantum sunt duae causae quasi ex aequo se habentes, quoad hoc quod neutra per se totaliter movet et tamen una priorem causalitatem habet respectu effectus quam altera».

FRANCESCO MARRONE

questa dipendenza non vale nemmeno nell'altro: neppure l'intelletto, infatti, riceve dal proprio oggetto la forma in virtù della quale concorre alla causazione dell'intellezione autoconoscitiva dell'angelo. L'atto primo delle cause parziali pertiene alle cause parziali in ragione della loro propria natura di agenti causali.

Da un lato, dunque, l'intelletto è in atto primo disposto a con-causare, in virtù di se stesso, l'intellezione angelica, conformemente alla sua perfezione propria e secondo il genere di causalità che può esercitare. Dall'altro lato, l'essenza angelica può a sua volta con-causare, per una virtù che le inerisce in proprio, il medesimo effetto che è termine dell'azione causale dell'intelletto, ma lo può fare sempre e solo in conformità della sua perfezione e secondo il genere di causalità che può esercitare.

Questa soluzione, fondata sul modello della concorrenza causale, già utilizzato da Duns Scotus per spiegare la conoscenza umana degli *alia a se*⁴⁵, permette al teologo scozzese di giustificare la possibilità dell'autoconoscenza angelica evitando il rischio di concepire 'inavvertitamente' l'intelletto angelico alla luce di forme più o meno evidenti di passività o recettività. Nella conoscenza che l'angelo ha di sé si produce, agli occhi di Scotus, l'incontro fra due istanze portatrici di attualità differenti eppure complementari: da un lato, l'essenza dell'angelo, intelligibile in atto e immediatamente presente e unita al suo intelletto; dall'altro lato, l'intelletto angelico, immediatamente disposto in ragione della propria essenza o atto primo a produrre un'intellezione autoconoscitiva. A prescindere che qui si tratti dell'angelo o di altra istanza conoscitiva, quel che appare rilevante è il fatto che il modello della causalità concorrente, posta una condizione o uno stato determinato del conoscente, riesce a garantire la concorrenza dell'intelletto e dell'oggetto senza che l'azione dell'uno diventi limite per l'altro e, soprattutto, senza che l'essenza stessa di ciascuno, in riferimento alla propria attualità, esca compromessa dalla relazione conoscitiva. Un oggetto attuale e attualmente intelligibile conosciuto da un intelletto in atto primo e libero da ogni forma di passività: questo è il nesso esemplare che rende possibile, agli occhi di Scotus, il ricorso alla causalità concorrente anche in sede teologica.

3. Epilogo. L'autoconoscenza angelica e la natura dell'intelletto

L'indagine intorno alla possibilità dell'autoconoscenza angelica conferma il dato dal quale la presente indagine ha preso le mosse. L'angelologia costituisce un autentico laboratorio nel quale sono messi alla prova, anche solo per essere ricusati, dispositivi teorici potenzialmente inediti e novatori. Questo vale quando ci si interroga in generale a proposito della conoscenza angelica degli *alia a se*, ma vale anche, e forse a maggior ragione, in riferimento alla questione che tematizza la possibilità, per l'angelo, di

⁴⁵ A tal proposito vedi IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 3, q. 2, ed. Vat., III, pp. 289-298, §§ 486-503. Su questo, cfr. RICHARD CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, cit., pp. 128-134; ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1991, pp. 112-118; ROBERT PASNAU, *Cognition*, in Thomas Williams (ed. by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 290-293.

Se cognoscere per essentiam suam

Duns Scotto e l'autoconoscenza angelica (*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 2, q. 1)

conoscere se stesso in modo tale che la sua essenza si qualifichi come la *ratio cognoscendi* di quell'operazione autoconoscitiva.

Ora, l'autentica posta in gioco del dibattito intorno alla possibilità dell'autoconoscenza angelica consiste in un'inedita discussione intorno alla natura dell'intelletto, alla costituzione degli atti conoscitivi, alla funzione della causalità e dell'informazione nel quadro di ogni genere di conoscenza (e non solo della conoscenza riflessiva quale si produce nelle sostanze separate).

È forse opportuno concludere l'indagine sin qui condotta insistendo precisamente su questo aspetto. Come si è potuto constatare ripercorrendo la serie di argomenti addotti da Duns Scotto, la sua discussione dell'opinione di Tommaso d'Aquino non riguarda tanto, nel dettaglio, la possibilità di atti autoconoscitivi nell'angelo. Entrambi, infatti, ammettono questa tesi, e lo fanno condividendo una serie di presupposti comuni. Il primo e principale di questi presupposti è il principio secondo il quale l'autoconoscenza angelica non può presupporre alcuna forma di passività o di recettività.

Il punto, come spesso accade nei dibattiti scolastici, è che il disaccordo si colloca quasi sempre nel modo, divergente, di interpretare i principi condivisi: dove per l'uno regna la coerenza, per l'altro domina la contraddizione. Proprio questo, in un modo che è del tutto tradizionale, accade a Tommaso e Duns Scotto. Tommaso ritiene che la spiegazione dell'autoconoscenza angelica a partire dalla (com-)presenza e dall'unione dell'essenza e dell'intelletto angelico sia in grado di neutralizzare ogni forma di recettività. Ai suoi occhi, per escludere passività e recettività, è sufficiente postulare che l'oggetto conosciuto – qui: l'essenza angelica – sia immediatamente presente e informi di conseguenza l'intelletto, realizzando quell'identità del conoscente e del conosciuto in cui la conoscenza in atto sembrerebbe consistere per principio.

Agli occhi di Tommaso, l'intelletto angelico non è in potenza all'intelligibile perché, nell'angelo, la relazione che sussiste tra l'essenza e l'intelletto è di natura formale. L'assenza di causalità, a sua volta intesa sul modello dell'efficienza, garantisce qui l'immediatezza della conoscenza e l'assenza di ogni sorta di potenzialità. L'essenza angelica non agisce sull'intelletto dell'angelo al modo di una causa estrinseca, ma lo informa e lo pone effettivamente in atto in ragione della loro immediata (com-)presenza e dell'unione dell'uno con l'altra. L'informazione esclude la potenza e la passività: è questo il principio che governa la soluzione di Tommaso. In altri termini, l'intelletto angelico è in atto primo perché la causalità è espunta a favore dell'informazione – irriducibile, essa, a qualsivoglia dispositivo causale atto a reintrodurre nella relazione conoscitiva l'ombra di una qualsivoglia potenzialità o recettività.

Ora, che l'intelletto dell'angelo – in quanto informato dall'essenza – sia libero da ogni forma di passività o recezione è precisamente quello che Duns Scotto contesta. La ricollocazione dell'autoconoscenza angelica nel quadro di un modello governato dall'informazione significa, per Scotto, semplicemente confermare, per quanto su un differente livello, la potenzialità e la recettività della conoscenza angelica. La preferenza di Tommaso per l'informazione non toglie, secondo il Dottore Sottile, che l'intelletto dell'angelo si trovi in potenza essenziale al proprio oggetto: per l'intelletto, infatti, anche la semplice informazione costituisce un principio di determinazione estrinseco.

Per Duns Scotto – è questo il presupposto della sua critica –, l'informazione si lascia ricondurre a una

FRANCESCO MARRONE

forma, certo più sofisticata, di azione causale. L'informazione equivale in effetti a quella forma di causalità che Duns Scoto definisce *in esse et in fieri*, e che consiste nella posizione di un principio di determinazione estrinseco anche laddove una vera e propria causalità non interviene a produrre un 'nuovo' effetto.

La risposta di Duns Scoto a Tommaso consiste allora nel ricorso ad un modello esplicativo alternativo nel quale la (com-)presenza e l'unione dell'intelletto e dell'essenza non possano mai essere interpretate alla luce del nesso causale. La situazione in cui il Dottore Sottile si trova è effettivamente disagiata: da un lato, egli non può negare che, nell'angelo, l'unione dell'essenza e dell'intelletto costituisca un tassello essenziale nel quadro della legittimazione dell'operazione autoconoscitiva (se non si ammettesse quella unione, infatti, si dovrebbe concedere che l'angelo non conosca se stesso in maniera immediata ma per la mediazione di una specie estrinseca). Dall'altro lato, però, Duns Scoto deve anche escludere che l'autoconoscenza angelica consista in un processo di informazione (se lo concedesse, infatti, non potrebbe più negare che l'intelletto angelico sia caratterizzato da forme più o meno esplicite di passività o recettività).

Rispetto a queste condizioni, due sole possibilità si presentano ammissibili: o si nega che l'angelo conosca se stesso in ragione della propria essenza (a sua volta intesa come *ratio cognoscendi*), oppure si ammette che l'essenza angelica agisca in qualche modo, anche solo come un principio formale, sull'intelletto dell'angelo. È di fronte a questa alternativa che Duns Scoto fa propria una prospettiva impreveduta e divergente, applicando alla conoscenza angelica il modello della causalità parziale concorrente, quello che – in *Ordinatio*, I, dist. 3 – aveva già chiamato in causa in riferimento alla conoscenza umana.

Qui, però, rileva notare che l'originalità dell'approccio di Duns Scoto non sta nel fatto che egli recuperi un modello già utilizzato in altro luogo e in altra circostanza argomentativa: una tale operazione non desta la minima impressione e conferma, in fondo, la coerenza e l'unità del pensiero scotiano. Quello che è invece più interessante, in questa scelta di Duns Scoto, è il modo inedito in cui egli si serve dell'azione causale. Non potendo esautorare l'inevitabile residuo di causalità ancora persistente nell'interpretazione dell'autoconoscenza angelica come 'informazione', egli lo neutralizza interpretando a partire dalla causalità anche l'operazione della potenza intellettuale. L'intelletto, in questa prospettiva teorica, sfugge a ogni passività o recezione non già perché l'essenza angelica non agisca su di esso in qualità di principio formale-causale, ma perché l'intelletto, a sua volta, risponde a quella velata azione causale divenendo esso stesso un funtore causale.

Causando anch'esso, come fa l'essenza, l'intelletto non è più in potenza essenziale.

La soluzione di Duns Scoto – è del tutto evidente – si presenta, qui, eccentrica e paradossale. Non potendo abolire la causalità dell'essenza, egli la neutralizza estendendone universalmente l'ambito di applicazione. Se questa fosse una soluzione *ad hoc*, unicamente finalizzata a risolvere precisa difficoltà relativa all'autoconoscenza angelica, o un passo decisivo nella direzione del dominio universale dell'efficienza (non riferito unicamente all'ambito della conoscenza), è difficile dire; ma non è forse un caso che questa strategia sia caduta, per così dire, sotto la penna di chi, fra i dottori della Scuola, si presentava senz'altro come il più 'sottile'.

Francesco Fronterotta

«Ego sum qui sum». Il Dio di Mosè e il demiurgo di Platone: breve nota a margine dell'interpretazione ficiniana del *Timeo*

Abstract: Viene esaminato in questo breve articolo un passo del commento al *Timeo* di Marsilio Ficino, in cui questi attribuisce al demiurgo del dialogo platonico, artefice del cosmo, l'espressione con cui Dio si rivela a Mosè nell'*Esodo*: *Ego sum qui sum*. Di tale espressione, per la quale Ficino dipende certamente da Agostino, viene fornita un'illustrazione e una spiegazione nel contesto della strategia esegetica generale che Ficino adotta nella sua interpretazione del *Timeo*.

Abstract: This brief article examines a passage from Marsilio Ficino's commentary on the *Timaeus*, in which he attributes to the demiurge of the Platonic dialogue, the artifice of the cosmos, the expression with which God reveals himself to Moses in the *Exodus*: *Ego sum qui sum*. Of this expression, for which Ficino certainly depends on Augustine, an illustration and explanation is provided in the context of the general exegetical strategy that Ficino adopts in his interpretation of the *Timaeus*.

Parole chiave: Marsilio Ficino / Platone / *Timeo* / demiurgo / 'Ego sum qui sum'

Keywords: Marsilius Ficinus / Plato / *Timaeus* / demiurge / 'Ego sum qui sum'

In un breve passo del lungo commento che Marsilio Ficino dedica al *Timeo* di Platone¹, compare

¹ Il commento al *Timeo* di Marsilio Ficino compare in una prima versione, come *Compendium in Timaeum*, a introdurre la traduzione del dialogo nelle due edizioni degli *Opera omnia* di Platone (Firenze 1484; Venezia 1491), la seconda delle quali presenta alcune correzioni, per lo più formali, rispetto alla prima; quindi, in una seconda versione ampliata, nei *Commentaria in Platonem* (Firenze 1496), dopo i commenti al *Parmenide* e al *Sofista* e prima dei commenti al *Fedro*, al *Filebo* e a un passo del libro VIII della *Repubblica* (546a-d) – nei *Commentaria* del 1496 non si trova invece, perché, come lo stesso Ficino segnala, pubblicato da tempo e ormai molto diffuso, l'altro lungo commento ficiniano, al *Simposio*, già presente negli *Opera omnia* di Platone del 1484 e del 1491 (nel *Catalogus librorum Marsilii Ficini*, del 1497, è menzionato anche un commento al *Teeteto*, di cui non si è tuttavia trovata ancora traccia: cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti, stampe e documenti* [17 maggio-16 giugno 1984], Catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, Premessa di E. Garin, Firenze, Le Lettere, 1984, pp. 154-156). Come è noto, questa seconda versione ampliata del commento al *Timeo* è stata riprodotta nella seconda edizione degli *Opera omnia* di Ficino (Basilea 1576, tomo II, pp. 1438-85; rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1959, e Paris, Phénix, 2000; curiosamente, la prima e la terza edizione degli *Opera omnia* ficiniani, pubblicate a Basilea nel 1561 e a Parigi nel 1641, riportano invece la versione più breve del commento al *Timeo*). Mentre i commenti al *Parmenide*, al *Sofista*, al *Fedro*, al *Filebo*, a *Resp.* VIII 546a-d e al *Simposio* sono stati oggetto di edizione critica, il commento al *Timeo* è attualmente in preparazione per la cura di J. Prins e dovrebbe vedere la luce nel 2024. L'intera vicenda è stata ricostruita innanzitutto da PAUL O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze, Olschki, 1937, pp. cxx-cxxi, quindi riesaminata da MICHAEL J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino's interpretation of the Timaeus and its myth of the Demiurge*, in *Supplementum festivum. Studies in honour of P.O. Kristeller*, ed. by J. Hankins / J. Monfasani / F. Purnell Jr., Binghampton, SUNY, 1987, pp. 399-439, specie 402-404 (ristampato in M.J.B. ALLEN, *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot-Brookfield, Variorum, 1995, cap. XI), da ALEXANDRE ETIENNE, *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile Ficin*, in *Le Timée de Platon: contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios: Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. par/hrsg. von A. Neschke-Hentschke, Louvain-Paris, Peeters, 2000, pp. 173-200, specie 180, e da PAOLA MEGNA, *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, «Studi Medievali e Umanistici», 1 (2003), pp. 93-135, specie 93-96: ne emerge un quadro piuttosto preciso, che sarà auspicabilmente completato dalla futura edizione critica, delle differenze fra le diverse versioni del commento, non solo, come è ovvio, fra il più breve *Compendium* delle edizioni del 1484 e del 1491 e il più ampio *Commentarium* del 1496, ma anche fra quest'ultimo e la versione che ne compare nel tomo II dell'edizione degli *Opera Omnia* di Ficino del 1576, che riguardano essenzialmente, in tal caso, la numerazione dei capitoli e la diversa disposizione di alcuni passi in capitoli diversi (cfr. soprattutto M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino's*

FRANCESCO FRONTEROTTA

questa osservazione:

Notabis insuper ubi ait Deum in suo habitu permanere dum mandat, ministros autem sequi, nihil mutabilitatis in Deo esse dum mobilia regit et movet, in ministris autem eius providentiam esse mutationi cuidam propinquorem. Denique in his omnibus Mosaicum illud: Ego sum qui sum (*Exodus* 3, 14), cognosces mirifice confirmatum.

Noterai inoltre che dove (Platone) afferma che Dio permane nella propria condizione abituale mentre dà le sue disposizioni, ma che i suoi ministri vi danno seguito, nessuna forma di mutevolezza è in Dio mentre regge e muove le cose che si muovono, laddove nei ministri la sua provvidenza è più vicina a un qualche mutamento. Pertanto, ti renderai conto che in tutte queste parole si trova prodigiosamente confermato quel che riporta Mosè: "Io sono colui che sono" (*Esodo* 3, 14).

Ficino si riferisce evidentemente a *Timeo* 42e5-7:

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέιθοντο ...

E, una volta disposte tutte queste cose, egli tornò a permanere nella propria condizione abituale; mentre vi permaneva, i suoi figli, compreso l'ordine del padre, vi davano seguito ...

Dopo aver costruito il corpo (31b-34b) e l'anima del mondo (34c-37c), introdotto il tempo (37d-38c) come strumento per adattare nei limiti del possibile la natura sensibile e diveniente del cosmo al modello eterno, prodotto i corpi celesti e stabilito il loro ordine (38c-40d), il demiurgo procede alla generazione della specie degli dei (40d-41a), cui poi si rivolge direttamente (41a-d) per affidare loro il compito di completare la generazione delle specie viventi mortali, considerando che, se fosse lui stesso a svolgere tale compito, anche queste specie viventi si rivelerebbero immortali, non potendo il demiurgo venir meno all'esercizio perfetto del suo potere divino; perché invece siano mortali, devono essere generate dagli dei di rango e statuto inferiori al demiurgo, che appunto si limitano a imitarne la potenza e l'azione, ma a un livello imperfetto, il cui esito consisterà appunto nel dare vita a viventi solo mortali. A questo scopo, il demiurgo produce innanzitutto il principio immortale dell'anima, che quindi consegna agli dei suoi aiutanti, perché provvedano a innestarlo nei corpi dei viventi mortali che devono generare (41d-42e)². Ed è precisamente a questo punto che, come si dice nel passo sopra citato, il demiurgo, «una volta disposte tutte queste cose» (o «impartiti tutti questi ordini», ἅπαντα ταῦτα διατάξας), 'si ritira' dalla scena

interpretation of the *Timaeus* and its myth of the Demiurge, cit., pp. 402-403, n. 4). Il passo citato si trova già nel *Compendium* del 1484 e del 1491, nel capitolo (non numerato) intitolato *Quae a Deo proxime et quae per media fiant* (f. 250v dell'edizione del 1491), quindi nel *Commentarium* del 1496, f. 77r, al cap. 40 (in luogo di 41, per un errore nella numerazione dei capitoli), infine negli *Opera omnia* di Ficino del 1576, tomo II, p. 1463, al cap. 41. Secondo l'uso, faccio riferimento di seguito a quest'ultima edizione del commento ficiniano.

² Per una sintetica ricognizione delle diverse sezioni del *Timeo* qui rapidamente indicate, e per il contesto generale dell'esposizione onto-cosmologica nel quale si collocano, sia lecito rinviare alla mia *Introduzione* in PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2017⁷, pp. 9-90, in part. pp. 70-82.

«Ego sum qui sum». Il Dio di Mosè e il demiurgo di Platone: breve nota a margine dell'interpretazione ficiniana del *Timeo*

(«tornò a permanere nella propria condizione abituale», ἔμμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει)³, lasciando all'opera gli dei suoi aiutanti, che, «compreso l'ordine del padre» (νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν), lo eseguono (o «vi davano seguito», ἐπέιθοντο).

Ficino suggerisce, di primo acchito piuttosto misteriosamente, che Platone intende sostenere con queste parole che Dio (o il demiurgo, che Ficino a certe condizioni identifica con la divinità della Bibbia⁴), mentre dà disposizioni e ordini ai suoi aiutanti/*ministri*, dunque nell'esercizio del proprio potere sovrano e direttivo sulle cose mutevoli in divenire (*dum mobilia regit et movet*), non è affetto da nessuna forma di mutevolezza (*nihil mutabilitatis in Deo esse*), che invece si riscontra, benché solo parzialmente (*mutationi cuidam*), negli aiutanti/*ministri* che ne attuano concretamente il disegno (*in ministris ... eius providentiam esse mutationi cuidam propinquorem*). E prosegue osservando che, appunto in conseguenza (*denique*) di tale sua assoluta immutabilità, è lecito attribuirgli l'espressione, e il nome, con cui Dio si rivela a Mosè nell'*Esodo*: *Ego sum qui sum*, di cui rappresenta così una prodigiosa conferma (*mirifice confirmatum*). Per questo riferimento all'*Esodo*, che rimarrebbe anch'esso di per sé altrettanto misterioso e problematico, tanto nella sua interpretazione quanto nel suo accostamento al *Timeo*, Ficino dipende senza alcun dubbio, come è stato notato⁵, da Agostino, *De civitate Dei* VIII 11.

In questo libro, Agostino pone a confronto sul tema della teologia naturale le tesi di Platone e dei platonici, precedute da una sintetica rassegna delle opinioni dei predecessori e particolarmente di Socrate, con le dottrine cristiane, giungendo alla conclusione, a lungo argomentata e a più riprese ribadita, che nessun altro si è avvicinato al cristianesimo più di Platone e dei suoi seguaci (*nulli nobis quam isti propius accesserunt*, VIII 5), il che lo porta a interrogarsi, appunto in VIII 11, sulla possibilità che Platone abbia avuto accesso, nel corso dei suoi viaggi in Egitto, a una conoscenza diretta del profeta Geremia o comunque dei libri dei profeti⁶. Agostino esclude questa eventualità, in base a una serie di calcoli cronologici, ma

³ Si può intendere anche qui che le 'disposizioni' del demiurgo e la sua 'permanenza' «nella propria condizione abituale» non si pongono in una sequenza temporale, come emerge dalla traduzione da me fornita («una volta' disposte [...] 'tornò' a permanere...»), ma in una piena contemporaneità: «Così egli, 'impartendo' tutti questi ordini, 'permaneva' nella condizione che gli è propria», come rende F. Petrucci nel recentissimo PLATONE, *Timeo*, a cura di F.M. Petrucci, introduzione di F. Ferrari, Milano, Mondadori, 2022, p. 81 (con dettagliata discussione alle pp. 306-307). Questa è senza dubbio anche l'interpretazione di Ficino nel passo sopra citato del commento al *Timeo*: «... Deum in suo habitu permanere dum mandat...». Ritengo che, per quel che concerne la traduzione del passo del *Timeo* e la sua comprensione di per sé, entrambe le opzioni siano, con diversi argomenti, sostenibili; la scelta di Ficino, invece, risulta capitale per la strategia esegetica che, come subito si vedrà, egli adotta.

⁴ In linea generale, e come è evidente nel passo in esame qui, l'identificazione del demiurgo del *Timeo* con il Dio di Mosè, come responsabile della creazione del mondo, sembra chiaramente stabilita e corrisponde del resto a una tradizione ampiamente, benché non unanimemente, diffusa in età medievale (specie nella cosiddetta 'scuola di Chartres', per la quale rinvio agli studi ormai classici di TULLIO GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955, e *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1958, specie pp. 53-150). Tuttavia, nei capitoli del commento in cui approfondisce la sua interpretazione dell'apparato di cause che intervengono nella generazione del cosmo (cfr. per esempio *Opera omnia*, tomo II, pp. 1438 e 1440-42, capp. 2, 7, 8 e 9), Ficino distingue, seguendo una linea esegetica attestata nel neoplatonismo antico (e articolata soprattutto nel commento al *Timeo* di Proclo), fra una causa efficiente (riconciliabile alla potenza di Dio), una causa esemplare o paradigmatica (associata all'intelligenza di Dio) e una causa finale (coincidente con la volontà di Dio), queste tre cause, o 'aspetti', della divinità, presentandosi a loro volta, *more neoplatonico*, come le tre successive ipostasi dell'Uno o Bene (la causa finale), dell'Intelletto (la causa esemplare o paradigmatica) e dell'Anima (la causa efficiente); e, fra esse, solo il principio primo dell'Uno o Bene può essere concepito come identico a Dio, mentre al demiurgo spetta la posizione subordinata e seconda del 'figlio', dell'Intelletto che forma la materia creata da Dio, in virtù delle idee intelleggibili che contiene in sé, e la trasmette all'Anima, la terza ipostasi, che le imprime il movimento. Tornerò brevemente più avanti su questo punto.

⁵ Cfr. ancora M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino's interpretation of the Timaeus and its myth of the Demiurge*, cit., p. 421, n. 46.

⁶ Cfr. anche *De doctrina christiana* II 28, 43; e *Retractationes* II 4, 2. L'anticipazione di alcuni aspetti della teologia cristiana da parte

FRANCESCO FRONTEROTTA

non il caso remoto che Platone sia riuscito ad apprendere qualcosa delle Scritture «tramite conversazioni» (*colloquendo*). A sostegno di questa ipotesi, Agostino evoca una serie di tesi platoniche che egli giudica straordinariamente vicine alle dottrine cristiane, l'ultima delle quali – che quasi induce Agostino ad ammettere l'idea che Platone abbia davvero conosciuto i libri sacri (*quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse*) – richiama precisamente le parole con cui, in *Esodo* 3, 14, Dio comunica a Mosè, attraverso un angelo, il nome di cui questi dovrà servirsi per indicarlo al popolo ebraico che attende di essere liberato dall'Egitto: «'Io sono colui che sono' e dirai ai figli di Israele: 'colui che è' mi ha mandato a voi» (*Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos*). Agostino interpreta l'espressione *Ego sum qui sum*, come pure la sua ripresa alla terza persona singolare (*qui est*), a designare l'essere (divino) in senso pieno e vero, in quanto assolutamente immutabile (*qui vere est quia incommutabilis est*), di contro alle cose mutevoli che, rispetto a esso, neanche sono (*tamquam in eius comparatione ... ea quae mutabilia facta sunt non sint*), nella misura in cui si presentano appunto come perennemente instabili e solo contingenti. E una simile dottrina, che implica evidentemente la contrapposizione fra due ambiti o ordini del reale, dell'essere, e di ciò che è immutabile, e del divenire, e di ciò che è mutevole e pertanto non propriamente essente, è stata, secondo Agostino, insegnata precisamente da Platone, *vehementer ... et diligentissime*, e da nessun altro prima di lui, con l'eccezione dell'espressione del nome divino riportata da Mosè. Non vengono forniti riferimenti specifici ai dialoghi platonici e si tratta in effetti di una tesi talmente caratteristica della prospettiva onto-epistemologica e cosmologica di Platone, e così ricorrente nei suoi scritti, da non richiedere rimandi puntuali; è plausibile supporre tuttavia che Agostino abbia in mente alcuni passi del *Timeo*, a partire da 27d-28a, in cui è fissata la ben nota premessa del discorso di Timeo, secondo la quale occorre distinguere fra «ciò che è sempre, senza avere generazione» (τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν οὐκ ἔχον), e «ciò che diviene, senza mai essere» (τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε), che si configurano appunto come due differenti generi di realtà, l'uno oggetto di pensiero e conoscenza vera, in ragione della sua stabile identità con sé, l'altro contenuto di semplice sensazione e mobile opinione, per il fatto che, mutando di continuo, si genera e si corrompe, al punto che, come poi per Agostino, «mai è realmente» (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν), giungendo così a stabilire, poco oltre, una sorta di relazione proporzionale fra le coppie οὐσία/γένεσις e ἀλήθεια/πίστις (29c)⁷. Che Agostino alluda

degli antichi filosofi greci, e la loro possibile derivazione ai filosofi greci da una qualche conoscenza delle Scritture e della legge di Mosè, è questione ampiamente trattata nella tradizione patristica: si vedano in particolare, per una visione d'insieme, gli studi di ARTHUR J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1989, di DANIEL RIDINGS, *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995, di NIKITAS SINOSSOGLOU, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008, e di GEORGE E. KARAMANOLIS, *The Philosophy of Early Christianity*, London-New York, Routledge, 2021²; assai utili anche i lavori più puntuali di MARK J. EDWARDS, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, «*Vigiliae Christianae*», 44 (1990), pp. 64-75, e di ABRAHAM MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, «*Jewish History*», 26 (2012), pp. 41-59.

⁷ Mi pare assai probabile che Agostino faccia implicitamente riferimento proprio a questo passo del *Timeo* non solo per la sua intrinseca importanza e notorietà in apertura del discorso cosmologico di Timeo, ma anche per il fatto che, alla fine del capitolo precedente (VIII 10), egli ricorda l'opera di traduzione in latino di alcuni scritti di Platone e dei platonici, nel cui ambito non può non essere compresa la traduzione del *Timeo* di Cicerone. Ora, Cicerone, nel passo sopra citato, rende il termine greco οὐσία, in quanto contrapposto a γένεσις, con il latino *aeternitas* (e non per esempio, con *essentia*, come si trova nella traduzione di Calcidio; da notare che altrove, nella sua traduzione, Cicerone rende sempre οὐσία con *materia*), cui sembra apparentato l'essere *incommutabilis* evocato da Agostino. In altre parole, Agostino pare derivare dalla traduzione ciceroniana del *Timeo* l'idea che l'ambito dell'οὐσία

«Ego sum qui sum». Il Dio di Mosè e il demiurgo di Platone: breve nota a margine dell'interpretazione ficiniana del *Timeo*

qui al *Timeo* sembra inoltre confermato in base alla constatazione che proprio questo dialogo è (l'unico) da lui espressamente citato poche linee sopra, nello stesso capitolo e questa volta con estrema precisione, a testimonianza di un'altra coincidenza che egli individua fra la dottrina platonica e le Scritture: come infatti in *Genesi* 1, 1-2, si dice che Dio «in principio, creò il cielo e la terra» e che «la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque», così Platone, nel *Timeo* (31b-32c), afferma che Dio produsse il mondo unendo il fuoco e la terra (*in Timaeo autem Plato ... Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse*), quindi ponendo come elementi intermedi fra quelli l'acqua e l'aria (*deinde ille duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem*), in modo che 'fuoco' e 'terra', nel *Timeo*, rinviano rispettivamente a 'cielo' e 'terra' di *Genesi* 1, 1, sostituendo il 'cielo' con il 'fuoco' (*manifestum est autem, quod igni tribuat caeli locum*), mentre 'aria' e 'acqua' sono intesi come un'interpretazione platonica (*sic intellexisse quod scriptum est*) dello 'spirito di Dio' «che aleggiava» sulle 'acque' di *Genesi* 1, 2. Ciò dimostra oltre ogni dubbio, a mio avviso, che, per quanto riguarda l'espressione *Ego sum qui sum*, Agostino si limita a suggerirne un'associazione di ordine generale all'ontologia platonica dei due mondi, senza arrivare a proporle l'attribuzione diretta alla figura del demiurgo, come farà invece Ficino, perché, se tale fosse la sua intenzione, non avrebbe difficoltà a realizzarla, data la conoscenza approfondita e letterale del *Timeo* di cui fa mostra.

È pure notevole che anche questo passo del *Timeo* citato in *De civitate Dei* VIII 11, e l'argomentazione che viene svolta lì per avvalorarne l'accostamento a *Genesi* 1, 1-2, siano ripresi da Ficino nel commento al *Timeo* a sostegno della tesi di un accordo fra Mosè, il cui nome racchiude e simboleggia l'intera verità vetero-testamentaria, e Platone⁸, il che attesta definitivamente la dipendenza di Ficino da Agostino. Tuttavia, da Agostino a Ficino, mutano profondamente la prospettiva e l'orientamento dell'indagine, giacché non si tratta più, per quest'ultimo, di affrontare il problema dell'eventuale accesso di Platone, constatata la sua prossimità al cristianesimo, a una conoscenza, diretta o indiretta, delle Scritture; bensì, al contrario, si tratta di esaminare se le dottrine di Platone che ne rivelano la prossimità al cristianesimo, comunque siano state conosciute o apprese, appaiano sufficienti a garantire che, nel *Timeo*, *manet ergo christiana et mosayca veritas*⁹. In estrema sintesi, su tale questione capitale, Ficino adotta una ben precisa

si rivela in primo luogo come l'ambito dell'*aeternitas* di ciò che è *incommutabilis*, che 'è' appunto per questo motivo, mentre ciò che diviene neanche si può dire che 'sia'; sicché ciò che si contrappone al divenire e alla generazione non è propriamente l'essere come tale, ma l'essere in quanto eterno o immutabile e di cui per questo si può dire che 'è' (sulla questione assai intricata, e tuttavia di estremo interesse, delle traduzioni latine del termine οὐσία nel *Timeo*, segnalo due recenti ed eccellenti articoli, rispettivamente di BÉATRICE BAKHOUCHE, *Les expressions de l'essence dans la traduction et le commentaire du Timée par Calcidius [IV^e siècle]*, «Chora», 18-19 [2020-2021], pp. 103-133; e di JEANNE RAVAUTE, *Les traductions d'οὐσία dans le Timée cicéronien*, «Philosophie antique», 22 [2022], pp. 65-91). Comunque sia di ciò, vi sono molti altri passi del *Timeo* in cui appare chiaramente la distinzione onto-epistemologica fra un ambito dell'essere immutabile e permanente e un ambito del divenire perenne cui appartengono le cose sensibili mutevoli e instabili: cfr. per esempio 48e-49a, 50c-d, 51e-52b, 52d.

⁸ *Opera omnia*, tomo II, p. 1449, cap. 24: «Concludiamo dunque che vi è accordo fra Mosè e Platone, che Numenio chiama "secondo Mosè". Come infatti Mosè dice: "In principio Dio fece il cielo e la terra", Platone dice: "Dio fece per prima cosa il fuoco e la terra", intendendo con 'fuoco' il cielo in particolare. Fin dall'inizio, infatti, egli ha preso in considerazione, nella sfera del mondo, il centro [scil., la 'terra'] e la circonferenza [scil., il 'fuoco' o il 'cielo'] e ha introdotto gli elementi rimanenti [scil., "l'acqua" e l'aria"] in ragione di questi» (*concludemus denique concordiam inter Moysen et Platonem, quem Numenius alterum cognominat Moysen. Quod enim Moyses ait: In principio Deus fecit coelum et terram, Plato ait: Deus primo ignem fecit et terram, ignem intelligens praecipue coelum. Principio enim in sphaera mundi centrum consideravit et ambitum. Reliqua horum gratia interiecit*).

⁹ *Opera omnia*, tomo II, p. 1442, cap. 10. Su questa espressione controversa, e sul contesto del commento ficiniano al *Timeo* in cui

FRANCESCO FRONTEROTTA

strategia interpretativa che, come appena accennato sopra¹⁰, lo conduce a sottoporre innanzitutto ad analisi l'apparato di cause che, nel *Timeo*, presiede all'opera della costituzione del cosmo – la causa efficiente, che avvia necessariamente la generazione di ogni cosa (cfr. *Tim.* 28a4-6; c2-3), la causa esemplare o paradigmatica, che costituisce il modello intellegibile per la generazione di ogni cosa (cfr. *Tim.* 28a6-b1) e la causa finale, che indirizza e dispone l'ordine del tutto (cfr. *Tim.* 29a2-6; d7-e3) – quindi, e di conseguenza, la loro associazione, sostenuta dai commentatori neoplatonici e particolarmente da Proclo, alle tre ipostasi dell'Uno o Bene (la causa finale), dell'Intelletto (la causa esemplare o paradigmatica) e dell'Anima (la causa efficiente), con il demiurgo identificato con l'Intelletto che pensa i modelli intellegibili come suoi pensieri, così sovrintendendo all'opera di 'informare', in base ai modelli intellegibili che possiede nella sua mente, i corpi sensibili e la materia informe. Se si accetta dunque, con Ficino, l'esegesi neoplatonica (o, più esattamente, procliana) del *Timeo*, il demiurgo cosmico del dialogo platonico, «produttore e padre di questo mondo» (secondo la celebre espressione di *Tim.* 28c3-4), finisce per ridursi esclusivamente a una delle tre ipostasi, che è la seconda e non la prima, e per esercitare soltanto una delle funzioni causali che intervengono nella generazione del cosmo, che è subordinata alla causa finale e non è quindi la più alta; e si può osservare inoltre che la gradazione o la successione gerarchica delle tre ipostasi implica evidentemente che ciascuna di esse è caratterizzata da una diversa natura e da un diverso statuto ontologico, come in effetti è il caso nella prospettiva neoplatonica, in modo tale che ognuna di esse occupa una posizione inferiore e degradata rispetto a quella che la precede ed è responsabile della sua generazione, come un padre di un figlio. Ne consegue insomma che, se Platone ha inteso che il mondo è generato dal demiurgo, ossia dalla seconda ipostasi – dall'Intelletto che non è l'Uno o Bene, ma solo suo 'figlio' – e che questa non condivide la stessa sostanza della prima ipostasi dell'Uno (*unius cum primo substantiae esse*¹¹), ciò impone di ammettere, secondo Ficino, che egli non ha colto, e prefigurato, adeguatamente le persone della Trinità cristiana, la distribuzione dei loro ruoli e delle loro funzioni e soprattutto la relazione di consustanzialità che le caratterizza: pur essendosi avvicinato alla dottrina della Trinità, Platone ha mancato di riconoscere che è Dio, e non suo figlio, ad aver creato il mondo e che il figlio è della stessa sostanza del padre e non di una diversa¹².

Questa è perciò, con i limiti indicati, la *christiana veritas* presente nel *Timeo*; ma appunto allo scopo di rinforzare almeno la coincidenza con la *mosayca veritas*, più avanti nel suo commento, Ficino richiama una serie di luoghi del dialogo che invece si prestano, a suo avviso, a una piena convergenza con le dottrine

compare, rinvio nuovamente a M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino's interpretation of the Timaeus and its myth of the Demiurge*, cit., pp. 417-435, che ricostruisce l'intera questione con ammirevole chiarezza e linearità e si esprime a favore del riconoscimento, da parte di Ficino, di una sostanziale presenza (per quanto non esente da criticità) delle verità *mosayca* e *christiana* nel *Timeo*, prendendo le mosse da una critica della posizione avversa, difesa da EUGÈNE N. TIGERSTEDT, *The Poet as Creator: Origins of a Metaphor*, «Comparative Literature Studies», 5 (1968), pp. 455-488, specie 460-461. Dipendo in gran parte, nel seguito immediato, dai lucidi argomenti di Allen.

¹⁰ Cfr. *supra*, n. 4.

¹¹ *Opera omnia*, tomo II, p. 1442, cap. 9.

¹² Per un'accurata e convincente ricostruzione della questione, anche in rapporto alla consapevole attribuzione a Platone, da parte di Ficino, di una sorta di proto-arianesimo, rinvio a MICHAEL J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 555-584; dello stesso Allen si veda ancora, più brevemente, *Marsilio Ficino's interpretation of the Timaeus and its myth of the Demiurge*, cit., pp. 425-431.

«Ego sum qui sum». Il Dio di Mosè e il demiurgo di Platone: breve nota a margine dell'interpretazione ficiniana del *Timeo*

delle Scritture: appunto in tale contesto si colloca il passo da me preso in considerazione qui, da cui emerge dunque la chiara strategia interpretativa di Ficino, che consiste nell'argomentare che, nonostante la non del tutto compiuta comprensione della dottrina cristiana della Trinità, cosa del resto abbastanza ovvia per un filosofo pagano, Platone ha invece pienamente aderito alla *mosayca veritas*, nella misura in cui ha attribuito al suo demiurgo divino l'espressione, e il nome, *Ego sum qui sum*, vale a dire l'essere eterno e permanente; ha mostrato che la generazione del mondo ha luogo senza intaccare l'immobilità assoluta che il demiurgo divino non abbandona mai e che lo distingue radicalmente dal creato mutevole e diveniente; ha infine delineato così i due ambiti ontologici, dell'essere e del divenire, del principio e dei principianti, di cui si compone la totalità del reale. Se Platone ha invece errato nell'esatta identificazione della successione dei principi e delle loro funzioni, lo si può in ultima analisi giustificare, dal momento che, su questo snodo così cruciale nella teologia cristiana, lo stesso Mosè non si era in fondo propriamente espresso.

Ora, per giungere a realizzare il suo obiettivo, palesemente differente da quello di Agostino, Ficino elabora, rispetto ad Agostino, un'interpretazione assai più articolata e radicale dell'espressione *Ego sum qui sum*, in primo luogo riconducendola direttamente al demiurgo del *Timeo*, che, almeno a partire dalla tradizione esegetica medievale, figura al centro delle letture cristiane del dialogo; e, in secondo luogo, parafrasando nel suo commento, o piuttosto quasi traducendo, il testo stesso del nostro passo del *Timeo*, per farne affiorare, e valorizzare in modo esemplare, la netta contrapposizione fra la condizione di eterna permanenza del demiurgo, anche nel momento in cui compie la sua opera di generazione del mondo, e il movimento e la mutevolezza con cui hanno a che fare i suoi aiutanti/*ministri* per completare la loro parte – un aspetto, questo, che rimane quantomeno implicito, se non proprio dubbio, nel passo del *Timeo*¹³. Le due occorrenze del verbo greco μένω (ἔμενεν ... μένοντος), cui corrisponde il latino *permanere*, e ἡθεὸς κατὰ τρόπον, reso con *habitus*, a esprimere la 'condizione abituale' del demiurgo, sono infatti utilizzati nel commento di Ficino a *Tim.* 42e5-7 – che è qui, come detto, piuttosto una traduzione: *Deum in suo habitu permanere* – per fissare lo *status* dell'artigiano divino e la sua estraneità a qualunque forma di movimento o mutamento: egli si limita a *permanere* e a conservare il proprio *habitus*, anche *dum mandat*, sicché la sua posizione sovrana e la sua funzione direttrice nell'opera di generazione del mondo, l'atto e l'esercizio del potere normativo e dispositivo nei confronti dei suoi aiutanti/*ministri*, non toccano né compromettono in nessun modo i tratti di eternità e di immutabilità che ne caratterizzano la natura. 'Permanendo, dà disposizioni' oppure 'dando disposizioni, permane' in una piena contemporaneità che non comporta contraddizione alcuna fra la stabile condizione di 'permanenza' del demiurgo e il suo atto di 'dare disposizioni'¹⁴. Dal canto loro, invece, gli aiutanti/*ministri* del demiurgo si avvicinano in qualche modo, secondo Ficino, alla mutevolezza e al movimento che appartengono ai viventi mortali alla cui generazione devono provvedere, assecondando la provvidenza demiurgica (*in ministris autem eius providentiam esse mutationi cuidam propinquiorem*), e non gli è difficile estrarre questa tesi dal seguito immediato del nostro passo del *Timeo* (42e-43a), ove si dice che gli aiutanti/*ministri* traggono delle porzioni dal corpo del mondo e ne

¹³ Cfr. *supra*, n. 3.

¹⁴ Cfr. ancora *supra*, n. 3.

FRANCESCO FRONTEROTTA

compongono un agglomerato organico che quindi uniscono al principio immortale dell'anima prodotto dal demiurgo stesso: all'innesto dell'anima, che si muove di movimenti regolari (τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους), il corpo appunto 'si anima', subendo influssi ed efflussi (ἐπίρροτον σῶμα καὶ ἀπόρροτον) che suscitano un grande fiume (ποταμὸν ... πολὺν) disordinato e caotico, colmo di correnti, vortici e gorgi. Si vede bene come la costruzione ficiniana della contrapposizione fra ciò che permane immutabile e ciò che muta e si muove va decisamente oltre l'indicazione, già presente in Agostino, dei due ambiti di realtà dell'essere e del divenire, perché giunge a connotare rispettivamente la sfera del divino, con la sua azione generatrice, e la sfera dei suoi prodotti, dunque ponendo in luce la differenza ontologica fra il creatore, con la sua potenza creatrice, e il creato. E sono precisamente l'assoluta immutabilità e immobilità del demiurgo, tanto rispetto alla sua condizione quanto rispetto alla sua azione, che lasciano emergere, e confermano prodigiosamente, l'autentico significato del nome del Dio di Mosè, che ne rivela i lineamenti di eternità e trascendenza propri dell'essere in sé e per sé – *Ego sum qui sum* – da cui si distinguono invece le cose sensibili generate, transitorie e contingenti e perciò neanche effettivamente essenti.

Non solo, e non è una sorpresa, Ficino svolge un'argomentazione filologicamente più ardua e impegnativa a sostegno della sua interpretazione del nostro passo del *Timeo* e della sua comprensione alla luce dell'espressione *Ego sum qui sum*, con la finezza e la competenza del commentatore che, del resto, Agostino non era stato; ma, soprattutto, la ricostruzione di questa interpretazione permette di ribadire, se ve ne fosse bisogno, il carattere 'onnicomprensivo' e 'onnipervasivo' della strategia generale del commento di Ficino, che tiene conto dell'intero discorso del demiurgo ai suoi aiutanti/*ministri*, e della sua posizione nell'economia del dialogo, ne estrapola tutti gli elementi, nel lessico e nei concetti, che confortino la sua *intentio* esegetica, con una padronanza e una consapevolezza critica che inaugurano un nuovo metodo 'scientifico' nell'approccio ai testi classici e che influenzeranno la lettura del *Timeo* nell'epoca moderna.

Siegrid Agostini

‘Hoc est corpus meum’. Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio¹

Abstract: Il presente contributo mira a localizzare in Descartes, tramite Clerselier, una tappa della storia della spiegazione dell'Eucarestia come prolungamento dell'Incarnazione, storia che da Crisostomo arriva fino ai benedettini di Maria Laach e Odo Casel in particolare che, richiamandosi proprio all'idea dell'Eucaristia come memoriale, libererà la liturgia da quelle secche in cui la spiegazione tomista della transustanziazione (troppo arida, troppo metafisica e che appunto ricorda, ma non rivive, la presenza di Cristo) l'ha confinata.

Abstract: This contribution aims to identify in Descartes, through Clerselier, a stage in the history of the explanation of Eucharist as a prolongation of the Incarnation. This is a history which from Chrysostom arrives to Maria Laach's Benedictines, and to Odo Casel in particular. Referring precisely to the idea of Eucharist as a memorial, he will free the liturgy from that complexity in which the Thomistic explanation of the transubstantiation has relegated it (being too insensitive and metaphysical, and precisely calling to mind Christ's presence, without re-experiencing it).

Parole chiave: Eucaristia / Incarnazione / Descartes / Clerselier / Casel

Keywords: Eucharist / Incarnation / Descartes / Clerselier / Casel

Monsieur

ce ne sera pas la moindre des obligations que vous aura la Philosophie de l'incomparable Monsieur Des Cartes de ce que vous l'avez rendue toute civile et toute galante [...] en considerant attentivement les belles, methodiques et judicieuses remarques que vous avez faites sur la Censure du Pere Fabry et voyant la façon dont vous avez placé les *Concedo*, les *distinguo* et les *nego* qu'on peut appeler *scholasticae orationis lumina*, je ne puis m'empescher de me conjouir avec vous de ce que vous la rendez aussi disputatrice ou argumentatrice et par le bel employ que vous faites de ses verbes consacrez à la dispute et où vous reussissez mieux que les Balzacs, les Voitures et les Vaugelas n'ont fait dans l'usage des particules françoises en sorte Monsieur qu'il me semble desja voir cette belle Philosophie regner partout en souveraine, et tout cela par vos soins et par les bons services que vous luy rendez, puisque sa clarté, sa solidité et toutes les autres beautez l'ayant desja rendu maistresse dans les cabinets, la galentrie la fera aisement passer dans la Cour et l'ergotisme dans les classes, malgré les efforts de tous les esprits pedantesques².

¹ Abbreviazioni e sigle utilizzate: AT (seguito dal numero del volume e della pagina) = RENÉ DESCARTES, *Ceuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 voll., Paris, Vrin-Cnrs, 1963-1974; BLet (seguito dal numero della lettera e dalla pagina) = R. DESCARTES, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini et alii, Milano, Bompiani, 2009²; B Op I (seguito dal numero della pagina) = R. DESCARTES, *Opere. 1637-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009; *Baillet* = ADRIEN BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, Horthemels, 1691; *Clerselier* (seguito dal numero del volume e della pagina) = CLAUDE CLERSIELIER, *Lettres de Mr Descartes*, 3 voll., Paris, Charles Angot, 1657-1667 (ora anche in Jean-Robert Armogathe-G. Belgioioso (a cura di), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 6 voll., Paris, Charles Angot, 1667³, 1666², 1667, Lecce, Conteditore, 2005).

Ringrazio Elena Rapetti per i preziosi spunti di riflessione che sono all'origine della stesura di questo contributo.

² Cfr. Vinot à Clerselier, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in SIEGRID AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, Turnhout, Brepols, 2021, p. 490.

SIEGRID AGOSTINI

È con queste parole che, in una lunga lettera datata 24 maggio 1660 e indirizzata a Claude Clerselier (1614-1684), il benedettino Antoine Vinot (1640-1679) esprimeva il proprio compiacimento per le «belle, metodiche e giudiziose osservazioni» con le quali l'editore francese era riuscito a controbattere alle obiezioni che il gesuita Honoré Fabri (1607-1688) aveva avanzato nel marzo 1660³ contro la spiegazione cartesiana del mistero eucaristico; spiegazione che, oramai già da qualche anno, Clerselier difendeva pervicacemente e convintamente, mosso dalla preoccupazione, costante, di salvaguardare, all'indomani della morte di René Descartes, l'ortodossia della filosofia cartesiana.

Di questa, il Padre Fabri non era certo l'unico avversario come, del resto, testimoniano le difficili e intricate vicissitudini che il cartesianismo si trovò ad attraversare nel corso degli anni e che, a partire dal 1671 — uno dei momenti in cui le persecuzioni nei confronti della filosofia cartesiana segnarono il momento più alto⁴ — furono rese tristemente evidenti all'Europa della *République des Lettres*. L'ordine dei gesuiti, cui Fabri apparteneva, aveva storicamente rappresentato uno dei maggiori ostacoli alla diffusione delle dottrine cartesiane: la *Censura* di Fabri — come del resto quella del teologo marsigliese François Malaval (1627-1719), sempre redatta nella stessa data e sempre indirizzata a Clerselier⁵ — costituivano al riguardo soltanto alcuni degli esempi più notevoli, sui quali torneremo in seguito.

Ma, per rivenire alla lettera di Vinot — che contribuisce a formare parte di un cospicuo e denso carteggio intrattenuto da Clerselier con un nutrito numero di eruditi, laici e religiosi, sullo sfondo dell'*Europe savante* della seconda metà del '600 —, essa rappresenta sotto più rispetti, e proprio nell'economia dell'intera corrispondenza 'eucaristica' di Clerselier, un testo di primaria importanza che colloca di diritto il benedettino Vinot all'interno di un dibattito a più voci⁶.

³ Cfr. *Fabri à Clerselier*, 15 mars 1660, lettre n. 73 [XXV], *ivi*, pp. 463-464. La risposta di Clerselier in *Clerselier à Fabri*, 26 avril 1660, lettre n. 76 [XXVIII], *ivi*, pp. 485-488.

⁴ Sui provvedimenti presi nei confronti della filosofia cartesiana, una testimonianza particolarmente interessante è rappresentata dalla lettera che Clerselier inviò a Desgabets il 6 gennaio 1672, fornendo al benedettino un resoconto dettagliato dell'incontro avuto con l'Arcivescovo di Parigi, François Harlay de Champvallon (1625-1695), che già il 4 agosto 1671 si era reso responsabile dell'emanazione di un *Ordre verbal de Roy* contro la filosofia di Descartes. Cfr. *Clerselier à Desgabets*, 6 janvier 1672, lettre n. 124 [LXII], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., pp. 714-719.

⁵ Cfr. *Malaval à Clerselier*, 15 mars 1660, lettre n. 74 [XXVI], *ivi*, pp. 465-471. La risposta di Clerselier in *Clerselier à Malaval*, 26 avril 1660, lettre n. 75 [XXVII], *ivi*, pp. 472-484.

⁶ Corposa la letteratura secondaria — sia di natura più generale, dedicata alla teologia e alla fisica in età moderna, sia più specifica, dedicata cioè all'ambiente cartesiano — relativa ai dibattiti e alle dispute eucaristiche che caratterizzarono il '600. Cfr. XAVIER TILLIETTE, *Problèmes de philosophie eucharistique*, «Gregorianum», 64, 2 (1983), pp. 273-305; *Id.*, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006 (trad. it.: *Id.*, *Eucaristia e filosofia* (a cura di G. Sansonetti), Brescia, Editrice Morcelliana, 2008); ALAIN DE LIBERA, *La raison du sacrement. Eucharistie et philosophie*, «Transversalités», 105 janvier-mars (2008); MICHEL ADAM, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 2000. Ma cfr. anche J.-R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, 1977; *Id.*, «L'explication physique de l'Eucharistie: à la croisée de la physique et de la théologie», in M. C. Fornari-F. Sulpizio (a cura di), *La filosofia e le sue storie – Atti del seminario "La filosofia e le sue storie"*, Lecce, gennaio-maggio 1995, Lecce, Milella, 1998, pp. 27-46; *Id.*, «Hoc est corpus meum. Le débat autour de l'explication cartésienne de la transsubstantiation eucharistique», in P. Legendre (éd.), *Travaux du laboratoire européen pour l'étude de la filiation. 2: Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Bruxelles, Ém. van Balberghe et Y. Gevaert, 1998, pp. 99-110; *Id.*, «Cartesianism and Eucharistic Physics», in S. NADLER / T. M. SCHMALTZ / D. ANTOINE-MAHUT (éds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 547-564; ROGER ARIEW, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1999, pp. 140-154; JULIAN BOURG, *The Rhetoric of Modal Equivocacy in Cartesian Transubstantiation*, «Journal of the History of Ideas», 62, 1 (2001), pp. 121-140; AURÉLIEN CHUKURIAN, *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Garnier, 2019; ANTONELLA DEL PRETE, *Explications sur le mystère de l'Eucharistie suivant les principes de la philosophie de Descartes*, «La Lettre clandestine», X (2001), pp. 225-260; STEVEN NADLER, *Arnould, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence*, «Journal of the History of

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

E, di questo dibattito, che attraversò fasi e vicende alterne, Clerselier — nella sua duplice veste di portavoce e di difensore delle istanze della filosofia cartesiana — non fu solo abile e raffinato conduttore ma fu, soprattutto, l'anima.

Sebbene dopo la morte di Descartes l'intero *corpus* dei suoi scritti, appunti e documenti che si trovavano con lui a Stoccolma — e che erano stati tutti consegnati dagli eredi del filosofo nelle mani dell'ambasciatore di Francia in Svezia Pierre-Hector Chanut (1601-1662)⁷ — non arrivò in Francia che nel 1666⁸, il dibattito ebbe inizio già nel 1654, su impulso dell'agostiniano François Viogué, dottore in teologia della Facoltà di Parigi. Cappellano, in quegli anni, presso l'ambasciata di Francia in Svezia, era proprio qui che Viogué — stando sia ai resoconti del primo biografo di Descartes, Adrien Baillet, sia alle lettere di Chanut —, aveva avuto modo di entrare in contatto con il filosofo e, con ogni probabilità, discutere con lui e il diplomatico francese proprio in merito ad alcune questioni centrali relative alla spiegazione fisica dell'Eucaristia⁹.

Tali questioni emergevano da alcuni di quei testi cartesiani (in particolare, le lettere di Descartes al gesuita Denis Mesland) che Clerselier ebbe l'accortezza di non pubblicare — rispettando, in questo senso, la volontà del filosofo¹⁰ — ma che si era, tuttavia, premurato di far circolare in maniera clandestina e al fine di sollecitare le diverse discussioni sulla concezione del modo di presenza di Cristo nell'Eucaristia, fra una ristretta cerchia di dotti e intellettuali che sapeva essere nella maggior parte dei casi sostenitori delle dottrine cartesiane, facendo dunque appello alla loro erudizione e al loro intuito nel prevedere le obiezioni che avrebbero potuto essere avanzate alla spiegazione cartesiana del dogma eucaristico, l'«*abyeme des abymes*», come lo definirà lo stesso Vinot proprio nella sua lettera del 24 maggio¹¹.

Due erano le questioni che sin dall'inizio costituivano oggetto del dibattito: la prima, come detto, riguardava il modo in cui Cristo era presente nell'Eucaristia; l'altra, invece, riguardava la permanenza, senza miracolo, delle specie del pane e del vino che, una volta tolta la sostanza del pane e del vino, restavano *sine subjecto*, senza cioè il soggetto cui inerivano. Entrambe le questioni fondavano il nucleo essenziale della spiegazione del mistero eucaristico contenuta rispettivamente nelle due lettere di Descartes a Mesland e nelle *Quarte risposte* ed entrambe attraverseranno, in qualche modo, l'intera corrispondenza 'eucaristica' di Clerselier, lungo un arco temporale di quasi trent'anni. Iniziata nel 1654, come detto, essa

Ideas», 49 (1988), pp. 229-246; TAD SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; ROGER A. WATSON, *Transubstantiation among the Cartesians*, in T. M. Lennon et. al (eds.), *Problems of Cartesianism*, Kingston, McGill-Queen's Press, 1982, pp. 127-148.

⁷ Non a caso, nel 1657, Clerselier lo definirà l'«*heritier des plus belles richesses de sa succession*»: cfr. *Clerselier à Chanut*, janvier 1657, lettre n. 45, *ivi*, p. 349.

⁸ Cfr. *Clerselier à Lalement*, 16 mars 1667, lettre n. *101, *ivi*, p. 604. Ma cfr. anche *Baillet II* 435 ss.

⁹ Sulla presunta partecipazione di Chanut ai dibattiti cartesiani sulla spiegazione fisica del mistero eucaristico, cfr. *Chanut à Clerselier*, sans date [sed antérieure au 6 novembre 1654], lettre n. *144 [LXXX], *ivi*, pp. 766-767. Ma cfr. anche S. AGOSTINI, «*Une contribution inédite de Pierre-Hector Chanut aux débats post-cartésiens sur la transsubstantiation*», in S. Agostini-M.T. Bruno (éds.), *Pierre Chanut (1601-1662), diplomate et philosophe*, Turnhout, Brepols, pp. 87-99 (in corso di pubblicazione).

¹⁰ Cfr. *Descartes à Mesland*, 9 febbraio 1645, BLet 482, p. 1964 (AT IV 165): «*Mais c'est, s'il vous plaît, à condition que, si vous la communiquez à d'autres, ce sera sans m'en attribuer l'invention; et même vous ne la communiquerez à personne, si vous jugez qu'elle ne soit pas entièrement conforme à ce qui a été déterminé par l'Eglise*».

¹¹ Cfr. *Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in SIEGRID AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 501.

SIEGRID AGOSTINI

avrà infatti termine — al netto di sporadiche e brevi interruzioni — solo nel 1681.

Delle 79 lettere che compongono questa corrispondenza ‘eucaristica’, è la già citata lettera di Vinot del 24 maggio 1660 — per una ragione di ordine storico (I) e per una ragione che potremmo definire, piuttosto, di ordine antropologico (II) — a sembrare meritevole di una prima e più attenta analisi.

I.

Dal punto di vista dell’indagine storica questo testo rappresenta, in seno ad una rigorosa ricostruzione di un dibattito tutto incentrato sull’opposizione tra aristotelismo scolastico e nuova filosofia cartesiana e sulla compatibilità tra la nuova fisica e la metafisica dell’Incarnazione, una testimonianza preziosissima. Essa restituisce, infatti, al lettore una panoramica sulla primissima ricezione della dottrina eucaristica cartesiana, la quale consente di isolare le vicissitudini attraversate dalla filosofia di Descartes e dai suoi seguaci ben prima che il dissenso e la mancata accoglienza delle tesi cartesiane, preconizzate dalle note vicende del 1671, portassero all’inevitabile censura, formalmente dichiarata nell’Assemblea del 1678¹².

Il 7 ottobre 1659 il gesuita Jean Bertet (1622-1692), corrispondente di Clerselier e all’epoca suo intimo amico, prese parte al dibattito¹³: venuto a conoscenza delle lettere che quest’ultimo aveva indirizzato a Viogué, lo pregò di inviargli i suoi scritti sull’Eucaristia. Bertet garantì a Clerselier che il gesuita Fabri, suo caro amico che si trovava allora a Roma, avrebbe potuto fornirgli tutti i chiarimenti più utili e necessari al riguardo. Rassicurato da Bertet, il 28 ottobre Clerselier pensò dunque di fargli pervenire tutti quegli scritti in suo possesso contenenti, per l’appunto, la spiegazione cartesiana dell’Eucaristia¹⁴.

Si trattò, in definitiva, di una scelta imprudente o, meglio, come ebbe a dire Vinot qualche anno più tardi, il 27 gennaio 1664, in una lettera indirizzata sempre a Clerselier, «l’attacco più mortale che potesse essere mai inflitto alla filosofia di Descartes»:

Pour vous parler donc Monsieur avec toute la sincerité d’un véritable amy de vostre commerce avec le Pere Berthet Jesuite je croy que vous ne pouviez donner un atteinte plus mortelle à la philosophie de Monsieur Des Cartes ni à la reputation de sa personne qu’en communiquant vos pensées et vos escrits sur la matiere de l’Eucharistie à ces gens là¹⁵.

Clerselier doveva con tutta evidenza avere sottovalutato l’ambiguità del gesuita Bertet: questi, autore di un’opera dall’inequivocabile e rassicurante titolo *Traitté de l’Eucharistie, suivant l’opinion de Monsieur Descartes*¹⁶, non aveva esitato nel corso del loro scambio epistolare a presentarsi come «partisan de

¹² *Ivi*, p. 490. Ma, sulla capacità da parte della filosofia cartesiana di suscitare sentimenti così contrastanti, come solo poche altre dottrine erano state in grado di fare, cfr. FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 voll., Paris, Delgrave, 1868, vol. I, p. 430: «[...] pendant plus d’un demi-siècle, il n’a pas paru en France un seul livre de philosophie, il n’a pas eu une seule discussion philosophique, qui n’eût Descartes pour objet, qui ne fût pour ou contre son système».

¹³ Cfr. Bertet à Clerselier, 7 octobre 1659, lettre n. 64 [XVIII], *ivi*, pp. 425-427.

¹⁴ Cfr. Clerselier à Bertet, 28 octobre 1659, lettre n. 66 [XIX], *ivi*, pp. 430-431.

¹⁵ Cfr. Vinot à Clerselier, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], *ivi*, p. 491.

¹⁶ Cfr. Bertet à Clerselier, 24 juillet 1659, lettre n. 59 [XV], *ivi*, p. 407.

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

Descartes» e, ancor più, «plus Cartiste que Gassendiste». L'imprudenza di Clerselier altro non fece, in realtà, che spalancare le porte alla censura: nell'aprile del 1660, infatti, le due *Censure*, menzionate in precedenza, quella del Padre Fabri e quella del teologo Malaval, vennero indirizzate, separatamente, a Clerselier e fondati sono i motivi che hanno indotto gli studiosi a ritenerle entrambe all'origine della duplice — a Lovanio prima (1662) e a Roma poi (1663)¹⁷ — condanna del cartesianismo, condanna che denunciava l'incompatibilità della concezione cartesiana della materia come *res extensa* con il dogma dell'Eucaristia. Le due *Censure* marcarono dunque l'inizio di un'opposizione e di una serie di difficoltà alle quali la filosofia cartesiana avrebbe dovuto far fronte negli anni a venire.

Non sarebbe tuttavia corretto configurare tale opposizione figurandosi da un lato la 'teologia' eucaristica cartesiana e, dall'altro, la teologia eucaristica cattolica, come se questa costituisse un corpo compatto e monolitico. Se i gesuiti rappresentavano all'epoca, e avrebbero continuato a farlo per lungo tempo ancora, una preminente fazione anticartesiana e, senz'altro, anche una delle cause principali dell'ostilità nei confronti della dottrina eucaristica cartesiana, è anche vero che quest'ultima godeva dell'incondizionato sostegno degli altri ordini religiosi: oratoriani e, soprattutto, benedettini, che rappresentarono le colonne portanti su cui la difesa della dottrina cartesiana poggiava, come emerge da questa corrispondenza 'eucaristica', in particolare dalla lettura delle missive — per non limitarci che a solo due esempi — scambiate da Clerselier con Vinot e, soprattutto, con il benedettino lorenese Robert Desgabets (1610-1678).

E, in effetti, la lettera di Vinot del 24 maggio del 1660 offre, proprio al riguardo, una pregevole testimonianza, per almeno tre motivi ulteriori.

Prima di tutto perché da essa emerge che Vinot era perfettamente a conoscenza della dottrina eucaristica cartesiana proprio grazie al Descartes delle *Quarte Risposte* che, in quegli anni, erano insegnate a Roma dal minimo Emmanuel Maignan (1601-1676), il «théologien des cartésiens», come lo ebbe a definire Louis Le Valois (1639-1700) nella sua opera di condanna di Descartes, della sua filosofia e dei cartesiani tutti, ad eccezione forse, proprio dello stesso Clerselier¹⁸:

Ne croyez donc pas Monsieur que les Conciles de Latran, Florence, Cologne et principalement celuy de Trente ayant rien fait contre cette doctrine comme le pretend le Pere Theophile, car le bon Pere Maignan pretend demontrer dans une Theologie qu'il fait imprimer presentement à Rome, où il l'enseigne encore, que cette doctrine bien loin d'estre contraire à aucun de ces Conciles, ces memes Conciles luy sont favorables [...]¹⁹.

In secondo luogo, per il fatto che proprio lo stesso Vinot era pienamente persuaso della perfetta ortodossia della filosofia cartesiana:

¹⁷ Cfr. JEAN-ROBERT ARMOGATHE-VINCENT CARRAUD, *La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office*, «Nouvelles de la République des lettres», II (2001), p. 107.

¹⁸ Cf. LOUIS DE LA VILLE, *Sentiments de M. Des Cartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie, avec une Dissertation sur la prétendue possibilité des choses impossibles*, À Paris, Chez Estienne Michallet, 1680, p. 62. Per il giudizio su Clerselier, effettivamente l'unico cartesiano cui Louis de La Ville sembra indirizzare parole di considerazione e stima, cfr. *ivi*, pp. 4-5 [n.n.].

¹⁹ Cfr. *Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, op. cit., p. 500.

SIEGRID AGOSTINI

[...] je vous puis aussi assurer que les ayant leus [sc. : les Conciles] tres exactement [/] je n'y ay rien trouvé non seulement qui establisse pleinement mais mesme qui puisse appuyer cette pretendue doctrine des accidens, si ce n'est peutestre ce mesme terme d'accidens dont quelques uns de ces Conciles se sont servis, que nous ne rejettons pas aussi mais que nous expliquons par ce mot et plus ancien et plus autorisé d'especes ou apparences dont le dernier Concile de Trente qui a parlé plus clairement et plus profondement de ce mystere, s'est servy. Et non pas de celuy d'accidens²⁰.

In terzo luogo, perché uno dei momenti essenziali della strategia difensiva dei cartesiani (di Descartes in prima istanza e di Clerselier poi), consisteva nella tendenza, più volte manifestata, ad appoggiarsi, al fine di avvalorare le proprie posizioni, su autorità dottrinalmente solide. Si assiste dunque — e la lettera di Vinot rappresenta, in tal senso, un esempio paradigmatico come, del resto, l'intera corrispondenza di Clerselier, che abbonda di casi simili²¹ — ad una piena e completa riabilitazione del pensiero dei Padri, spesso evocati in funzione anti-scolastica, per ricondurre ad essi la spiegazione fisica cartesiana del mistero eucaristico e mostrarne la superiorità rispetto a quella scolastica.

Descartes stesso rivendica la superiorità della propria spiegazione, nella misura in cui essa rompe del tutto, grazie alla sua natura meccanicistica e geometrica, con gli aspetti qualitativi propri della fisica scolastica, ivi compresa quella di Tommaso²². Mentre, infatti, gli elementi fondanti la fisica cartesiana, ossia l'estensione e i suoi modi (dunque la figura e il movimento, oltre che le leggi che lo determinano), sono in grado di rendere pienamente conto di tutti i fenomeni naturali, la fisica scolastica si rivela del tutto inadeguata nella sua pretesa di spiegare questi stessi fenomeni attraverso il ricorso a principi — le qualità o accidenti reali — che, di fatto, restano oscuri.

La fisica cartesiana impone dunque, con il suo ripensamento delle qualità sensibili e il suo rifiuto delle qualità reali, un cambiamento di paradigma rispetto alla scolastica tradizionale²³, della quale mette in discussione il fondamento stesso, ossia la permanenza degli accidenti reali, su cui anche Tommaso aveva

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr., solo per limitarsi a qualche esempio: *Clerselier à Viogué*, 6 novembre 1654, lettre n. 38 [XII]; *Bertet à Clerselier*, 24 juillet 1659, lettre n. 59 [XV]; *Clerselier à Bertet*, 27 août 1659, lettre n. 60 [XVI]; *Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX]; *Poisson à Clerselier*, 15 décembre 1667, lettre n. 103 [XLI]; *Poisson à Clerselier*, 22 décembre 1667, lettre n. 104 [XLII], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 301 e sgg.; 407 e sgg.; 420; 490; 607; 620.

²² Come lo stesso Descartes, del resto, si era premurato più volte di sottolineare. Cfr. À Huygens, 29 juillet 1641, BLet 323, pp. 1510-1512; AT III, 771-772 («[...] Et le Père Mersenne a aussi retranché 2 ou 3 pages de ce que j'avais mis, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, touchant l'Eucharistie, pour ce qu'il craignait que les Docteurs ne s'offensassent de ce que j'y prouvais que leur opinion touchant ce point-là ne s'accordait pas si bien que la mienne avec l'Écriture et les Conciles»); À Mersenne, 28 janvier 1641, BLet 301, p. 1392; AT III 295 («Il n'y aura, ce me semble, aucune difficulté d'accorder la théologie à ma façon de philosopher; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes. Et je serai obligé de l'expliquer en ma Physique, avec le premier chapitre de la Genèse, ce que je me propose d'envoyer aussi à la Sorbonne, pour être examiné avant qu'on l'imprime»); À Mersenne, 31 mars 1641, BLet 307, p. 1438; AT III 349: «[...] j'y accorde tellement avec ma Philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le St Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la Philosophie vulgaire; en sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première». Ma cfr. anche *Responsiones*, IV, B Op I 1022 (AT VII 255): «[...] Quapropter, si verum hic sine invidia scribere licet, ausim sperare venturum tempus aliquando, quo illa opinio quae ponit accidentia realia, ut a ratione aliena, et incomprehensibilis, et parum tuta in fide, a Theologis explodetur, et mea in ejus locum ut certa et indubitata recipietur».

²³ Un giudizio, severissimo, nei confronti della teologia scolastica («la prima a dover essere bandita»), Descartes lo aveva formulato già a Burman. Cfr. *Burman I*, B Op II 1300 (AT V 176): «Possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare. Et per hoc Monachi occasionem dederunt omnibus sectis et haeresibus, per suam Theologiam Scholasticam sc. quae ante omnia exterminanda esset».

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

costruito l'edificio — demolito in questo modo dalla fisica di Descartes — della sua concezione della transustanziazione²⁴. La spiegazione cartesiana del mistero eucaristico presuppone, infatti, l'elaborazione di un apparato di nozioni filosofiche del tutto nuove, il cui nucleo è l'abbandono, per l'appunto, della teoria scolastica degli accidenti: a colpire i nostri sensi non sono gli accidenti (le specie, cioè), ma è la superficie, che è il termine delle dimensioni del corpo che è sentito.

Ed è proprio il ricorso, da parte di Descartes, alla nozione di superficie — da preferire agli accidenti reali della scolastica per la spiegazione del fenomeno della transustanziazione — a rappresentare il nucleo fondante di questo ribaltamento di paradigma: una tale spiegazione, osserva Descartes, è più economica di quella aristotelica in quanto impedisce che al miracolo della transustanziazione venga ad aggiungersi, inutilmente, un altro miracolo, ossia la persistenza degli accidenti senza soggetto (quelli, cioè, del pane e del vino una volta che questi sono stati transustanzianti).

Descartes lo aveva del resto ben chiarito²⁵: la superficie non appartiene né al pane, né al vino, né all'aria che li circonda, ma appartiene alle dimensioni che si trovano in mezzo a questi tre elementi. Una volta poi che pane e vino sono transustanzianti, la superficie continua a sussistere senza miracolo, avendo essa un suo soggetto (dette dimensioni, per l'appunto) che la sostiene. Mentre, cioè, per quel che riguarda gli accidenti, sono la sostanza del pane e del vino a conferire loro identità numerica (e, quindi, una volta transustanzianti, questi sussistono da soli, miracolosamente), per quel che riguarda la superficie sono le dimensioni intermedie a persistere una volta che il pane ed il vino sono transustanzianti, allo stesso modo in cui il fiume Loira continua ad esistere anche se la sua acqua scorre in continuazione:

[...] Car le corps de Jésus-Christ étant mis en la place du pain, et venant d'autre air en la place de celui qui environnait le pain, la superficie, qui est entre cet air et le corps de Jésus-Christ demeure *eadem numero* qui était auparavant entre d'autre air et le pain, parce qu'elle ne prend pas son identité numérique de l'identité des corps dans lesquels elle existe, mais seulement de l'identité ou ressemblance des dimensions: comme nous pouvons dire que la Loire est la même rivière qui était il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau, et que peut-être aussi il n'y ait plus aucune partie de la même terre qui environnait cette eau²⁶.

²⁴ Cfr. HENRI GOUIER, *La pensée religieuse de Descartes*, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 66.

²⁵ Sia nelle *Quarte Risposte* (cfr. *Responsiones*, IV, B Op I 1014 (AT VII 250-251): «Notandum denique, per super ciem panis, aut vini, alteriusve corporis, non hic intelligi partem ullam substantiae nec quidem quantitatis ejusdem corporis, nec etiam partem corporum circumjacentium, sed tantummodo terminum illum qui medius esse concipitur inter singulas ejus particulas et corpora ipsas ambientia, quique nullam plane habet entitatem nisi modalem») sia, soprattutto, nella lettera a Mesland del 2 maggio del 1644, dove aveva affermato che per superficie non dovesse intendersi una sostanza ma un modo e che era questa a conferire a ciascuna cosa un'identità numerica, dunque in ultima istanza, la propria individualità: «Pour l'extension de Jésus-Christ en ce S. Sacrement, je ne l'ai point expliquée, parce que je n'y ai pas été obligé, et que je m'abstiens, le plus qu'il m'est possible, des questions de Théologie, et même que le Concile de Trente a dit qu'il y est, *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*. Lesquels mots j'ai insérés à dessein, à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, pour m'exempter de l'expliquer. Mais j'ose dire que, si les hommes étaient un peu plus accoutumés qu'ils ne sont à ma façon de philosopher, on pourrait leur faire entendre un moyen d'expliquer ce mystère, qui fermerait la bouche aux ennemis de notre religion, et auquel ils ne pourraient contredire». Cfr. À Mesland, 4 mai 1644, BLet 454, p. 1914 (AT IV 119). Ma cfr. anche À Mersenne, 23 juin 1641, BLet 317, p. 1478 (AT III 387-388) e À Mesland, 9 février 1645, BLet 482, p. 1962 (AT IV 163-165).

²⁶ *Ivi*, p. 1962 (AT IV 165). Ma cfr. anche *Pastel à Clerselier*, sans date [sed 1671-1672], lettre n. 122 [LX], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 704: «Et il ne su t pas de dire comme l'on a fait fort au long, que l'identité numérique d'un corps humain ne depend point de l'identité numérique de la matiere, mais de la seule identité de l'ame, ce que l'on a tasché de confirmer par l'exemple d'une riviere et mesme d'un homme dont le corps à l'age de 20 ans est le mesme *numero* qu'il estoit à dix quoy que ce ne soit pas la mesme matiere, à cause de l'ecoulement perpetuel qui se fait de la substance des parties et de leur regeneration

SIEGRID AGOSTINI

E, per rivenire al ricorso da parte dei cartesiani al pensiero dei Padri al fine di avvalorare la superiorità della spiegazione cartesiana rispetto a quella scolastica, il riferimento di Vinot al gesuita Denis Pétau (1583-1652), i cui *Dogmata theologica* segnarono un momento decisivo per la rinascita della teologia patristica e che esercitarono all'epoca una profonda influenza, mostra con chiarezza la percorribilità di una siffatta strategia argomentativa, basata sul ricorso, per l'appunto, all'autorità dei Padri:

[...] Et le Pere Petau dans les dogmes theologiques a desja estably un principe qui estoit le plus contesté. Car comme ces bons Peres n'adorent que ce qui sort de chez eux, et qu'ils se supportent en tout et partout soit en bien soit en mal, le grand secret pour leur faire recevoir malgré eux quelque point de doctrine c'est d'en tirer les fondemens de leurs propres ouvrages philosophiques ou theologiques²⁷.

Ed è proprio questo riferimento al ruolo giocato dai Padri della Chiesa nella strategia di difesa della dottrina eucaristica cartesiana, la cui autorità è evocata — in favore della dottrina cartesiana dell'Eucaristia, per contrastare appunto quella più recente di Tommaso d'Aquino — che ci conduce al secondo punto, d'ordine concettuale, da noi enunciato all'inizio del presente contributo.

II.

Unitamente a questi elementi appena richiamati, la lettera di Vinot evidenzia un altro motivo di interesse, meno scontato. Più che sulla questione relativa alle specie eucaristiche — evidentemente nel 1660 oramai prossima alla sua soluzione — Vinot ritiene opportuno concentrarsi sull'aspetto più propriamente antropologico della spiegazione cartesiana che, a suo avviso, era stato lo stesso Descartes, «ce grand homme» come lo definisce Vinot, a porre a fondamento della sua dottrina, come appariva chiaramente nella già citata lettera del 9 febbraio 1645 a Mesland:

[...] par l'efficace des paroles sacramentelles l'ame de Jesus Christ Dieu et homme s'unit à ces matieres du pain et du vin sur lesquelles elles sont prononcées avec les circonstances requises et qu'en vertu de cette union de l'ame de Jesus Christ à ces mesmes matieres elles cessent d'estre ce qu'elles estoient auparavant c'est-à-dire pain et vin commun, et deviennent effectivement un pain et un breuvage tout divin, c'est-à-dire que ces substances sont exaltées jusqu'à estre le veritable corps du fils de Dieu et tout cela par une necessité indispensable fondée sur la nature et essence du composé que nous appellons l'homme dont la partie principale estant l'ame raisonnable ; à quelque matiere que cette ame puisse estre unie elle en fait son corps, et quelque chose qui luy appartient²⁸.

Non solo. La modalità di cui si era servito Descartes per spiegare il mistero eucaristico si prestava particolarmente, secondo Vinot, alla delucidazione di una convinzione propria dei Padri, quella

ou reparation par la nourriture».

²⁷ Cfr. Vinot à Clerselier, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 512.

²⁸ *Ivi*, p. 502.

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

cioè che l'Eucaristia potesse essere concepita anche come un'estensione, ovvero un prolungamento, dell'Incarnazione²⁹:

[...] nostre façon d'expliquer ce mystere [...] explique parfaitement aussi cette pensée des Peres qui a passé en axiome à sçavoir que l'Eucharistie est une extension de l'incarnation, puisque Jesus Christ fait tous les jours sur tant de portions de matieres ce qu'il a fait une fois en prenant la chair humaine. On pourroit aussi dire qu'il y auroit ou pourroit avoir en quelque façon une extension de la Passion du fils de Dieu, puisqu'on pourroit [/] encore expliquer d'une façon tres naturelle et tres propre les exagerations que les Peres font touchant le crime de ceux qui traittent indignement le corps de Jesus Christ qu'ils expliquent *per vim inferre Corpori Christi. Christum ipsum invadere, Iudam aemulari*. Toutes façons qui expliquent mieux ces pensées toutes mysterieuses qu'elles ne s'expliquent dans l'opinion commune³⁰.

Il riferimento di Vinot è qui, con ogni probabilità, alla dottrina del teologo greco Giovanni Crisostomo († 407), la cui concezione dell'Eucaristia, mensa spirituale, luogo di misericordia e di grazia, era quella di un prolungamento ed un'estensione dell'Incarnazione³¹, «nella linea di una progressiva condiscendenza divina verso l'uomo»³²: l'uomo, nutrito del corpo e del sangue di Cristo, in Cristo si trasforma e con Cristo forma un'unica 'entità', allo stesso modo in cui il cibo forma un'unica cosa con il corpo che lo ingerisce; incorporato a Cristo tramite l'atto di masticare il suo corpo, l'uomo avverte la propria sostanza fondersi in Cristo e, in questo modo, «purificato» dal peccato che lo consuma, assume progressivamente le sembianze divine³³.

È un fatto risaputo, fra gli storici della teologia e, in particolare, della liturgia, che i teologi moderni — a partire da Francesco di Sales (1567-1622) fino ad arrivare ai monaci benedettini dell'abbazia di Maria Laach in Germania, di cui il teologo tedesco Odo Casel (1886-1948) fu, come noto, il principale esponente — rivisitarono la tradizione crisostomiana parlando, a questo proposito, dell'Eucaristia come del memoriale dell'Incarnazione³⁴. Ciò che, invece, è assai meno noto, e che la lettera di Vinot sembra attestare in maniera incontestabile, è che questa storia ha coinvolto, ad un certo punto — e almeno per quanto attiene alla corrispondenza tra Clerselier e Vinot — la spiegazione cartesiana dell'Eucaristia.

²⁹ Questione, questa, sulla quale gli storici avevano avuto modo di riflettere. Cfr. MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo* (tr. it. Innocenzo Gorlani OP), Brescia, Morcelliana, 1949, p. 351.

³⁰ *Ivi*, p. 517.

³¹ Ma già Giustino Martire parlava dell'Eucaristia in questi termini: «Atque hoc alimentum apud nos vocatur eucharistia, cujus nemini alii licet esse participi, nisi qui credat vera esse quæ docemus, atque illo ad remissionem peccatorum et regenerationem lavacro ablutus fuerit, et ita vivat ut Christus tradidit. Neque enim ut communem panem, neque ut communem potum ista sumimus; sed quemadmodum per Verbum Dei caro factus Jesus Christus Salvator noster et carnem et sanguinem habuit nostræ salutis causa; sic etiam illam, in qua per precem ipsius verba continentem gratiæ actæ sunt, alimoniam, ex qua sanguis et carnes nostræ per mutationem aluntur, incarnati illius Jesu et carnem et sanguinem esse edocti sumus. [...]». Cfr. *Apologia* I 66, in PG 6 427-429.

³² Cfr. OTTORINO PASQUATO, *Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo*, «Ephemerides Liturgicæ», CII, 3 (1988), p. 242.

³³ Cfr. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur saint Matthieu*, 82, 4.

³⁴ Alla dottrina dei misteri elaborata da Odo Casel si deve, in particolare, la ripresa della categoria di «memoriale»: Casel, infatti, concepiva alla stregua della teologia del Concilio Vaticano II, fondata saldamente sulla storia della salvezza, la liturgia eucaristica come il «memoriale dell'opera redentrice di Cristo». Cfr. ODO CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma, Borla, 1959. Per una lettura della posizione di Casel al riguardo, cfr. IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, *Le "mysterion", contribution à une théologie de la liturgie*, in «La Maison-Dieu», 158 (1984), pp. 14-50; ACHILLE M. TRIACCA, *Odo Casel e il movimento liturgico*, «Ephemerides Liturgicæ», CI, 3 (1987), pp. 153-181.

SIEGRID AGOSTINI

La superiorità di quest'ultima, in rapporto a «l'opinione comune» qui richiamata (senza alcun dubbio la dottrina della transustanziazione ratificata al IV Concilio Lateranense e, soprattutto, a Trento³⁵) si manifestava secondo Vinot per il fatto che avrebbe permesso di pensare la conversione assai meglio della Transustanziazione, nei termini di un aver luogo «e tutti i giorni» – di un memoriale, appunto – dell'Incarnazione.

La dottrina cartesiana dell'Eucaristia occupa dunque un posto filologicamente attestato dalla corrispondenza di Clerselier, nella lunga e – saremmo tentati di dire – piuttosto sotterranea, storia, fortemente segnata dalla teologia benedettina, che parte da Crisostomo e arriva fino a Casel, all'inizio del XX secolo quando, ancora una volta, la liturgia speculativa tenterà di liberarsi da quella staticità e da quegli schematismi propri della teologia tomista del Concilio di Trento, primo fra tutti l'interpretazione dell'Eucaristia nel senso della dottrina scolastica degli effetti³⁶. In tal senso proprio l'opera del benedettino Casel sarà decisiva nel rinnovamento di tutta la liturgia eucaristica che, finalmente, interpreterà l'Eucaristia come «evento», come vera partecipazione da parte dei fedeli al sacrificio della redenzione, non più semplici credenti beneficiari del frutto dell'evento salvifico, destinatari dunque soltanto di un'azione di grazia.

Tale storia passa attraverso una profonda rielaborazione dell'ontologia eucaristica e, in particolare, della soggettività del Cristo: questo, inteso come soggetto delle specie convertite (*Hoc est corpus meum/ Ceci est mon corps*), si duplica, potremmo dire, in conformità ad un secondo modello di soggettività, per cui il Cristo eucaristico diviene il soggetto della Passione stessa poiché, come afferma Vinot richiamandosi proprio a Giovanni Crisostomo, l'Eucaristia è «un'estensione della Passione del figlio di Dio». Nella

³⁵ Nella storia della teologia occidentale, il dogma dell'Eucaristia ha trovato la sua formulazione canonica nel Concilio Lateranense IV (1215), nel Concilio di Costanza (1415), nel Concilio di Firenze (1439-1442) e, soprattutto, nel Concilio di Trento (1545-1563), dove si affermò la presenza vera (contro Ecolampadio), reale (contro Calvino), sostanziale (contro Lutero) del corpo di Cristo nell'Eucaristia. Questo significava che, attraverso la consacrazione: a) la sostanza del pane e del vino si convertivano nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo; b) che in questa conversione, del pane e del vino rimanevano solo le specie; c) che questa conversione si chiamava, in modo appropriatissimo (*aptissime*), transustanziazione. Ora, la definizione stabilita in occasione del Concilio di Trento, ha sempre aperto un problema di interpretazione dei termini utilizzati, in particolare per il termine "specie", difficile da definire se non dandone già un'interpretazione (in linea di massima, lo si può qualificare come "ciò che colpisce i sensi"): la più famosa di queste interpretazioni, quella tomista (largamente diffusa non solo fra i domenicani ma anche nell'ordine gesuita, da Suarez a Franzelin), consiste nell'identificazione di queste *species* con gli accidenti aristotelici. Uno studio approfondito della discussione conciliare che ha portato a questa definizione ha mostrato, in realtà, che i Padri, canonizzando la transustanziazione, non hanno anche canonizzato la sua interpretazione nei termini della dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti. Il dibattito, fra i teologi, circa l'interpretazione teologica e filosofica del dogma, è ancora aperto al giorno d'oggi. Per un resoconto, almeno iniziale, di questa discussione particolarmente accesa, cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Théologie cartésienne. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, cit., p. 4 e sgg.

³⁶ Già Pierre Batiffol aveva sottolineato i limiti del Concilio di Trento che, pur avendo senz'altro avuto il merito di aver dato pieno conto, tramite il termine di transustanziazione, di quella 'singolare e miracolosa' conversione di sostanza (*Mirabilem illam et singularem conversionem*) — un mutamento unico nel suo genere, *omnino supernaturalis*, come lo aveva definito Tommaso (STh III, q. 75, a. 4) — non aveva, tuttavia, canonizzato un preciso concetto di sostanza. Cfr. PIERRE BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive. L'eucharistie la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, J. Gabalda, 1920, p. 496. Non solo: il Concilio di Trento aveva senz'altro affermato che il termine transustanziazione si era rivelato il più appropriato ad esprimere tale mistero e, tuttavia, non aveva escluso la possibilità che ve ne potessero essere altri atti a descriverlo, lasciando in questo modo aperto il campo a differenti concettualizzazioni di ordine teologico e filosofico. Cfr. LOUIS-MARIE CHAUVET, «The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence», in L. Leijssen and L. Boeve (ed. by), *Sacramental Presence in a Postmodern Context: Fundamental Theological Perspectives*, Leuven, Peeters, 2001, pp. 236-262. Cfr. anche SIMONE DUCHI, *O res mirabilis: quel pane è il corpo di Cristo. Invito a un duplice realismo*, «Rassegna di teologia», 61 (2020), pp. 33-56: 45 e sgg. Sulla dottrina scolastica degli effetti, cfr. anche MASSIMO GIUSTOZZO, *Il nesso tra il culto e la grazia eucaristica nella recente lettura teologica del pensiero agostiniano*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p. 364 e sgg.

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

conversione, dunque, il Cristo è il soggetto sia delle specie convertite, sia della Passione:

On pourroit aussi dire qu'il y auroit ou pourroit avoir en quelque façon une extension de la Passion du fils de Dieu³⁷.

Ora, quel che è importante sottolineare, a proposito della tesi avanzata da Vinot, è che, se la concezione cartesiana dell'Eucaristia è senza alcun dubbio, almeno dal punto di vista del suo accordo con i Padri della Chiesa, di una superiorità manifesta in confronto alla spiegazione tomista, questo non è dovuto solamente ai suoi aspetti intrinseci ma, anche — e, forse, soprattutto — allo stretto legame che sottende con il mistero dell'Incarnazione. Detto in altri termini, Vinot sembra voler affermare che la concezione cartesiana dell'Eucaristia, non solo spiega in maniera più esauriente e convincente il mistero della conversione in rapporto alla Transustanziazione, ma fornisce anche al contempo una migliore spiegazione della vecchia dottrina crisostomiana dell'Incarnazione che vede quest'ultima come un prolungamento dell'Eucaristia. E, del resto, già nella lettera del 6 novembre 1654 a Viogué, era stato lo stesso Clerselier ad accennare all'Eucaristia come ad una estensione dell'Incarnazione:

[...] que le pain est changé au corps de Jesus Christ par voye d'accroissement de ce saint corps. Ce qu'il ne faut pas toutefois entendre comme par forme d'addition de quelque partie integrante, mais par forme d'accroissement de matiere qui devient son corps tout entier suivant la pensée des Peres qui parlent de l'Eucharistie comme d'une extension de l'incarnation en ce que l'union de l'ame et du Verbe se fait à autant de matiere que l'on consacre³⁸.

Il racconto dell'ultima cena fonda l'Eucaristia perché è proprio in quella occasione che il pane diviene, miracolosamente, il corpo di Cristo: nell'atto di mangiare il pane, Gesù lo trasforma infatti nel suo corpo. Il fenomeno cui si assiste sembrerebbe essere, dunque, quello di un aumento del corpo di Cristo attraverso l'ingestione del pane, atto che implica necessariamente un aumento di materia. La dottrina dell'Eucaristia come prolungamento dell'Incarnazione, fondandosi appunto sul racconto dell'ultima cena, sembrerebbe dunque presupporre, necessariamente, il ricorso al concetto di aumento di materia.

Come poi questo aumento di materia debba intendersi, Clerselier lo spiega qualche riga più avanti, quando afferma che come il pane e il vino procedono ad 'accrescere' miracolosamente il corpo di Cristo, di questo stesso miracolo facciamo esperienza anche noi attraverso il fenomeno dell'assimilazione per cui ogni qual volta riceviamo dalle mani del ministrante l'ostia, ci cibiamo di questo santo nutrimento che,

³⁷ Cfr. Vinot à Clerselier, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 517.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 306-307. Questa medesima assimilazione tra transustanziazione ed Incarnazione sarà poi ripresa anche da Desgabets. Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, cit., p. 38. Per il ruolo cruciale svolto da Desgabets rispetto ai dibattiti 'teologici' cartesiani, cfr. anche PAUL LEMAIRE, *Le cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté des lettres de Grenoble, Paris, F. Alcan, 1901; Mario Sina / Maria Grazia Zaccone (a cura di), *Robert Desgabets-Antoine Le Gallois, Sull'Eucaristia. Scritti benedettini inediti negli anni del 'Traité de physique' di Rohault*, Firenze, Olschki, 2013; Marco Ballardini (a cura di), *Robert Desgabets. Opuscoli teologici e filosofici*, Milano, Vita e Pensiero, 2013; NIALL DILUCIA, *Robert Desgabets' eucharistic thought and the theological revision of Cartesianism*, «Intellectual History Review», 32, 4 (2022), pp. 669-690.

SIEGRID AGOSTINI

per mezzo del nostro corpo va ad unirsi alla nostra anima. E l'anima di Gesù Cristo, in virtù delle parole della consacrazione, informa dunque il corpo. La sola ed unica differenza sta nel fatto che, mentre nel caso di Gesù Cristo si parla di una transustanziazione miracolosa, nel nostro caso si parla di una transustanziazione naturale dal momento che il pane ed il vino di cui ci nutriamo divengono, una volta ingeriti, parti del nostro corpo subendo poi, tramite la digestione, una trasformazione all'interno dello stomaco:

[...] le pain est fait le corps de Jesus Christ par voye d'augmentation ou d'accroissement de ce saint corps. Et que comme lors qu'un enfant boit et mange et qu'il reçoit augmentation par le moyen des aliments, il ne se fait pas deux corps mais un seul : de mesme lors que par l'avènement du Saint Esprit [...] le pain et le vin passent en l'accroissement du corps et du sang du Seigneur il n'est fait qu'un corps et non deux³⁹.

Ora, la filosofia cartesiana sembrerebbe essere in grado di spiegare questo fenomeno di aumento di materia meglio di quanto non possa farlo la filosofia aristotelica che, al contrario, non dispone di strumenti logici e metafisici in grado di dar conto di questo fenomeno⁴⁰. E sarebbe un illegittimo azzardo storico pretendere che, a farlo, sia la teologia medievale che, di fatto, utilizzando categorie proprie alla scolastica, altro non farebbe che far dire ad Aristotele quel che non avrebbe, in ultima istanza, potuto dire⁴¹.

Sarebbe dunque qui che dovrebbe situarsi quella potenziale superiorità della teologia eucaristica cartesiana tanto evocata da Descartes, Clerselier e i cartesiani più in generale?

In realtà sembrerebbe proprio di no: Descartes nega, di fatto, che si dia un aumento di materia — affermarlo costituirebbe un problema non trascurabile anche per i cartesiani tutti che, come noto, identificano la materia con la quantità — e, quindi, quel che costituisce la vera superiorità della teologia eucaristica cartesiana è che l'unione di anima e corpo nell'uomo, così come i cartesiani la concepiscono, è analoga all'Incarnazione. L'antropologia cartesiana, infatti, fondandosi sul concetto di 'forma dat esse rei' secondo il quale a fare del corpo umano un corpo umano non è tanto la materia quanto l'anima razionale che ad essa si unisce, permette di pensare che l'anima di Gesù Cristo possa unirsi ad una qualunque porzione di materia, appropriandosene, transustanzianandola dunque come suo corpo⁴².

³⁹ *Ivi*, p. 308.

⁴⁰ Cfr. M.M. ADAMS, «Aristotle and the Sacrament of the Altar: A Crisis in Medieval Aristotelianism», in R. Bosley / M. Tweedale (eds. by), *Aristotle and His Medieval Interpreters*, Calgary, University of Calgary Press, 1992, pp. 195-249. Ma cfr. anche TOMASO CAVALLO, «Real accidents, surfaces and digestions: Descartes and the 'very easily explained' transubstantiation», in D. Burnham / E. Giaccherini (eds.), *The poetics of transubstantiation: from theology to metaphor*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2005, pp. 11-25.

⁴¹ La spiegazione del mistero eucaristico fornita dai teologi aristotelici non è una spiegazione fisica ma metafisica: è il caso ad esempio di Tommaso d'Aquino che, nel tentativo di rendere compatibile la transustanziazione con l'ontologia aristotelica, è costretto a mutare quest'ultima radicalmente: «[...] si les accidents jouent chez Thomas d'Aquin et ailleurs le rôle de la réalité empiriquement présente, la substance ne possède aucune réalité physique, et il est même possible (chez Thomas) de lui refuser la présence. La substance du corps et du sang du Christ brise la clôture de l'univers physique. Elle n'a ni lieu ni temps. Aucune observation n'est possible, sinon celle des accidents». Cfr. JEAN-YVES LACOSTE, *Homoousios et homoousios la substance entre théologie et philosophie*, «Recherches de Science Religieuse», 98, 1 (2010), p. 93. Quanto, poi, alla scolastica, quel che essa troverebbe assai più difficile a dimostrare — come del resto mostra ampiamente la corrispondenza Clerselier-Desgabets, dove emerge la convinzione che nella spiegazione scolastica dell'Eucaristia il pane sia annientato miracolosamente e che al suo posto, malgrado permangano gli accidenti reali, vi sia il corpo di Gesù Cristo — sarebbe proprio la concezione dell'Eucaristia come un prolungamento dell'Incarnazione.

⁴² Cfr. *Descartes à Mesland*, 9 février 1645, BLet 482, p. 1966 (AT IV 168): « De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie, quand elle n'est point divisée, et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties, quand elle l'est; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme

'Hoc est corpus meum'.

Dopo Descartes - Cristologia e teologia nel XVII secolo. Un caso di studio

È quel che accade, appunto, nel ventre di Maria, sulla Croce e, appunto, col suo corpo glorioso con l'Incarnazione:

Il est certain qu'il a été vrai pour le moins une fois de dire que de la même matière dont l'univers est composé, une portion a pu devenir le corps naturel de Jésus-Christ⁴³.

La capacità di rendere conto di questo cambiamento perfetto permetterebbe dunque alla filosofia cartesiana di mostrare chiaramente — sviluppando le linee argomentative adottate dallo stesso Descartes e dai suoi seguaci, primo fra tutti Clerselier — di compiersi finalmente come una vera e propria teologia cartesiana (*theologia cartesiana*), che fornisca allo stesso tempo ragione, nella spiegazione dell'Eucaristia, ora reinterpretata come il memoriale dell'Incarnazione, del mistero della conversione e, per mezzo di essa, del mistero pressoché supremo dell'Incarnazione; e di compiersi, in questo senso, come una teologia cartesiana non *ad mentem Thomae*, bensì *ad mentem Patrum*.

E tuttavia, sebbene la maniera dei cartesiani di spiegare il mistero eucaristico fosse la più conveniente, come appariva chiaramente dalle parole di Vinot che, di questo, si felicitava, egli consigliava Clerselier di proseguire nel suo infaticabile lavoro di chiarificazione della dottrina del maestro. In effetti, soprattutto per quel che atteneva alle implicazioni antropologiche della dottrina, il lavoro di Clerselier doveva rivelarsi ancora più prezioso, al fine di rendere i principi di Descartes «inebranlables dans l'ordre de la grace comme je croy qu'ils le sont dans la nature»⁴⁴.

Questa sollecitazione di Vinot non deve essere rimasta a lungo senza risposta. Particolarmente interessante a questo proposito sembrerebbe essere infatti la tesi secondo la quale sarebbe stato proprio a partire dalla sollecitazione di Vinot che Clerselier avrebbe scritto a Louis de La Forge il 4 dicembre 1660⁴⁵ per domandargli di collaborare alla redazione de *l'Homme*⁴⁶. E, in effetti, nella *Préface* al terzo volume delle *Lettres de Descartes*, pubblicato nel 1667, Clerselier si attribuisce il merito di aver stimolato La Forge attraverso questa lettera⁴⁷ a scrivere il *Traité de l'esprit de l'homme* (terminato già nel 1665 ma pubblicato infine solo l'anno seguente)⁴⁸ riconoscendo in lui il continuatore dell'opera di Descartes:

L'ay finy ce dernier Volume de Lettres par une des miennes, que i'ay autrefois écrite à feu Monsieur de la Forge, ce fameux Medecin de Saumur, laquelle luy fit entreprendre son traité de l'Esprit de l'Homme, qu'il a mis

humaine, est prise pour un corps humain tout entier».

⁴³ *Ivi*, p. 308.

⁴⁴ Cfr. Vinot à Clerselier, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in S. AGOSTINI, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier. 1644-1681*, cit., p. 511.

⁴⁵ Cfr. Clerselier à La Forge, 4 décembre 1660, lettre n. 80, *ivi*, pp. 521-525.

⁴⁶ Cfr. MARIA GRAZIA ZACCONE SINA, *Il contributo alla storiografia filosofica dello studio delle edizioni di testi e documenti inediti dei benedettini cartesiani*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI, 2 (2014), p. 369.

⁴⁷ Lettera che, di fatto, nel volume occupa le ultime pagine, quasi a volerle conferire una posizione strategica.

⁴⁸ LOUIS DE LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme. de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, par Louis de La Forge, Docteur en Médecine, demeurant à Saumur, À Paris, chez Théodore Girard, 1666.

SIEGRID AGOSTINI

au iour un peu devant sa mort, & qui luy a peut-estre avancé les siens ; Et pour ce qu'il m'en remercia alors, en des termes qui m'ont depuis fait croire que cette Lettre n'estoit pas mauvaise, i'ay pensé que ie pouvois sans scrupule finir l'ouvrage du Maistre, par où le Disciple avoit pris occasion de commencer le sien⁴⁹.

⁴⁹ Cfr. Préface, in *Clerelier I*, p. 17 [n.n.].

Massimo Luigi Bianchi

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

Abstract: Il presente articolo vuole descrivere uno sviluppo di idee circa il nesso tra soggetto e oggetto del conoscere che, a partire da Kant, attraversa la storia del pensiero fino ad arrivare alla contemporaneità. In Kant la sintesi del molteplice sensibile operata dal soggetto, alla quale si deve il costituirsi stesso delle 'cose' della comune esperienza si articola in una successione di fasi: per trarne una conoscenza, tale molteplice dev'essere 'penetrato' (*durchgegangen*), riunito (*aufgenommen*) e connesso (*verbunden*). Conoscere significa essenzialmente unificare un materiale originariamente disperso, ciò che avviene con il ricondurlo sotto concetti unitari (sia puri sia empirici). A imprimere al molteplice questa unità è però, a monte di tali concetti, ciò che Kant chiama Appercezione trascendentale. È all'operare di questa che si deve in ultima analisi il sorgere sia dell'Io, sia del suo oggetto. La sintesi del molteplice produttiva dell'oggetto è cioè al tempo stesso produttiva dell'identità personale, ovvero costitutiva del soggetto. Soggetto e oggetto non sono più pensati come due entità – *res cogitans* e *res extensa* – separate e l'una fuori dall'altra, ma come tali che per costituirsi si richiedono reciprocamente. Il rapporto tra la coscienza e ciò che essa viene rappresentandosi si vede analogamente descritto come un loro scambievolmente costituirsi nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Anche in questo caso il processo si scandisce in una preordinata successione di fasi o stazioni (*Gestalten*), rappresentate come altrettanti tentativi di stabilire un accordo tra oggetto e soggetto del conoscere – accordo nel quale viene di volta in volta fatta consistere, ma sempre solo illusoriamente, la verità. Nel protrarsi di tale sforzo soggetto e oggetto si vedono trasformarsi l'uno in concomitanza dell'altro e, per così dire, co-evolvere. Così come in Kant un unico atto sintetico (Appercezione trascendentale) valeva a costituire sia il soggetto sia l'oggetto, qui in Hegel l'esperienza di quanto era stato provvisoriamente assunto come l'in sé pone simultaneamente in essere sia un nuovo oggetto sia una nuova *Gestalt* del soggetto – uno sviluppo storico che avrà termine solo quando oggetto e soggetto saranno stati portati a coincidere (nello Spirito assoluto). Con Heidegger soggetto e oggetto cambiano ancora nome e divengono Esserci (*Dasein*) e Mondo. Inteso come quell'ente per il quale nel suo essere ne va di questo essere stesso, l'Esserci non può non pensarsi come tale che si comprende nel suo essere e, poiché 'caratteri dell'essere' dell'Esserci sono il Mondo e gli enti accessibili in esso, ne consegue che non meno aperti per l'Esserci saranno anche questi. Ripensati come Esserci e Mondo, soggetto e oggetto possono ora tornare a incontrarsi. L'Esserci, infatti, essendo già presso il Mondo, non ha alcun bisogno di accedervi dal di fuori. Il Mondo si fa anche descrivere, però, come l'ambiente operando entro il quale l'Esserci può sia attuare le sue più autentiche possibilità esistitive, sia lasciarsi risucchiare al suo interno, abdicando, in omaggio al conformismo dei più, al suo più proprio modo di essere. Il concetto di sistema autopoietico, introdotto e sviluppato da H. Maturana e F. Varela tra gli anni '70 e '90 del secolo scorso riconfigura una volta di più il rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere. Nella loro visione gli esseri viventi sono 'macchine omeostatiche autopoietiche', ovverosia sistemi capaci di autoprodursi e questo mediante il produrre le loro componenti come tali che il loro entrare in rapporto serve a rigenerare continuamente queste componenti stesse assieme alle loro relazioni. A caratterizzarli è la loro autonomia, l'operare rimanendo esclusivamente all'interno di sé, ciò che soddisfa a uno dei requisiti del concetto di soggetto, vale a dire la capacità di preservare la propria identità a fronte delle perturbazioni indotte dall'ambiente esterno. Anche il conoscere viene d'altra parte inteso come fenomeno biologico e descritto come il 'dominio cognitivo' delle diverse specie di sistemi viventi (essere umano compreso), ossia come il repertorio di comportamenti su cui essi possono contare per tutelare la loro autopoiesi quando questa sia messa in pericolo dai rispettivi ambienti (nicchie). L'oggetto del conoscere si identifica ora con l'ambiente, assieme alle relazioni sussistenti tra le sue diverse componenti. Sistema e ambiente si danno in tal modo a vedere come la più recente metamorfosi della diade 'soggetto/oggetto'.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

Abstract: This article is intended to describe a course of ideas about the relationship between the subject and the object of knowledge which, starting from Kant, spans over the history of thought up to the contemporary. In Kant the synthesis of the sensitive multiplicity made by the subject and to whom we owe also the construction of the 'things' pertaining to the common experience, is articulated in a precise sequence of steps: in order to get a knowledge, this multiplicity must be gone through (durchgegangen), taken up (aufgenommen) and combined (verbunden). Knowing essentially means unifying an initially dispersed material. This is done through his 'subsumption' under some unifying concepts (both pure and empirical). What however impresses this unity upon the multiplicity is, upstream of those concepts, the factor that Kant names 'transcendental apperception'. It is to the transcendental apperception that we ultimately owe the rise both of subject and the object. The synthesis of the multiplicity which produces the object is what produces at the same time the subject, that is the personal identity. Subject and object are no longer thought of as two separate entities, one out of the other – res extensa and res cogitans –, but as such that, in order to be provided, they need each other. The relationship between the consciousness and what the consciousness is representing lets itself to be seen as a mutual production also in Hegel's Phenomenology of Spirit. Too in this case the process is divided in a foreordained series of phases or stages (Gestalten), represented as many attempts to establish an accordance between the subject and the object of knowledge. In this accordance the truth is from time to time established, but every time only seemingly and deludedly. During this effort, subject and object simultaneously transform into one another and, so to speak, coevolve. As in Kant a single synthetic act (transcendental apperception) was able to provide both the object and the subject, so in Hegel the experience of what was each time assumed to be the in-sich brings into being both a new object and a new Gestalt of subject. Such historical process will end only when subject and object will be led to coincide (in the absolute Spirit). In Heidegger, subject and object changes once again their names, becoming respectively Dasein and World (Welt). Because Dasein is conceived as that being whose essence is to have to be, it may not be thought of as devoid of the knowledge of his being. And because the world and the objects which are present in it are essential characters of Dasein, it follows that they would be no less affordable for him. Subject and object, once redesigned as Dasein and world, can now meet again. Dasein, being already in the world, does not need to access it from outward. But the world is for Heidegger not only the environment in which Dasein can work in order to realize his most genuine existential possibilities, but also what the Dasein can be sucked into, renouncing to his most proper way of being as a tribute to the conformity. The concept of autopoietic system, introduced and developed by H. Maturana and F. Varela from the 1970s to the 1990s, once again reconfigures the relationship between subject and object of knowledge. In their vision, living beings are 'homeostatic, autopoietic machines' that are systems able to produce themselves by producing their components in such a way that their interactions constantly regenerate those components. Those systems are characterized by their autonomy, that is by the fact that they operate remaining exclusively within themselves. This meets one of the requirements of the concept of subject, i.e., the ability to preserve his identity in the face of the perturbations induced by the external environment. By Maturana and Varela knowing is also conceived of as a biological phenomenon and described as the 'cognitive domain' pertaining to the different species of living systems (including the human one), that is as the repertoire of behaviours on which they can rely to protect their autopoiesis when the environment endangers it. Object of knowledge is now the environment, together with the relationships between his components. System and environment are to be seen as the latest metamorphosis of the dyad subject/object.

Parole chiave: Sintesi / appercezione trascendentale / soggetto / oggetto / res extensa / res cogitans / Dasein / mondo / sistema autopoietico / omeostasi / dominio cognitivo / ambiente.

Keywords: Synthesis / transcendental apperception / subject / object / res extensa / res cogitans / Dasein / world / autopoietic system / homeostasis / cognitive domain / environment.

Nella visione costruzionista di Kant l'acquisto del sapere è l'esito di una serie di operazioni che l'Io, il soggetto pensante, viene eseguendo sul molteplice originariamente disperso offerto dall'intuizione sensibile e che vanno sotto il nome complessivo di sintesi:

La spontaneità del nostro pensiero – scrive – richiede che questo molteplice sia dapprima in certo modo

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

penetrato (*durchgegangen*), riunito (*aufgenommen*) e connesso (*verbunden*) per trarne una conoscenza. Questa operazione prende il nome di sintesi (*Synthesis*)¹.

La progressione di fasi scandita da Kant ricalca la tripla articolazione (senso, immaginazione, intelletto) da lui assegnata alla facoltà del conoscere e sulla quale, come noto, si era particolarmente diffusa la prima edizione della *Critica*: con il termine *durchgegangen* si accenna alla necessità che la materia dell'intuizione sensibile venga compenetrata dalle forme dello spazio e del tempo; *aufgenommen* descrive la prima raccolta di tale materiale a opera dell'immaginazione; *verbunden* la sua definitiva unificazione grazie all'intervento dell'intelletto². Intesa come quell'«atto della spontaneità della facoltà rappresentativa»³ in virtù del quale dati raccolti in punti diversi dello spazio e in momenti diversi del tempo vengono congiunti assieme e condensati in un'unica rappresentazione, la sintesi è ciò che presiede alla formazione di ogni contenuto del sapere. Il suo operare si fa descrivere come la sussunzione di una molteplicità di rappresentazioni individuali sotto un unico concetto o, in termini più attuali, come la costituzione di un insieme unitario mediante la raccolta dei suoi diversi elementi. Dove concetti – più precisamente 'concetti puri' – sono le categorie stesse, per cui sussumere il molteplice empirico sotto di esse significa dotare la realtà di quelle che si fanno esperire come le sue più essenziali e imprescindibili nervature⁴. La sintesi si vede quindi operare già a livello di percezione⁵. Scrive Kant:

Se dunque, ad esempio, trasformo in percezione l'intuizione empirica di una casa, mediante l'apprensione del relativo molteplice, il fondamento su cui mi baso è l'unità necessaria dello spazio e dell'intuizione sensibile esterna in generale e in certo modo disegno la figura della casa in base a questa unità sintetica del molteplice nello spazio: ma proprio questa unità sintetica, se faccio astrazione dalla forma dello spazio, ha la sua sede nell'intelletto, ed è la categoria della sintesi dell'omogeneo in un'intuizione in generale, ossia la categoria della quantità, a cui deve perciò essere pienamente conforme quella sintesi dell'apprensione, cioè la percezione⁶.

È quindi la sintesi dell'intelletto ciò cui si deve il sorgere degli oggetti della comune esperienza, dato che un oggetto, altro non è se non «ciò nel cui concetto è unificato il molteplice di una data intuizione»⁷. Non diversamente vanno le cose – benché ora sia un'altra la categoria in questione – quando la percezione sia quella, ad esempio, del congelarsi dell'acqua, cioè dello stabilirsi di una relazione temporale tra due stati della materia (liquido e solido): anche in questo caso ciò che si vede operare è «l'unità sintetica del

¹ IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967, p. 144 (KrV, A 77, B 102); vedi anche *ivi*, p. 144 (KrV, A 77, B 103): «Per sintesi, nel suo significato più generale, intendo l'operazione consistente nel riunire diverse rappresentazioni e nel comprendere la loro molteplicità in una conoscenza»; *ibid.*: «Comunque, la sintesi è ciò che effettivamente raccoglie gli elementi per la conoscenza, unificandoli in un certo contenuto».

² LUIGI SCARAVELLI, *Lezioni sulla «Critica della ragion pura»*, in *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968, p. 228.

³ *Critica della ragion pura*, cit., p. 161 (KrV, B 130).

⁴ *Ivi*, p. 169 (KrV, B 143).

⁵ *Ivi*, p. 180 (KrV, B 160): «Noto, prima di tutto, che per sintesi dell'apprensione intendo quella riunione del molteplice di un'intuizione empirica, mediante la quale diviene possibile la percezione, cioè la relativa coscienza empirica (come fenomeno)».

⁶ *Ivi*, p. 181 (KrV, B 162).

⁷ *Ivi*, p. 165 (KrV, B 137).

MASSIMO LUIGI BIANCHI

molteplice, senza la quale la predetta relazione non potrebbe essere data determinatamente in un'intuizione (rispetto alla successione temporale)»⁸. Il fattore unificante è qui la categoria di causa, in riferimento alla quale solamente può stabilirsi un collegamento tra tutto ciò che viene svolgendosi nel tempo in generale. L'apprensione di un tale evento, stabilisce Kant, «e con ciò l'evento stesso quanto alla sua possibile percezione, è sottoposta al concetto di relazione tra effetti e cause; e così in tutti gli altri casi»⁹. Ma la sintesi si produce, generando conoscenza e avanzamento del sapere, anche in corrispondenza di rappresentazioni appartenenti a un tipo logico più alto di quello della semplice percezione, ciò che avviene quando due o più leggi naturali fino a quel momento irrelate si rivelano riconducibili a un'unica legge, sebbene qui tale riconducibilità non possa essere affermata a priori, trovando il suo fondamento non già nel giudizio determinante, ma in quello riflettente. Kant vi accenna nella *Critica della facoltà di giudizio*, là dove fa valere l'esigenza che, a fronte dell'infinita molteplicità delle leggi empiriche cui si vede conformarsi la natura, possa sempre pensarsi una loro progressiva unificazione: tale unità, scrive, «dev'essere necessariamente presupposta e ammessa, ché altrimenti non potrebbe verificarsi una interconnessione completa delle conoscenze empiriche per un tutto dell'esperienza»¹⁰. In verità, di questo momento dell'unità occorre tener conto anche quando ci si attesti sul piano della semplice percezione e si voglia spiegare l'esperienza che se ne fa, che è quella di un mondo costituito da oggetti, ovvero da 'cose' che, pur risultando dalla sintesi di una molteplicità di elementi, risultano al tempo stesso unitarie. Il concetto del molteplice e della sintesi del medesimo vanno cioè sempre pensati assieme a quello dell'unità di tale molteplice, alla rappresentazione della sua unità sintetica. Quest'ultima, precisa Kant non può nascere dalla semplice congiunzione del molteplice ma è anzi ciò che la rende possibile. È da concepirsi come già operante in ciascuna delle categorie e come «il fondamento dell'unità di diversi concetti nei giudizi, quindi della stessa possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico»¹¹. A tale «fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni»¹² Kant dà nome 'Appercezione trascendentale'. Introdotta per render conto dell'esperienza che si ha degli oggetti, essa è però al tempo stesso ciò cui si fa ricondurre la conoscenza di sé, ovvero l'autocoscienza del soggetto, ovvero ancora il costituirsi dell'Io.

Vi è qualcosa che deve per forza accompagnarsi a ogni mia rappresentazione di cose appartenenti a questo mondo. Questo qualcosa è la rappresentazione 'Io penso', la quale non può mai mancare quando rivolgo la mia facoltà cognitiva a un oggetto. Diversamente, infatti, «si darebbe in me la rappresentazione di qualcosa che non potrebbe essere pensata; il che equivale a dire che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, per me almeno, sarebbe nulla»¹³. Questa rappresentazione 'Io penso', spiega Kant, è da intendersi come «un atto della spontaneità»¹⁴, ovverosia non può essere fatta dipendere dall'azione di

⁸ *Ivi*, p. 181 (KrV, B 163).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ I. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenecker, Torino, Einaudi, 1999, p. 19 (*Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1900 sgg., Bd. 5, p. xxxiii).

¹¹ *Critica della ragion pura*, cit., p. 162 (KrV, B 131).

¹² *Ivi*, p. 645 (KrV, A 106).

¹³ *Ivi*, p. 162 (KrV, B 131-132).

¹⁴ *Ibid.* (KrV, B 132).

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

qualcosa di esterno al soggetto, come se nei confronti di esso questi rimanesse passivo e ne fosse determinato. Ecco perché le conviene anche il nome di 'appercezione pura', a significare che essa non può ricondursi a nulla di empirico. Ma nel valere a priori come la condizione a che il soggetto possa rappresentarsi tutto ciò che esso non è, nel dischiudergli l'esperienza di questo mondo, l'«Io penso» si costituisce nello stesso tempo come 'appercezione originaria', ovvero come ciò che nel soggetto è autocoscienza, coscienza di sé in quanto alcunché di uno e identico nel tempo. In che modo, infatti, chiede Kant, potrei dire tutte insieme mie le molteplici rappresentazioni racchiuse in un'intuizione se tutte assieme non appartenessero a una sola autocoscienza, se io non fossi sempre lo stesso io? O, come anche egli scrive:

Il pensiero: «Queste rappresentazioni date nell'intuizione appartengono tutte assieme a me» equivale al pensiero: «Io le raccolgo in una sola autocoscienza, o almeno posso raccogliercle in essa»; e benché non si tratti ancora della coscienza della sintesi delle rappresentazioni, se ne presuppone tuttavia la possibilità; ossia: io chiamo quelle rappresentazioni tutte mie rappresentazioni soltanto perché posso comprendere il loro molteplice in una coscienza; in caso diverso dovrei avere un me stesso variopinto e differente, alla stessa stregua delle rappresentazioni di cui ho coscienza¹⁵.

E cioè: se la mia attività rappresentativa si risolvesse nella rappresentazione di una serie di quadri istantanei scollegati gli uni dagli altri anche il mio io si scomporrebbe in tanti 'io' quanti sono questi quadri (avrei un io 'variopinto'). Sarebbe come se l'io dovesse nascere di nuovo a ogni nuova rappresentazione che gli fosse data. Solo perché sintetizzo tali quadri, solo perché li collego l'uno all'altro, posso rappresentarmi anche il mio io come un'unità che permane identica a sé nel flusso continuo delle mie rappresentazioni. La possibilità di rappresentarmi l'identità stessa della mia coscienza si subordina quindi alla possibilità di congiungere assieme una molteplicità di rappresentazioni date. La sintesi del molteplice produttiva dell'oggetto è simultaneamente produttiva dell'identità personale, cioè costitutiva del soggetto. Un esempio di Kant aiuta a chiarire il ragionamento:

Se voglio conoscere qualcosa nello spazio, ad esempio una linea, debbo tracciarla, cioè operare sinteticamente una determinata congiunzione del molteplice dato, in modo che l'unità di questa operazione sia ad un tempo l'unità della coscienza (nel concetto di una linea); solo così si costituisce la conoscenza di un oggetto (uno spazio determinato)¹⁶.

Allo stesso modo e generalizzando: grazie al fatto di accompagnare con la coscienza il succedersi delle mie rappresentazioni produco, mediante un unico atto sintetico, sia l'unificazione del molteplice sensibile fuori di me nella rappresentazione di un mondo fatto di oggetti, sia l'unificazione dei miei stati interni nella rappresentazione del mio io. Nelle parole di Kant, «La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è dunque, nel contempo, la coscienza di una non meno necessaria unità della sintesi di tutti

¹⁵ *Ivi*, p. 163 (KrV, B 134).

¹⁶ *Ivi*, pp. 165-166 (KrV, B 137-138).

MASSIMO LUIGI BIANCHI

i fenomeni sulla base di concetti, cioè di regole»¹⁷. Conseguo da tutto ciò, da un punto di vista storico, che con Kant soggetto e oggetto cominciano a essere pensati non più come due entità – *res cogitans* e *res extensa* – tra loro separate e l'una fuori dall'altra, così da rendere difficile spiegare come possano poi entrare in rapporto nel processo del conoscere: qui, sia l'oggetto richiede il soggetto per costituirsi come tale sia il soggetto, per porsi in essere, ha bisogno dell'oggetto esterno¹⁸. Ma la dipendenza del soggetto dall'oggetto viene documentata da Kant ponendosi anche da un altro punto di vista, vale a dire elucidando le condizioni di possibilità dell'esperienza interna del soggetto stesso nel suo carattere temporale. Nel breve paragrafo della *Critica* intitolato «Confutazione dell'idealismo» mostra infatti, rovesciando la nota argomentazione cartesiana, come la stessa esperienza del mio io determinata nel tempo richieda e presupponga – non preceda e consenta di dimostrare – quella degli oggetti fuori di me:

Io sono cosciente della mia esistenza – scrive – come determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone alcunché di permanente nella percezione. Questo alcunché di permanente non può essere tuttavia un'intuizione in me. Difatti tutti i fondamenti della determinazione della mia esistenza, che possono ritrovarsi in me, sono rappresentazioni e, come tali, hanno bisogno di qualcosa di permanente, da esse distinto, in relazione al quale possa essere determinato il loro cambiamento, e perciò la mia esistenza nel tempo nel quale essi si mutano¹⁹.

Nel senso interno non si dà mai qualcosa di permanente ma solo un flusso continuo di rappresentazioni. Le mie rappresentazioni richiedono però di essere determinate temporalmente in rapporto a qualcosa che non muta. Questo qualcosa non può essere, dunque, se non ciò che esiste fuori di me.

Nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel il rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra la coscienza e ciò che essa viene rappresentandosi, si vede analogamente descritto come un loro reciproco richiedersi e condizionarsi che ora passa, però, attraverso una preordinata successione di fasi o stazioni, altrettanti tentativi di stabilire un accordo o uguaglianza tra i due, nella qual cosa verrebbe conseguita la verità. Ad avviare e condurre la coscienza lungo questo cammino è una tensione che costantemente agisce al suo interno, derivante dal suo differenziarsi da qualcosa – l'oggetto – al quale però nello stesso tempo si rapporta in quanto coscienza:

Vi è qualcosa per questa coscienza stessa e il lato determinato di questo rapportarsi, ossia il lato dell'essere qualcosa per una coscienza, è il sapere. Da questo essere per un altro noi distinguiamo però l'essere in sé; ciò che è rapportato al sapere viene parimenti distinto da esso, e posto come essente anche al di fuori di questo rapporto²⁰.

¹⁷ *Ivi*, p. 646 (KrV, A 108).

¹⁸ Dove esterno significa qui semplicemente proveniente al soggetto attraverso la forma dello spazio.

¹⁹ *Critica della ragion pura*, cit., pp. 57, nota a, 252 (KrV, B xl, a, B 275); cfr. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*. Traduzione di P. Carabellese, Introduzione di H. Hohenegger, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 189-191 (*Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 3, pp. 336-337); per una più estesa e approfondita trattazione del tema dell'autoconoscenza in Kant vedi MIRELLA CAPOZZI, *L'io e la conoscenza di sé in Kant*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 267-368.

²⁰ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. v. H.-Fr. Wessels / H. Clairmont, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011, p. 64, 13-19 (trad. it.: *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, edizione del 1807, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 63).

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

La distinzione di soggetto e oggetto, la loro apparentemente ineliminabile differenza, sembra appartenere all'essenza stessa del conoscere ma nello stesso tempo renderlo impossibile: come annullare, una volta che la si è presupposta, «la disuguaglianza dell'Io rispetto al suo oggetto»²¹? Accade pertanto che ogniqualvolta sembra alla coscienza di aver appreso l'oggetto così com'è in sé, altrettante volte il suo successo si dimostri temporaneo e illusorio, perché nel pensarlo essa si sorprende in contraddizione con se stessa e deve prendere atto che non così l'aveva appreso, ma solo come le appariva. Non era l'oggetto ma solo il suo fenomeno:

Quel che dapprima appariva come l'oggetto si abbassa, agli occhi della coscienza, a un sapere di esso e l'in-sé diviene un essere per la coscienza dell'in-sé²².

Tale contraddirsi della coscienza è il marchio stesso della non verità ma anche il disgregarsi dell'io, il venir meno dell'uguaglianza della coscienza con sé:

La sussistenza o la sostanza di un essere determinato – ragiona Hegel – è l'uguaglianza con se stesso; la sua disuguaglianza con sé ne sarebbe infatti la dissoluzione²³.

Per la coscienza è una «perdita di se stessa» e il cammino che essa ha intrapreso si dà a vedere come «una via dell'ambage (*Verzweilung*) e della disperazione»²⁴. La 'coscienza infelice' – «coscienza di sé come di quell'essenza fattasi duplice, che non fa che versare nella contraddizione»²⁵ – sebbene sia tematizzata da Hegel quale *Gestalt* vissuta dallo spirito solo a partire da un certo momento della sua storia, è qualcosa di presente fin dal primo svilupparsi della coscienza. Ecco dunque che per sfuggire alla contraddizione, per proteggersi dalla minaccia che questa porta alla sua integrità, il soggetto riconfigura il suo oggetto, ricomponi i due lati della contraddizione stessa e con ciò la rimuove. Il sistema del sapere si autocorregge: la contraddizione, l'avvertirsi dell'Io come disgregato, è il segnale che lo induce a riorganizzarsi retrospettivamente al fine di recuperare la sua integrità ripristinando l'accordo tra l'in-sé e il per sé. Il nuovo oggetto che gli sta di fronte sembra ora di nuovo potersi pensare come unico e semplice e tale anche la coscienza parrebbe ritornata a essere. Sennonché la contraddizione torna daccapo a prodursi, sebbene in forma diversa, anche in corrispondenza del nuovo oggetto. Sarà anzi così tutte le volte, e ciò finché non sarà rimossa la contraddizione iniziale, quella da cui tutte hanno origine, la quale in altro non consiste se non nella differenza tra il soggetto (il Sé, l'Io, la coscienza, lo spirito) e il suo oggetto. Solo dunque quando l'oggetto sarà stato interamente ricompreso nel soggetto, e questi avrà solo se stesso per oggetto, la tormentosa vicissitudine dell'Io potrà dirsi conclusa. Proprio questa è però la direzione in cui esso si è incamminato, così che nella narrazione di Hegel lo si vede ogni volta risorgere:

²¹ *Ivi*, p. 28, 34-35; trad. it., cit., p. 27.

²² *Ivi*, p. 67, 32-35; trad. it., cit., p. 66.

²³ *Ivi*, p. 40, 40-41; trad. it., cit., p. 40.

²⁴ *Ivi*, p. 61, 1-6; trad. it., cit., p. 60.

²⁵ *Ivi*, p. 144, 3-5; trad. it., cit., p. 144.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

La vita dello spirito – egli scrive – non è quella che si spaurisce al cospetto della morte e si guarda dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e in essa si mantiene²⁶.

In corrispondenza di ogni nuovo oggetto sorto dinnanzi al soggetto, l'accordo tra i due, per quanto immancabilmente provvisorio, viene a stabilirsi ogni volta su un piano più alto, in cui la parte che nel sapere ha l'oggetto si assottiglia sempre di più a vantaggio di quella del soggetto. Alla fine, anzi, non vi saranno più né soggetto né oggetto, ma l'intera realtà si sarà trasferita in ciò che prende il nome di sapere assoluto. La meta ultima del sapere, il compiersi della scienza non può infatti trovarsi se non «là dove il sapere non ha più la necessità di andare oltre se stesso; là dove il sapere trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto»²⁷. O, come si legge alla fine dell'Introduzione alla *Fenomenologia*,

continuando a inoltrarsi verso la propria esistenza vera, la coscienza raggiungerà un punto in cui deporrà la sua apparenza di essere inficiata da qualcosa di estraneo, che è solamente per lei ed è in quanto altro. Arriverà cioè là dove l'apparenza diviene uguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide precisamente con questo punto della scienza dello spirito vera e propria, e dove, infine, cogliendo essa medesima questa sua essenza, la coscienza segnerà la natura del sapere assoluto stesso²⁸.

Intesa come l'oggetto in quanto esattamente appreso dal soggetto, ovvero come accordo o uguaglianza tra il sapere e ciò di cui esso è sapere, nello scritto di Hegel la verità versa in un equilibrio instabile, è la variabile che, ripetutamente destabilizzata, occorre ogni volta ripristinare e mantenere costante. Nel continuo rinnovarsi di tale sforzo, costantemente proteso al recupero e alla custodia della verità, soggetto e oggetto si vedono trasformarsi l'uno in concomitanza dell'altro. Così, all'inizio del suo cammino il soggetto, ancora pura coscienza sensibile, si rapporta all'oggetto come al 'questo', ovvero come a ciò che immediatamente gli si offre e gli accade di avere di volta in volta di fronte. Non appena però lo si interroghi su che cosa sia il questo nella sua duplice forma dell'«adesso» e del 'qui', deve riconoscere che si sta contraddicendo:

Alla domanda: «che cos'è l'adesso?», rispondiamo per esempio «l'adesso è la notte». Per sottoporre a esame la verità di tale certezza sensibile, è sufficiente un semplice esperimento. Noi mettiamo per iscritto questa verità; una verità non perde nulla se viene messa per iscritto, e tanto meno se la conserviamo. Se però «adesso, che è mezzogiorno», noi guardiamo nuovamente alla verità che abbiamo messo per iscritto, dovremo dire che essa è divenuta stantia²⁹.

Lo stesso accade nel caso dell'altra forma del questo, il 'qui'. Prima, infatti, era un albero, ora una casa e di nuovo la coscienza deve prendere atto che si trova in contraddizione con sé: il 'questo' non era

²⁶ *Ivi*, p. 26, 8-10; trad. it., cit., p. 24.

²⁷ *Ivi*, p. 62, 31-35; trad. it., cit., p. 62.

²⁸ *Ivi*, p. 68, 21-29; trad. it., cit., p. 67.

²⁹ *Ivi*, p. 71, 12-14; trad. it., cit., p. 71.

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

L'oggetto come è in sé, ma solo come era per la coscienza. Ecco però che essa si autocorregge: non rigetta il 'qui' e l'«adesso» per intraprendere lungo un'altra strada la sua ricerca del vero oggetto del sapere ma li conserva, ora però come un 'qui' e un 'adesso' universali, un 'adesso' che può essere indifferentemente ora o domani e un 'qui' che può essere l'albero, la casa o qualsiasi altro oggetto. Si è elevata, con ciò, al concetto universale di 'cosa', la 'cosa dalle molte proprietà', ovvero la classe sotto la quale si fanno raccogliere tutti quei molteplici 'qui' e 'adesso' che le erano inopinatamente spuntati davanti. A tale nuovo oggetto del sapere, presso il quale sembra essere stata raggiunta la verità, corrisponde anche una nuova figura del soggetto, il quale non è più coscienza sensibile, ma intelletto percettivo. A partire dalla dialettica della coscienza sensibile la *Fenomenologia dello spirito* guiderà il lettore attraverso la serie completa dei fenomeni che vengono successivamente sorgendo alla coscienza stessa via via che essa si sforza di apprendere l'in-sé scoprendo ogni volta di averne ottenuto solo un'apparenza. Neppure la cosa dalle molte proprietà si qualifica, infatti, come ciò in cui il sapere può acquietarsi nella certezza di aver raggiunto l'in-sé e, in allontanamento da essa, si vede ora l'intelletto assegnarsi la 'forza' come nuovo candidato alla dignità di vero oggetto del conoscere; via dalla forza in seguito all'esperienza contraddittoria fatta anche con essa, l'autentico in sé verrà ravvisato prima nell'«interno» sovrasensibile dei fenomeni della natura, poi nella 'legge' che descrive l'agire delle forze naturali; l'intelletto è però sospinto anche al di là della legge naturale e diviene autocoscienza, coscienza avente il suo oggetto in se stessa; si avvia con ciò a trasformarsi in ragione, la quale si darà per oggetto, nei vari stadi del suo sviluppo, prima il mondo della natura, poi la sfera etica e quella religiosa; infine, fattasi spirito, avrà l'assoluto prima al di fuori di sé, nella religione rivelata, poi entro di sé e sarà sapere assoluto. Come è sempre la coscienza a produrre queste trasformazioni del suo oggetto, così è sempre essa a sottrarsi alle contraddizioni che ogni volta il pensiero del nuovo oggetto cui ha dato luogo le procura, e ciò con il farne sorgere un altro ancora in cui esse risultano, sia pur provvisoriamente, scomparse e superate. La coscienza rettifica l'oggetto per farlo obbedire alla sua legge, che è quella di sfuggire alla contraddizione, pena il suo disintegrarsi. Aprendosi al nuovo contenuto conserva nondimeno la sua identità perché tale contenuto si è originato in continuità con quello precedente. Già in Kant, come si è visto, un unico atto sintetico valeva a costituire d'un sol colpo soggetto e oggetto del conoscere. Qui in Hegel, nel quadro di una visione del sapere caratterizzata in senso ancor più dinamico, l'esperienza fatta su ciò che era stato illusoriamente assunto come l'in-sé pone simultaneamente in essere sia un nuovo oggetto sia una nuova figura del soggetto: da un lato di fronte alla coscienza sorgono altrettante realtà transitorie, altrettanti 'mondi' o ambienti nei quali essa si installa solo per esserne poco dopo scacciata; dall'altro, lungo il percorso muta anch'essa, si trasforma in accordo con il suo oggetto e co-evolve, per così dire, assieme a esso. Si è anche visto come in Kant la sintesi costitutiva dell'oggetto contenesse in sé diversi momenti, corrispondenti alle diverse facoltà (sensibilità, immaginazione, intelletto) che entrano in gioco, l'una dopo l'altra, nell'atto del conoscere. In Hegel tale idea di una gradualità del conoscere si ritrova nella processione delle figure della coscienza e dei suoi relativi oggetti, la quale immette la costruzione del sapere in una vicenda di carattere eminentemente storico. La conclusione di tale vicenda vede abolita, come si è detto, ogni differenza tra il soggetto e il suo oggetto. Come si legge nelle ultime pagine dello scritto, l'autocoscienza si è venuta sviluppando «finché non ha strappato alla coscienza tutta quanta la sostanza e

MASSIMO LUIGI BIANCHI

non ha assorbito (*gesogen*) entro di sé l'intera struttura delle sue essenzialità»³⁰. Nel suo procedere di fase in fase, tale sviluppo può paragonarsi a quello di un organismo vivente. Hegel stesso sembra autorizzare tale accostamento, nel momento in cui fa uso, per descrivere l'andamento del processo, proprio di immagini tratte dal mondo della vita organica. Parla infatti di «vita dello spirito»³¹; designa l'«infinità semplice» che contrassegna quella particolare figura della coscienza che ha nome «mondo invertito» (*verkehrte Welt*) come «essenza semplice della vita» e come «sangue universale»³²; descrive il continuo ricorrere nella coscienza della contraddizione e del suo scioglimento come un pulsare «secondo il ritmo della totalità organica».³³ Si legge nell'*Enciclopedia* che «soltanto un vivente sente la mancanza; poiché esso soltanto nella natura è il concetto che è l'unità di se stesso e del suo opposto determinato»³⁴; e, ancora, che l'organismo vivente «è il concetto irrequieto che è uguale a se stesso»³⁵. Ora, però, che la peripezia dello spirito si è conclusa, anche la storia si è per sempre arrestata e non c'è alcuna possibilità che ancora si assista al nascere di qualcosa di nuovo. In corrispondenza di questa sua fase finale per l'inquietudine non c'è più posto. Il trionfo dello spirito coincide, a quanto pare, con la sua morte.

Con Heidegger, ciò che la tradizione aveva fino ad allora designato come 'soggetto' cambia nome e assume quello, più idoneo a descrivere l'essenza di «quell'ente che noi stessi siamo»³⁶, di *Dasein*, Esserci. Tutto ciò che 'l'ente che noi stessi siamo' non è, ovvero la totalità dell'ente «fornito di un carattere d'essere difforme da quello dell'Esserci», ma cui l'Esserci è legato da un indissolubile rapporto e che è anzi tale da doversi assumere come un carattere d'essere dell'Esserci stesso, prende il nome di 'mondo'. Esserci e mondo soppiantano la coppia soggetto oggetto. L'essenza dell'Esserci è il suo imprescindibile «avere da essere», ovvero il suo essere ciò stesso di cui per lui «ne va sempre»³⁷. Tale avere da essere è ciò in cui consiste la sua esistenza, da intendersi non nel senso tradizionale del termine, cioè come la semplice presenza di qualcosa cui l'essere e il non essere sono ambedue indifferenti, ma come l'essere «sempre mio» dell'Esserci, «in questa o quella maniera di essere»³⁸. Nell'essere quell'ente cui nel suo essere ne va del suo essere stesso, l'Esserci «si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria» e, precisamente per questo, «può, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo "apparentemente"»³⁹. Può essere se stesso autenticamente o inautenticamente. Sempre, comunque,

³⁰ *Ivi*, p. 524, 26-27; trad. it., cit., p. 525.

³¹ *Ivi*, p. 26, 8-10; trad. it., cit., p. 24.

³² *Ivi*, p. 115, 17; trad. it., cit., p. 116.

³³ *Ivi*, p. 42, 27-28; trad. it., cit., p. 42.

³⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse* (1830), hrsg. v. W. Bonsiepen / H.-Ch. Lucas, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, in *Gesammelte Werke*, vol. 20, p. 358 (§ 359); trad. it., *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2002, p. 480. Cit. da FRANCESCA MICHELINI, *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in L. Illetterati et al. (a cura di), *Purposiveness. Theology between Nature and Mind*, Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick, Ontos Verlag, 2008, pp. 75-96: 89.

³⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse* (1830), Zweiter Teil. *Die Naturphilosophie*. Mit den mündlichen Zusätzen (*Werke* 9), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018¹⁰, p. 460 (§ 356, *Zusatz*); trad. it., cit., p. 473. Una più ampia e articolata presentazione della *Fenomenologia dello spirito* secondo la chiave di lettura che qui ne è stata offerta in MASSIMO LUIGI BIANCHI, *Organismi assoluti. Sistema e ambiente, sviluppo ed evoluzione tra filosofia e scienze della vita*, Roma, Castelvechi, 2021, pp. 248-279.

³⁶ *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 41; trad. it., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1969, p. 106.

³⁷ *Ivi*, pp. 41-42; trad. it., cit., p. 106.

³⁸ *Ivi*, p. 42; trad. it., cit., pp. 106-107.

³⁹ *Ibidem*; trad. it., cit., p. 107.

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

si determina a partire da una possibilità che egli stesso è e che gli è dato comprendere⁴⁰. Nella visione di Heidegger queste determinazioni di essere dell'Esserci vanno però intese sul fondamento di quella sua 'costituzione d'essere' che viene indicata con l'espressione «essere-nel-mondo»⁴¹. L'Esserci infatti, è a priori «nel modo dell'essere-nel-mondo», dove questo 'essere-in', incluso nell'espressione «essere nel mondo», non è certo l'essere l'uno dentro l'altro di due enti come quando si dice che l'acqua è 'dentro' il bicchiere o la chiave 'dentro' la toppa. Acqua e chiave, hanno infatti il modo di essere delle semplici-presenze, sono «cose presenti "all'interno" del mondo»⁴². Il loro collocarsi in qualcosa di altrettanto semplicemente presente è un carattere ontologico che può definirsi 'categoriale', mentre l'"in-essere" dell'Esserci significa un 'esistenziale', ovvero fa parte della sua costituzione di essere. L'"in" deriva qui da *inman*-abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito... esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'in-essere è dunque «l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo»⁴³. Certamente l'Esserci guarda a se stesso e comprende il suo essere più proprio

nel senso di un certo "esser semplicemente presente di fatto". Ma la "fatticità" del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fondamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un dato minerale. La fatticità di quel fatto che è l'Esserci, fatticità che ogni Esserci costantemente è, noi la chiamiamo "effettività"⁴⁴.

In corrispondenza di tale concetto di effettività si riaffaccia il tema, già incontrato sia in Kant sia in Hegel, dell'inscindibilità del soggetto da ciò di cui fa esperienza, del loro reciproco richiedersi e costituirsi. Scrive infatti Heidegger:

Il concetto di effettività implica: l'essere-nel-mondo di un ente "intramondano" tale da poter comprendersi come legato, nel suo "destino", all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo⁴⁵.

In che cosa più precisamente consista l'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci Heidegger lo spiega in prima battuta attraverso alcuni esempi: può di volta in volta trattarsi dell'aver a che fare con qualcosa, dell'«approntare qualcosa, ordinare o curare qualcosa, impiegare qualcosa, abbandonare o lasciar perdere qualcosa, intraprendere, imporre, ricercare, interrogare, considerare, discutere, determinare...»⁴⁶. Tali comportamenti che, assieme ai loro modi difettivi (omettere, trascurare, rinunciare, riposare, ecc.), rappresentano altrettante modificazioni dell'in-essere, si fanno ricondurre sotto il concetto generale del 'prenderci cura' (*Besorgen*). Non si tratta qui ovviamente delle preoccupazioni, tribolazioni o traversie in cui accade di incorrere durante la propria esistenza ma appunto dell'essere di un possibile essere-nel-mondo

⁴⁰ *Ivi*, p. 46; trad. it., cit., p. 108.

⁴¹ *Ivi*, p. 53; trad. it., cit., p. 121.

⁴² *Ivi*, pp. 53-54; trad. it., cit., p. 122.

⁴³ *Ivi*, p. 54; trad. it., cit., p. 123.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 55-56; trad. it., cit., p. 125.

⁴⁵ *Ivi*, p. 56; trad. it., cit., *ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 56-57; trad. it., cit., p. 126.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

dell'Esserci:

Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo modo di essere in rapporto con il mondo è essenzialmente prendersi cura⁴⁷.

Il conoscere stesso, il fatto di esperire l'ente collocato 'là fuori', è in Heidegger un modo del prendersi cura, reso possibile dalla costituzione dell'essere-nel-mondo propria dell'Esserci:

Soltanto perché in possesso di questa essenziale costituzione, l'Esserci può scoprire esplicitamente l'ente che incontra nel mondo ambiente, saperne qualcosa, disporne e avere il "mondo"⁴⁸.

Una volta assegnata all'Esserci, così descritto, la titolarità del conoscere, diviene possibile rispondere alle domande che l'epistemologia tradizionale, basata sugli obsoleti concetti di soggetto e oggetto, aveva lasciato inevase:

Come può il soggetto conoscente andare oltre la sua "sfera" interna verso un'altra "diversa ed esterna"? Come può il conoscere, in generale, avere un oggetto? Come dev'essere pensato questo oggetto affinché il soggetto possa conoscerlo senza dover tentare il salto in un'altra sfera?⁴⁹

Ma, appunto, «soggetto e oggetto non coincidono con Esserci e mondo»⁵⁰ e ora a dar ragione dell'esperienza esterna provvede con successo il concetto di un Esserci che, essendo già-presso-il-mondo, non ha bisogno di accedervi dal di fuori. Avendo le sue radici nella cura, il conoscere non è d'altra parte da intendersi come «un'inerte contemplazione di semplici presenze»⁵¹, ma come tale che è sempre coinvolto nel mondo e procede su un cammino dettatogli dalle urgenze della prassi.

In Kant, si è visto, a costituire le 'cose' della comune esperienza era la sintesi del molteplice sensibile prodotta dalla sua sussunzione sotto concetti (puri ed empirici) dell'intelletto. Alla cosa percepita, alla cosa in quanto 'semplice presenza', è attribuito da Heidegger un carattere non meno derivato, senza però che essa sia descritta come una costruzione, configurandosi piuttosto come l'esito di un'elisione operata dall'Esserci all'interno del materiale originariamente datogli. Quest'ultimo, l'ente che all'Esserci viene incontro per primo nel mondo a lui più prossimo, cioè nel mondo-ambiente, è lontano dall'offerirsi come 'cosa presentantesi', ed è piuttosto ciò che viene maneggiato e usato, ciò con cui si ha a che fare manipolando. Tale ente si costituisce come 'mezzo', come un 'qualcosa-per', mediante il quale l'Esserci entra in rapporto con il mondo, stabilendo con esso un commercio eminentemente utilitaristico, anche se non privo «di

⁴⁷ *Ivi*, p. 57; trad. it., cit., p. 127.

⁴⁸ *Ivi*, p. 58; trad. it., cit., p. 127.

⁴⁹ *Ivi*, p. 60; trad. it., cit., p. 131.

⁵⁰ *Ibidem*; trad. it., cit., p. 130.

⁵¹ *Ivi*, p. 61; trad. it., cit., p. 132.

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

una propria conoscenza»⁵². In quanto utilizzabile, il singolo mezzo non rimane isolato, ma si iscrive necessariamente in una totalità di mezzi, all'interno della quale solamente si fa cogliere come mezzo. A guidare la manipolazione dell'ente, dotando il prendersi cura di una sua 'adeguatezza alle cose' e quindi di una sua specifica valenza teoretica, è quella che Heidegger designa come 'visione ambientale preveggenete'. Non è però il complesso dei mezzi che servono per attuare l'opera, ma l'opera stessa, 'la cosa da fare', ciò che il prendersi cura manipolante e utilizzante ha innanzitutto di mira, dove l'opera è nondimeno essa stessa un mezzo per qualcos'altro: «La scarpa è costruita per portarla (è mezzo per camminare), l'orologio per leggervi l'ora»⁵³. E ancora: rimanda, l'opera, a colui che l'impiega e la usa. Il vestito, ad esempio, è fatto su misura del corpo di chi lo deve indossare. Se ne ricava che la funzione scoprente radicata nell'esistere in quanto modo di essere dell'Esserci prendentesi cura del mondo delle sue opere più prossime «fa sì che l'ente intramondano in opera (cioè l'ente prodotto secondo i suoi rimandi costitutivi) risulti scoperto secondo gradi variabili di esplicitezza e di penetrazione da parte della visione preveggenete»⁵⁴. Come si costituisce allora in questo quadro la cosa semplicemente presente, la cosa considerata come ciò che ci è «anteriamente a ogni accertamento e a ogni considerazione»? Spiega Heidegger: può avvenire che nel corso del prendersi cura l'ente immediatamente utilizzabile si riveli inidoneo. Uno strumento è guasto, un materiale inadatto. Ecco allora che il mezzo ci sorprende, così che esso, il non-adoperabile, «è solo più qui, si manifesta cioè come cosa-mezzo, che ha questo o quell'aspetto e che anche nella sua utilizzabilità era già costantemente presente come tale»⁵⁵. Si annuncia in tal modo la semplice presenza dell'ente. Può, inoltre, accadere che il commercio prendente cura esperisca la mancanza del mezzo richiesto dal caso. Anche in questo frangente si crea la condizione a che si faccia strada – qui in via negativa, a partire dall'assenza dell'utilizzabile – anche il suo essere una cosa semplicemente presente, modo di essere che nell'utilizzabile era dapprima solo latente. Ma l'utilizzabile può anche essere qualcosa che 'sta tra i piedi', che ostacola e intralcia l'esecuzione dell'opera in corso, tanto da mostrarsi sprovvisto del carattere dell'utilizzabilità. Si lascia avvertire, una volta di più, la semplice presenza di ciò che fino a quel momento era stato un utilizzabile. In tutti questi casi ciò che si verifica è che risulta elisa dall'ente la sua utilizzabilità, per cui ciò che rimane ne è appunto la semplice presenza: ha luogo una «demonificazione dell'utilizzabile»⁵⁶, un suo essere espulso dal mondo e cedere il posto alla cosa in quanto semplicemente presente. Il mondo nel quale l'Esserci si muove include però, oltre alla totalità delle cose semplicemente presenti, anche altri Esserci, i quali non sono pensati come se a tali cose semplicemente si aggiungessero. L'in-essere dell'Esserci si prolunga infatti in un con-essere e il suo prendersi cura dell'ente intramondano in un 'aver cura' degli Altri. Ciò che si colloca in corrispondenza di questo ulteriore strato dell'Esserci, è il 'Chi' dell'Esserci o, come anche Heidegger lo designa, il suo Se-stesso. È ciò che nell'arco dell'esistenza dell'Esserci tende a mantenersi identico nel continuo variare delle sue esperienze, ovvero ciò che 'sta sotto' in un senso

⁵² *Ivi*, pp.66-67; trad. it., cit., pp. 138-139.

⁵³ *Ivi*, pp. 69-70; trad. it., cit., p. 143.

⁵⁴ *Ivi*, p. 71; trad. it., cit., p. 144.

⁵⁵ *Ivi*, p. 73; trad. it., cit., p. 147.

⁵⁶ *Ivi*, p. 75; trad. it., cit., p. 149.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

preminente e che a buon diritto si dice *subjectum*. In verità nella prospettiva di Heidegger il Se-stesso non è qualcosa cui il carattere della permanenza sia garantito in via definitiva, bensì un nucleo dell'Esserci il cui sussistere e durare nel tempo vanno attivamente sostenuti e protetti dall'Esserci stesso nel quadro dei suoi rapporti con il mondo. Competono, infatti, a pari titolo al Se-stesso i caratteri della stabilità (*Ständigkeit*) e dell'instabilità (*Unselbstständigkeit*): è possibile un Se-stesso autentico, titolare di un altrettanto autentica esistenza all'interno del suo mondo, ma anche un Se-stesso inautentico, decaduto da se stesso e incapace di vivere un'esistenza conforme al 'sempre mio' del suo essere. 'Gettato' (*geworfen*) nel mondo, dal momento che non si è «portato nel suo Ci da se stesso», l'Esserci è tenuto a conferirsi da se stesso «la causa o il fondamento del suo essere», ciò che può accadere solo mediante un suo progettarsi di volta in volta «nelle possibilità in cui è stato gettato». Il 'ne va di' riferito all'essere dell'Esserci altro non è, in effetti, che «l'autoprogettantesi essere per il suo proprio poter-essere»⁵⁷. Ne consegue il suo essere «già sempre al di là di sé, non rispetto ad altri enti diversi da sé, ma in quanto essere-per il poter essere che esso stesso è»⁵⁸. Questo 'essere-avanti-a-sé' dell'Esserci, il suo continuo oltrepassare se stesso conservando nondimeno la propria identità, costituisce la condizione a che esso sia libero per le sue più autentiche 'possibilità esistentive'. Il poter-essere è infatti sinonimo di libertà. Senonché, proprio perché l'essere-per il poter-essere fa tutt'uno con la libertà dell'Esserci, ecco che questi «può rapportarsi alle sue possibilità anche non deliberatamente (*unwillentlich*), può essere inautentico, come difatti accade innanzitutto e per lo più»⁵⁹. L'Esserci si trova infatti in una costante soggezione agli Altri ed è altrettanto costantemente esposto al rischio di abdicare al suo proprio modo di essere per estinguerlo nel loro. La pressione e il dominio che gli Altri esercitano collettivamente su di lui si fa designare come il 'Si' (*Man*), il quale signoreggia l'Esserci e ne decreta il modo di essere nella sua quotidianità media. Non però che tale *Verfallen*, decadimento dell'Esserci da sé, significhi un suo non-essere-più-nel-mondo, ché, al contrario, esso indica «un modo preciso di essere-nel-mondo, modo però in cui l'Esserci è completamente immedesimato nel "mondo" e nel con-esserci con gli Altri».⁶⁰ Quello stesso mondo che assicura all'Esserci il terreno su cui progettarsi liberamente e realizzare il suo se-Stesso più autentico, è al contempo ciò che può risucchiarlo in sé e annientarlo.

In quanto è quell'ente per il quale «nel suo essere ne va di questo essere stesso»⁶¹, occorre assumere che l'Esserci si comprende nel suo essere e che dunque, mediante il suo essere stesso, è altresì provvisto di una comprensione, ancorché 'pre-ontologica', 'media e vaga', dell'essere in generale. E, poiché 'caratteri d'essere' dell'Esserci sono il 'mondo' e gli enti accessibili in esso, ne consegue ulteriormente che non meno 'aperti' per l'Esserci saranno anche questi:

La comprensione dell'essere propria dell'Esserci concerne perciò cooriginariamente la comprensione di qualcosa come il "mondo" e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile all'interno del mondo⁶².

⁵⁷ *Ivi*, p. 284; trad. it., cit., pp. 421-422.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 191-192; trad. it., cit., p. 300.

⁵⁹ *Ivi*, p. 193; trad. it., cit., p. 302.

⁶⁰ *Ivi*, p. 176; trad. it., cit., p. 279.

⁶¹ *Ivi*, p. 12; trad. it., cit., p. 65.

⁶² *Ivi*, pp. 12-13; trad. it., cit., pp. 65-67; vedi anche *ivi*, p. 200 (trad. it., cit., p. 311): «La comprensione dell'essere è propria del modo

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

Come in Kant e come in Hegel, così anche in Heidegger, benché in un senso ancora diverso, autocoscienza e coscienza dell'altro da sé risultano indissolubilmente legati. È però accaduto che la comprensione del mondo sia stata fuorviata dallo stato di decadimento (*Verfallen*) in cui l'Esserci versa, così che, anziché rivolgersi all'essere in generale, si è orientata unilateralmente verso l'essere dell'ente intramondano. Ne è conseguito che l'essere dell'ente immediatamente utilizzabile è stato completamente 'saltato' e l'ente concepito come «insieme di cose (*res*)»⁶³. La 'sostanzialità' è stata presa come «la determinazione fondamentale» dell'essere e l'Esserci stesso inteso come un 'reale' semplicemente presente⁶⁴. Ecco quindi che diventa necessario «far vedere che la "realtà" non solo è un modo di essere tra gli altri, ma dipende ontologicamente da altri modi di essere, come l'Esserci, il mondo e l'utilizzabilità». Bisogna cioè prendere in considerazione «il problema della realtà, quanto alle sue condizioni e ai suoi limiti»⁶⁵. Sotto il titolo di problema della realtà si nascondono, infatti, varie questioni, a partire da quella se si dia, in generale, un ente indipendente dalla coscienza, cioè se un mondo esterno a essa veramente sussista, e come la coscienza possa raggiungerlo. Ora, le analisi precedentemente svolte in *Sein und Zeit* hanno messo in evidenza come il reale sia accessibile all'Esserci unicamente come 'ente intramondano': «Ogni accesso a tale ente – scrive Heidegger – è fondato ontologicamente nella costituzione fondamentale dell'Esserci, nell'essere-nel-mondo»⁶⁶. Il problema se sussista un mondo indipendente dalla coscienza e se il suo essere possa dimostrarsi è quindi un problema senza senso quando sia posto dall'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Il mondo è infatti già da sempre aperto e scoperto con l'apertura dell'Esserci all'essere,

e ciò anche se l'ente intramondano, nel senso di reale, cioè di semplice-presenza, è ancora coperto. Ma anche il reale stesso è scopribile soltanto sul fondamento di un mondo già aperto. E solo su questo fondamento il reale può restare ancora nascosto⁶⁷.

Che il problema se sussista o no un mondo esterno sia stato finora affrontato senza prendere in considerazione il fenomeno del mondo come tale, cioè in quanto carattere d'essere dell'Esserci, ha fatto sì, osserva Heidegger, che le discussioni su questo tema si siano avvolte in una problematica ontologica inestricabile. Ne è un chiaro esempio la «Confutazione dell'idealismo» di Kant, il quale considera «uno scandalo della filosofia e della ragione umana in generale» che manchi a tutt'oggi una prova dell'esistenza delle cose fuori di noi. Si è visto come la dimostrazione dell'«esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me» fornita da Kant si fondasse sull'osservazione che nel senso interno non si dà mai qualcosa di permanente, ma solo un flusso continuo di rappresentazioni. Poiché le rappresentazioni richiedono di essere determinate temporalmente in rapporto a qualcosa che non muta, questo qualcosa non può dunque trovarsi se non in

di essere di quell'ente che noi chiamiamo Esserci».

⁶³ *Ivi*, p. 201; trad. it., cit., p. 312.

⁶⁴ *Ibidem*; trad. it., cit., *ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*; trad. it., cit., p. 313.

⁶⁶ *Ivi*, p. 202; trad. it., cit., p. 314.

⁶⁷ *Ivi*, p. 203; trad. it., cit., *ibidem*.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

ciò che esiste fuori di me⁶⁸. Per Heidegger non solo la dimostrazione kantiana si fa facilmente invalidare⁶⁹, ma è soprattutto viziata da un errore di partenza, quello cioè di ritenere che una tale dimostrazione debba richiedersi:

Lo scandalo della filosofia – scrive – non consiste nel fatto che finora questa dimostrazione non è ancora stata data, ma nel fatto che tale dimostrazione continui a essere richiesta e tentata⁷⁰.

Una corretta visione di ciò in cui l'Esserci consiste contraddice infatti a questo genere di prove, le quali presuppongono «un soggetto senza mondo, un soggetto non sicuro del proprio mondo, un soggetto che dovrebbe perciò cominciare con l'assicurarsi del proprio mondo»⁷¹. La tesi per cui con l'Esserci in quanto essere-nel-mondo è già aperto anche l'ente intramondano sembra concordare, dice ancora Heidegger, «quanto al risultato e almeno dossograficamente», con quella dell'orientamento filosofico che va sotto il nome di realismo, il quale afferma che il mondo esterno è realmente presente. In effetti essa vi coincide nella misura in cui «non implica alcuna negazione dell'essere semplicemente presente dell'ente intramondano»⁷². Si differenzia però da ogni realismo «per il fatto che questo considera la realtà del “mondo” bisognosa di dimostrazione e dimostrabile», quando l'una e l'altra cosa si rivelano assurde dal punto di vista esistenziale:

Dopo aver infranto il fenomeno originario dell'essere-nel-mondo, si cerca di gettare un ponte fra i suoi due tronconi, il soggetto isolato e il mondo⁷³.

Quanto all'idealismo, nell'affermare che l'essere e la realtà esistono solo nella coscienza esso vanta un primato fondamentale rispetto al realismo, in quanto «esprime in tal modo il principio che l'essere non può essere spiegato mediante l'ente». Neppure esso chiarisce però «che cosa significhi ontologicamente questa comprensione dell'essere, come sia possibile e come appartenga alla costituzione d'essere dell'Esserci», così che «costruisce nel vuoto la sua interpretazione della realtà»⁷⁴. La determinazione ontologica dell'ente semplicemente-presente dentro il mondo può dunque ottenersi solo se sono stati chiariti i fenomeni dell'intramondanità, quello, sul quale l'intramondanità si fonda, dell'essere-nel-mondo e, in primo luogo, poiché sta alla base dell'uno e dell'altro, quello della 'Cura':

Nell'ordine – scrive – dei fondamenti ontologici e della possibilità di giustificazione categoriale ed esistenziale la realtà è da rinviarsi al fenomeno della Cura⁷⁵.

⁶⁸ Vedi *supra*, pp. 100-101.

⁶⁹ *Sein und Zeit*, cit., pp. 204-205; trad. it., pp. 316-317.

⁷⁰ *Ivi*, p. 205; trad. it., cit., p. 317.

⁷¹ *Ivi*, p. 206; trad. it., cit., p. 319.

⁷² *Ivi*, p. 207; trad. it., cit., p. 320.

⁷³ *Ivi*, p. 206; trad. it., cit., p. 319.

⁷⁴ *Ivi*, p. 207; trad. it., cit., p. 320.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 211-212; trad. it., cit., p. 326.

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

Che il reale si fondi ontologicamente nel 'prendersi cura' dell'Esserci non significa tuttavia che esso possa essere ciò che è «soltanto se e fintanto che l'Esserci esiste». Heidegger lo spiega in questi termini:

Certamente, finché l'Esserci è [ist], cioè finché c'è la possibilità ontica della comprensione dell'essere, "c'è" ["gibt es"] essere. Se l'Esserci non esiste, allora non "è" né l'"indipendenza" né l'"in-sé". Allora queste espressioni non sono né comprensibili né incomprensibili; e l'ente intramondano non è né scopribile, né tale da poter esser-nascosto. Allora non si può dire né che l'ente ci sia, né che non ci sia. È invece ora, ossia fin che c'è la comprensione dell'essere e quindi la comprensione della semplice-presenza, che si può dire che l'ente vi sarà ancora anche allora⁷⁶.

Ovvero: agli enti in quanto semplici presenze solo l'Esserci può conferire l'essere, per cui ha senso chiedersi se essi esistono o no solo fintanto che l'Esserci c'è.

La comprensione di come possa costituirsi qualcosa come un Sé autonomo e di quale sia il suo specifico modo di esistere è da tempo un obiettivo della biologia e delle scienze cognitive. Teoreticamente fecondo in questo ambito si è dimostrato un concetto latore di contenuti filosofici affini a quelli incontrati nelle pagine precedenti, e cioè il concetto di 'sistema autopoietico', introdotto e sviluppato da Humberto Maturana e Francisco J. Varela tra gli anni '70 e '90 del secolo scorso. Il concetto mira a definire le condizioni minime a che un sistema costituito da più componenti in rapporto tra loro possa definirsi un essere vivente, differenziandosi in tal modo da tutto ciò che vivente non è. Ora, la caratteristica invariante che si riscontra in ogni tipo di viventi, il tratto che li individua e li fa spiccare su tutto il resto dell'osservabile, è indubbiamente la loro autonomia, il loro essere in grado di conservarsi e mantenere la loro identità a fronte dei disturbi provenienti dall'ambiente e delle conseguenti deformazioni a loro carico⁷⁷. A quali condizioni è pensabile che tali esseri, pur nel loro mutare, rimangano identici a se stessi? Come descrivere formalmente tale proprietà? Maturana e Varela rendono conto della loro autonomia rappresentandoli come 'macchine omeostatiche autopoietiche'. Sono macchine, cioè, che riescono a mantenere costante entro una data gamma di valori una certa variabile, dove però, a fare di loro degli esseri viventi, è la particolare variabile che mantengono costante. Sono infatti organizzate in modo da autoprodursi, e questo mediante il produrre le loro componenti come tali che il loro scambievolmente entrare in rapporto serve a rigenerare continuamente queste componenti stesse assieme alle loro relazioni⁷⁸. È facile comprendere come questo modo di operare sia tutt'uno, finché gli è dato proseguire, con il compensare le continue perturbazioni indotte dall'ambiente, così da sopravvivere all'interno di questo mantenendo intatta la propria identità. La variabile che gli esseri viventi in quanto macchine autopoietiche riescono, almeno per

⁷⁶ Ivi, p. 212; trad. it., cit., *ibidem*.

⁷⁷ HUMBERTO ROMESIN MATURANA, FRANCISCO JAVIER VARELA, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht - Boston - London, Reidel, 1980, p. 73; trad. it., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia, Marsilio, 1985, p. 125. Vedi sul concetto di autopoiesi e le sue implicazioni sul piano cognitivo PIER LUIGI LUISI, *The Emergence of Life. From Chemical Origins to Synthetic Biology*, Cambridge University Press, 2018, pp. 119-188; LUISA DAMIANO, PIER LUIGI LUISI, *Toward an Autopoietic Redefinition of Life*, «Origins of Life and Evolution of Biosphere», 40 (2) (2010), pp. 145-149. Vedi ancora, di chi scrive, il già citato *Organismi assoluti*, soprattutto pp. 27-49.

⁷⁸ *Autopoiesis and Cognition*, cit., pp. 78-79; trad. it., cit., p. 131.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

un certo tratto di tempo, a mantenere costante è quindi l'autopoiesi, ovvero la vita stessa. Precisamente in questo si fa indicare la loro autonomia: essi operano rimanendo esclusivamente all'interno di sé. A caratterizzarli è la loro «chiusura operativa» (*operational closure*), vale a dire sono tali che i risultati dei loro processi interni tornano a essere questi processi stessi. Ciò significa che l'ambiente può solo innescare, non determinare o specificare, le variazioni di stato di un organismo vivente in risposta alle sollecitazioni provenienti dall'ambiente stesso. Quanto avviene all'interno dell'organismo vi avviene solo perché esso era predisposto, in base alla sua organizzazione interna, ad assumere una certa configurazione delle sue componenti in presenza di uno stimolo atto a selezionarla. Maturana e Varela descrivono un sistema fisico in generale come un'unità composita, costituita cioè da una pluralità di componenti in relazione tra loro. Le relazioni tra componenti che definiscono un dato sistema sono ciò che specifica la sua «organizzazione». Una medesima organizzazione può però essere concretamente attualizzata da sistemi nei quali differiscono sia i loro componenti fisici sia i rapporti fra questi. Si parla in questo caso di possibili diverse «strutture» di un unico tipo di organizzazione. Assunti congiuntamente, i concetti di struttura e di organizzazione consentono di spiegare sia come, una volta stabilito che il sistema è indipendente dall'ambiente, risulti nondimeno pensabile un'interazione tra i due, sia come tale interazione possa essere, a seconda dei casi, conservativa o distruttiva. E cioè: perché un sistema si conservi occorre che, a fronte di una trasformazione adattiva delle sue strutture sotto la pressione dell'ambiente, rimanga intatta la sua organizzazione. Finché le sollecitazioni da parte dell'ambiente selezionano nell'organismo variazioni di stato della sua struttura che rientrano nel suo repertorio di possibili stati strutturali, l'organismo stesso esce indenne dall'incontro con l'esterno; se invece la pressione esercitata dall'ambiente è tale da intaccare la sua organizzazione stessa perché l'organismo non dispone di strutture tali da assorbire la perturbazione indotta dal di fuori, allora il risultato è la sua disgregazione ed esso finisce per dissolversi nell'ambiente. Così, nel linguaggio della termodinamica, l'organismo vivente si configura da un lato come un sistema 'aperto', nel senso che non conserva la sua forma se non attraverso un flusso continuo di scambi di materia ed energia con l'ambiente: esso vive conservandosi in uno stato di equilibrio con l'esterno che, continuamente destabilizzato, è sempre da ristabilizzarsi, pena la sua dissoluzione; dall'altro come un sistema 'chiuso', capace cioè di auto-organizzarsi, di rispondere alle sollecitazioni provenienti dall'ambiente mediante una riorganizzazione, tutta interna ad esso, delle sue diverse funzioni. La diade soggetto/oggetto, così come si era trasformata in Heidegger in quella Esserci/mondo, incorre ora in una nuova metamorfosi e diviene quella di sistema/ambiente. Analogamente, infatti, a come il sistema costituito dall'organismo vivente è stato testé descritto, anche l'Esserci si caratterizzava per la sua autoreferenzialità, ovvero 'chiusura' entro se stesso, cioè come quell'ente per il quale «nel suo essere ne va di questo essere stesso». Esso, da pensarsi come tale che «si rapporta sempre al suo essere», era costantemente «rimesso al suo aver da essere» e proprio in questo era fatta consistere la sua essenza. Si è anche visto, però, come tali determinazioni d'essere di carattere autoreferenziale dell'Esserci non potessero considerarsi indipendenti da una sua concomitante 'apertura', e cioè dal suo essere caratterizzato dall'"in-essere", dotato di quella 'costituzione d'essere' che va sotto il nome di 'mondo'. Inoltre, proprio a quel modo in cui sul piano biologico l'ambiente è stato or ora descritto come ciò che può offrire all'organismo quanto gli necessita per conservare ciò che gli è più proprio, ossia la vita,

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

ma anche sopraffarlo e risucchiarlo in sé, così anche in Heidegger, benché su un piano diverso, il 'Chi' dell'Esserci era costantemente esposto al rischio di dissolversi, sotto la pressione del 'Si', in quel 'mondo' che pure è il terreno sul quale solamente gli era possibile affermare il suo 'sé'⁷⁹.

Nel quadro della concezione fin qui delineata anche la cognizione viene intesa come un fenomeno biologico, comune quindi, sia pure in varia misura, alla totalità degli organismi viventi. Ricorda a questo proposito Maturana come a partire dai suoi lavori preparatori in vista del Convegno *Cognitive Studies and Artificial Intelligence Research* organizzato a Chicago dalla Wenner-Gren Foundation nel 1969, le due direzioni della sua ricerca, che fino a quel momento aveva creduto indipendenti – da un lato lo studio degli organismi viventi, dall'altro quello dei processi cognitivi – gli erano apparse convergere verso un unico punto di fuga: «Cognizione e funzionamento del sistema vivente – compreso il sistema nervoso quando era presente – erano la stessa cosa»⁸⁰. La convinzione che a questo punto presiedeva alla sua indagine era dunque che una teoria scientifica della cognizione dovesse rispondere sia alla domanda epistemologica sia a quella biologica. Alla fusione dei due campi di indagine era chiamato a provvedere il concetto, già esposto più sopra, per il quale un essere vivente in tanto può conservare la propria autopoiesi, quindi la sua vita, in quanto è in grado, in presenza di una sollecitazione operata dall'ambiente, di reagire in modo tale da ritornare allo stato in cui si trovava in precedenza, mantenendo intatta la sua organizzazione. Più in particolare, il processo che mette capo all'acquisto di una conoscenza viene descritto dagli autori nel modo seguente. Una stessa reazione dell'organismo volta al ripristino del suo stato in risposta a una sollecitazione ambientale già esperita in passato implica la predizione che l'interazione con l'ambiente che ha funzionato la prima volta torni a funzionare anche la volta successiva. È chiaro però che le predizioni implicate nell'organizzazione del sistema vivente non sono predizioni di singole interazioni, bensì predizioni di classi di interazioni:

Ogni interazione è un'interazione particolare, ma ogni predizione è la predizione di una classe di interazioni che è definita da quelle caratteristiche dei suoi elementi che permetteranno al sistema vivente di conservare la sua organizzazione circolare dopo l'interazione e così di interagire di nuovo⁸¹.

In altre parole: stimoli analoghi esperiti dal sistema nel corso del tempo vengono raccolti sotto un unico titolo e la risposta che in loro presenza si è dimostrata la più idonea a preservare l'autopoiesi tenderà a essere replicata ogniqualvolta uno di quegli stimoli si riproponga. Alla luce di tale ricostruzione del processo cognitivo vita e conoscenza, biologia e cognizione, risultano strettamente connesse, dal momento che conoscere altro non significa per l'organismo se non mettersi in condizione di mantenersi in vita. La rappresentazione della funzione cognitiva come fenomeno biologico e la sua conseguente estensione all'intero complesso dei viventi comporta ulteriormente che il campo in cui tale funzione si esercita si differenzi in corrispondenza di differenti soggetti conoscenti nonché dello stato in cui si trova ciascuno

⁷⁹ Vedi *supra*, pp. 105, 107-109.

⁸⁰ *Autopoiesis and Cognition*, cit., pp. xvi-xvii; trad. it., cit., p. 29.

⁸¹ *Ivi*, p. 10; trad. it., cit., p. 56.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

di essi. Questo significa che ciò che un determinato organismo vive come un'informazione proveniente dal suo esterno risulta sia dagli atti cognitivi cui lo abilita la sua particolare organizzazione biologica sia, a partire almeno da un certo gradino della scala dei viventi, da come tali atti si sono esercitati fino a quel momento. Così, nel caso dell'essere umano, da un lato «l'esperienza di qualcosa là fuori è convalidata in modo caratteristico dalla struttura umana. È questa a rendere possibile la “cosa” che si fa avanti nella nostra descrizione»⁸²; dall'altro è legata, tale esperienza, al modo in cui si è agito e operato nel mondo fino a quel momento:

se esaminiamo più da vicino il modo in cui otteniamo la nostra conoscenza del mondo troviamo invariabilmente che non possiamo separare la storia delle nostre azioni – biologiche e sociali – da come il mondo ci appare⁸³.

Può accadere in tal modo che un medesimo oggetto, evento o successione di eventi appaiano in modo diverso a noi e a un osservatore la cui esperienza si sia costituita in modo dissimile dalla nostra. Si raccorda a questo assunto la distinzione introdotta da Maturana e Varela, tra l'*ambiente*, ovvero lo spazio in cui vive un organismo e la 'nicchia', ovvero quella più ristretta porzione dell'*ambiente* con la quale quell'organismo può interagire senza perdere la propria identità, ovvero il suo possibile dominio di interazioni, il suo specifico 'mondo' o orizzonte cognitivo. È l'«intera realtà cognitiva» dell'organismo in questione. Alla luce del concetto di 'nicchia', conoscenza e vita, esperire un mondo e operare in esso si dimostrano tali da implicarsi reciprocamente. Conoscere significa infatti «porre in essere un mondo mediante il processo del vivere stesso». Anche in corrispondenza di questo punto si è ricondotti a qualcosa di già incontrato in ambito più specificamente filosofico. Difficile infatti, in presenza del concetto 'autopoietico' di un accoppiarsi di specifici soggetti conoscenti ad altrettanto specifici oggetti del conoscere non riandare alla *Fenomenologia dello spirito* e alla sua narrazione della peripezia del conoscere, là dove al darsi di ciascuna figura di quest'ultimo a un determinato oggetto del sapere si vede correlarsi un altrettanto specifico soggetto conoscente⁸⁴. In ambedue i casi si ha un sapere solo presunto, parziale e soggettivo, dotato nondimeno di una sua propria verità. La concezione di Maturana e Varela non prevede tuttavia il totale compimento del sapere con cui si conclude la vicenda del *Geist* hegeliano. Ne risulta infatti, proprio all'opposto, l'inevitabile finitezza del conoscere per la totalità degli esseri viventi: poiché «per qualsiasi sistema autopoietico il suo dominio cognitivo è necessariamente relativo al modo particolare in cui è realizzata la sua autopoiesi», ecco che intrinsecamente «non è possibile alcuna conoscenza assoluta e la convalida di tutta la conoscenza relativa possibile è ottenuta mediante l'autopoiesi che ha avuto successo»⁸⁵. Non si può più dire che esista un mondo sussistente in sé, un mondo che il conoscere umano

⁸² *Ivi*, pp. 25-26; trad. it., cit., p. 39.

⁸³ *Ivi*, p. 23; trad. it., cit., p. 37.

⁸⁴ Vedi *supra*, p. 104.

⁸⁵ *Autopoiesis and Cognition*, cit., p. 119; trad. it., cit., p. 179; vedi anche *ivi*, p. 121; trad. it. cit., p. 181: «L'osservatore come osservatore rimane necessariamente sempre in un dominio descrittivo, cioè in un dominio cognitivo relativo. Non è possibile alcuna descrizione di una realtà assoluta».

Metamorfosi della diade soggetto/oggetto tra Kant e l'autopoiesi

è destinato a rispecchiare in modo sempre più fedele, ma solo tante immagini del mondo quanti sono i diversi modi in cui gli esseri viventi si rapportano alle rispettive nicchie.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Fabio A. Sulpizio

La main sur l'âme. Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

Abstract: L'opera di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, ricordato per aver coniato il termine 'ideologia', rappresenta un importante snodo nella filosofia francese tra XVIII e XIX secolo, anche a proposito della riflessione sulla coscienza e il sé in chiave materialista; le ricerche condotte con Cabanis e con gli altri *médecins-philosophes*, infatti, mirano alla elaborazione di una teoria della mente strettamente legata alla conoscenza della corpo organico, dissolvendo il soggetto unitario della tradizione per fondare un 'io' risultato della relazione tra corpo e mondo.

Abstract: The work of Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, who is remembered for coining the term 'ideology', represents an important junction in French philosophy between the 18th and 19th centuries, also with regard to reflection on consciousness and the self in a materialist key; the research conducted with Cabanis and the other *médecins-philosophes*, in fact, aimed at the elaboration of a theory of the mind closely linked to knowledge of the organic body, dissolving the unitary subject of tradition to found an 'Self' resulting from the relationship between body and world.

Parole chiave: Idéologie / Sé / medicina / coscienza / fisiologia e filosofia

Keywords: Idéologie / Self / Medicine / Consciousness / Physiology and Philosophy

Michel Crouzet, a proposito degli *Idéologues*, scrive che, in senso lato, hanno un'ispirazione comune: la psicologia dell'ideologia è postulata dall'economia politica di Jean-Baptiste Say e dalla psichiatria di Philippe Pinel; e partendo da questa ispirazione Crouzet li definisce «nominalisti, pensatori dell'individuo, i quali costituiscono una specie di sistema che evolve verso il non-sistema del liberalismo. L'io è il punto di partenza e di arrivo: la verità è 'letta nelle mie sensazioni'; la verità è la condizione stessa della felicità, ogni scienza è un'arte, nella misura in cui sapere ciò che è il pensiero permette di pensare bene, di sapere chi si è, di esserlo meglio»¹.

Il punto di partenza, il *Moi* cui fa riferimento Crouzet, è l'esperienza originaria da cui bisogna partire secondo Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, autore di quello che voleva essere non solo un manuale di filosofia quanto piuttosto un dispositivo² filosofico produttore di nuove conoscenze e fondatore di una nuova forma sociale.

Il mio scopo è in effetti quello di rendervi consapevoli in dettaglio di ciò che accade in voi quando pensate, parlate e ragionate³.

¹ MICHEL CROUZET, *Stendhal. Il signor Me stesso*, edizione italiana a cura di M. Di Maio, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 127.

² Mutuo il termine 'dispositivo' da Claude Jolly che lo usa nella introduzione alla prima edizione francese, dal manoscritto, del *De l'amour* di Destutt de Tracy: «Dispositif, et non système, dans la mesure où Tracy, en bon Idéologue et héritier de la philosophie des Lumières, récuse tout idée de système qui porterait en lui-même sa propre fermeture» (CLAUDE JOLLY, *Introduction*, in ANTOINE-LOUIS-CLAUDE DESTUTT DE TRACY, *De l'amour*, introduit, édité et annoté par Cl. Jolly, Paris, Vrin, 2006, p. 11).

³ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des Ecoles Centrales de la République française*, Paris, Didot, 1800,

FABIO A. SULPIZIO

1. Come leggiamo nell'*Avertissement* alla seconda edizione degli *Éléments* il fine di Destutt de Tracy «non è stato tanto quello di creare un corpo di dottrina, quanto quello di tracciare il percorso della mia ricerca e di presentarne i risultati»⁴. I risultati di questa ricerca sarebbero una nuova scienza, quella *Idéologie* che non ha solo una storia particolarmente complessa, ma che si è presentata fin dall'inizio come un programma di ricerca aperto⁵.

In realtà gli studi e le ricerche condotte da Destutt de Tracy non sono intelligibili se non si tengono in conto le ricerche che negli stessi anni stava conducendo quello che potremmo considerare il suo dioscuo, ovvero Pierre-George-Jean Cabanis, soprattutto ovviamente il Cabanis dei *Rapports du physique et du moral*⁶. Quest'ultimo, negli stessi anni in cui Tracy elabora il contorto percorso dei suoi *Éléments*, conduce delle impegnative osservazioni sul cervello e sul sistema nervoso che sono indicative dell'acribia con cui, in ambito *idéologique*, venivano esplorate le molteplici e complesse *liaisons* che intercorrono tra il *physique* e il *moral*. Tali relazioni non vengono semplicemente postulate, da Cabanis e Tracy, quanto indagate con metodologie che pretendono di corroborare le ipotesi avanzate scientificamente, o almeno queste sono le intenzioni dei due autori; nei *Mémoires* che costituiscono il palinsesto dei futuri *Rapports*, ad esempio, Cabanis esamina alcune disfunzioni psichiche con lo sguardo attento alle possibili genesi ed implicazioni organiche, e queste ricerche si intrecciano, verrebbe da dire organicamente, con le analisi condotte da Tracy nel suo tentativo di rifondare la psicologia su basi fisiologiche.

Anche in questo caso, naturalmente, punto di partenza è la filosofia di Etienne Bonnot de Condillac. È noto, ed è più volte ribadito da Tracy, il ruolo che il *philosophe* aveva avuto ispirando le sue ricerche e stimolandone lo spirito critico, al punto di esortarlo ad approfondire gli studi di medicina proprio per emendare gli errori e le carenze che si trovavano nel corpus condillaciano. Tracy insisteva soprattutto sulle analisi condotte sulla formazione delle idee e delle operazioni intellettuali, mettendone in rilievo le criticità; ovviamente non era possibile, né era nelle intenzioni dell'*idéologue*, negare l'importanza del *Traité de sensations*, ma attribuiva a Condillac una sentenza forse non troppo rispettosa del suo pensiero quando gli

p. 31: «En effet mon objet est de vous faire connaître en détail ce qui se passe en vous quand vous pensez, parlez, et raisonnez» (Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei brani citati di Tracy e degli altri autori sono da intendersi del sottoscritto). Su Destutt de Tracy, per iniziare, cfr. BRIAN WILLIAM HEAD, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and the french liberalism*, Dordrecht-Boston-Lancaster, M. Nijhoff, 1985; RENÉ LENOIR, *Psychologie et Logique de Destutt de Tracy*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 84 (1917), pp. 527-556; SERGIO MORAVIA, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. La casa editrice Vrin ha recentemente pubblicato in 8 volumi tutte le opere di Destutt de Tracy. Ove non diversamente indicato, però, io citerò dalle edizioni pubblicate dall'autore quando era ancora in vita.

⁴ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie, première partie. Idéologie proprement dite*, Paris, Courcier, 1804, p. III: «était biens moins de créer un corps de doctrine que de tracer la marche de mes recherches et d'en présenter les resultats».

⁵ Stendhal, nel suo *De l'amour* precisa in nota: «J'ai appelé cet essai un livre d'idéologie. Mon but a été d'indiquer que, quoiqu'il s'appelât l'Amour, ce n'était pas un roman, et que surtout il n'était pas amusant comme un roman. Je demande pardon aux philosophes d'avoir pris le mot idéologie: mon intention n'est certainement pas d'usurper un titre qui serait le droit d'un autre. Si l'idéologie est une description détaillée des idées et de toutes les parties qui peuvent les composer, le présent livre est une description détaillée et minutieuse de tous les sentiments qui composent la passion nommée l'amour [...]. Je ne connais pas de mot pour dire, en grec discours sur les sentiments, comme idéologie indique discours sur les idées» (STENDHAL, *De l'amour*, Paris, Calman Levy, 1851, pp. 9-10).

⁶ PIERRE-JEAN-GEORGES CABANIS, *Rapports du physique et du morale de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802. Sulla prima diffusione dei *Rapports*, cfr. MARIANNA SAAD, *La réception immédiate de Rapports du physique et du moral de l'homme en France*, «Cahier de Philosophie de l'Université de Caen. Lecture de Cabanis, au XIX siècle», 57 (2020), pp. 17-40. Della stessa autrice, cfr. Cabanis, Destutt de Tracy, Volney: science de l'homme et épécurisme, «Dix-huitième Siècle», 35 (2003), pp. 101-112, e soprattutto, Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde, Paris, Garnier, 2016.

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

fa dire che «una sensazione pura e semplice non ci insegna altro se non che esistiamo»⁷; insomma a segnare il distacco dal filosofo prediletto non poteva essere soltanto l'insufficiente conoscenza della medicina o l'incomprensione della funzione della corporeità umana. Il punto su cui Tracy insiste continuamente è che non si può dire nulla sul soggetto pensante se non ci si interroga adeguatamente a proposito delle proprietà dei corpi, per poi insistere sul fatto che

il modo in cui le considero spiega molto facilmente la generazione e la natura di diverse idee che hanno sempre messo in grande imbarazzo i metafisici, e che imbarazzano così poco gli altri uomini solo perché non si preoccupano di sapere cosa fanno quando pensano e ragionano⁸.

Per quanto l'autore a cui si fa comunemente riferimento quale iniziatore delle ricerche proprie dell'ideologia sia John Locke, pure bisogna riconoscere che

prima di Condillac non avevamo, sulle operazioni della mente umana, che osservazioni sparse e più o meno lacunose: egli fu il primo a riunirle e a farne un corpo di dottrina; è quindi solo da lui che l'ideologia è diventata una vera scienza⁹.

È soprattutto sulla distinzione più originaria dell'intelletto (ovvero della facoltà originaria della sensazione) in ragione e volontà, con le relative sottovarianti, che si appuntano le critiche di Tracy¹⁰:

Vedo, prima di tutto, la ragione e la volontà come parallele e quasi in opposizione. Capisco bene che la parola volontà sia usata per esprimere questa facoltà, questo potere che abbiamo di provare desideri, inclinazioni per certi modi di essere e disgusto per altri: questo è anche l'uso che abbiamo fatto di questo termine, e lo ritengo

⁷ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, cit., p. 156: «Une sensation pure et simple ne nous apprend rien que notre propre existence». Condillac, nel suo *Traité* aveva scritto: «Je ne sens que moi, et c'est en ce que je sens en moi que je vois au-dehors» Cfr., JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT, *Le corps du moi. Remarques sur le 'Traité des sensations'*, «Les Études philosophiques», 4 (2017), pp. 531-554, ma anche il sempre valido PIETRO PETACCO, *Percezione e conoscenza fenomenica in Condillac*, «Belfagor», XXIX (1974), n. 2, pp.164-186. Su Condillac e Destutt de Tracy, cfr. ROSE GOETZ, *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Genève, Droz, 1993, pp. 88-91. Sulla possibile interpretazione in direzione spiritualista del pensiero di Condillac, cfr. CLAUDE DÉsirAT / TRISTAN HORDÉ, *La fabrique des élites. Théories et pratiques de la grammaire générale dans les écoles centrales*, «Annales historiques de la Révolution française», 243 (1981), pp. 61-88. In nota, comunque, Destutt de Tracy continua così: «Si je voulais stipuler les intérêts de mon amour-propre, je pourrais dire que ce principe hasardé n'est pas de moi ; qu'il se trouve dans le Traité des Sensations de Condillac, et que je n'ai fait que le pousser à l'extrême. Mais qu'importe à la science que le germe d'une erreur soit de moi ou d'un homme plus habile que moi; ce qui est utile, c'est de voir ce qui a pu égarer cet homme habile. D'ailleurs, si je voulais rejeter sur lui une faute dans laquelle son autorité a pu m'entraîner, je devrais commencer par lui restituer tout ce que je lui dois, c'est-à-dire presque tout ce que je sais, et même ce qu'il ne m'a pas appris directement, puisqu'il m'a mis sur le chemin de le trouver» (*Éléments d'idéologie*, cit., pp. 156-157).

⁸ *Ivi*, pp. 225-226: «la manière dont je les considère explique très-facilement la génération et la nature de plusieurs idées qui ont toujours beaucoup embarrassé les métaphysiciens, et qui n'embarrassent si peu les autres hommes que parce qu'ils ne se mettent pas en peine de savoir ce qu'ils font quand ils pensent et qu'ils raisonnent».

⁹ *Ivi*, p. 229: «Avant Condillac, nous n'avions guère, sur les opérations de l'esprit humain, que des observations éparses plus ou moins fautive: le premier il les a réunies et en a fait un corps de doctrine; ainsi ce n'est que depuis lui que l'idéologie est vraiment une science».

¹⁰ *Ivi*, cit., p. 230: «Voilà bien des parties distinctes dans cette seule chose que nous appelons la pensée. Les disciples de Condillac, et Condillac lui-même, y en ont quelquefois ajouté d'autres, et souvent en ont retranché: ces variations indiquent déjà qu'il y a de l'arbitraire dans ces divisions, et qu'elles ne sont pas manifestement commandées par les faits».

FABIO A. SULPIZIO

ben fondato; ma non vedo allo stesso modo perché cose così distinte come il sentire, il ricordare e il giudicare, debbano essere raggruppate sotto l'unica parola: ragione¹¹.

Ma questa che sembra una distinzione ovvia viene messa in discussione nel giro di poche pagine al punto che

Se prestiamo attenzione al fatto che ogni desiderio è il prodotto di una sorta di discernimento delle qualità di una cosa, scopriremo che la volontà stessa appartiene alla ragione più che alla sensibilità e alla memoria; e questo produrrà una nuova disposizione, o distruggerà ogni divisione. C'è quindi, ripeto, molta arbitrarietà in quella [distinzione] adottata. La verità è che è meglio non riunire sotto titoli fantasiosi cose così diverse tra loro come la sensibilità, la memoria, il giudizio e la volontà, e che dobbiamo lasciarle distinte e separate nella nostra nomenclatura come lo sono di fatto¹².

Per contro, Condillac aveva elaborato una prospettiva affatto contraria: «Il nostro autore [...] include ancora tra le operazioni dipendenti dalla volontà, le passioni, la speranza, la volontà stessa, e persino la paura, la fiducia e la presunzione»¹³. Ovvero, tendeva a ipostatizzare una istanza superiore, una realtà psichica unificante che non si rivela essere una semplice idea astratta, come ritiene Tracy, ma una qualche realtà con una consistenza autonoma. Per Destutt de Tracy, invece, l'Io sta a indicare la semplice somma delle *parties* organiche che obbediscono alla volontà. Anzi,

L'idea del sé è composta da parti riunite per sentire, come l'idea di un *ballo* di persone riunite per danzare. In entrambi i casi, tutte le parti possono essere state rinnovate successivamente, la loro azione può essere stata più volte disturbata, sospesa. Si tratta sempre dello stesso ballo e dello stesso sé, se il sistema non è stato dissolto. L'io di ciascuno è quello che conosce per esperienza; conosce gli altri solo in relazione¹⁴.

¹¹ *Ivi*, pp. 230-231: «Je vois d'abord comme en parallèle et presque en opposition l'entendement et la volonté. Je comprends bien que l'on exprime par le mot volonté cette faculté, ce pouvoir que nous avons de ressentir des desirs, des penchans pour certaines manières d'être, et de l'éloignement pour d'autres: c'est aussi l'usage que nous avons fait de ce terme, et je le crois fondé; mais je ne vois pas de même pourquoi on grouperait sous le seul mot entendement des choses aussi distinctes que sentir, se souvenir, et juger».

¹² *Ivi*, pp. 232-233: «si l'on fait attention que tout desir quelconque est le produit d'une sorte de discernement des qualités d'une chose, on trouvera que la volonté elle-même appartient à l'entendement plus que la sensibilité et la mémoire; et cela produira un nouvel arrangement, ou détruira toute division. Il y a donc, je le répète, bien de l'arbitraire dans celle adoptée. Le vrai est qu'il vaut mieux ne pas réunir forcément sous des titres fantastiques des choses aussi différentes entr'elles que la sensibilité, la mémoire, le jugement, et la volonté, et que nous devons les laisser aussi distinctes et séparées dans nos nomenclatures qu'elles le sont dans le fait». L'edizione degli *Elémens d'idéologie* del 1817 (Paris, Courcier), porta a questo punto, alla pagina 218, la nota: «On peut conserver la division Entendement et Volonté; mais alors il faut ranger sous l'un de ces mots tout ce qui a rapport à savoir et à connaître, et sous l'autre tout ce qui est relatif à vouloir et à agir. Mes trois premiers volumes sont un traité de la première partie; mon quatrième est le commencement de la seconde, que je n'ai pu terminer, et qui devrait aussi former trois volumes, comme on peut le voir à la fin de ma Logique». Il *De l'amour*, pubblicato solo in italiano, faceva parte della seconda parte.

¹³ *Elémens d'idéologie*, cit., p. 237: «Notre auteur, au contraire, comprend encore parmi les opérations dépendantes de la volonté, les passions, l'espérance, la volonté proprement dite, et jusqu'à la crainte, la confiance, la présomption».

¹⁴ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser*, in *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, pour l'an IV de la République. Sciences morales et politiques*, Paris, Baudouin, Thermidor An VI (1798), p. 312: «L'idée du moi est composée de parties réunies pour sentir, comme l'idée de bal de personnes réunies pour danser. Dans les deux cas, toutes les parties peuvent avoir été renouvelées successivement, leur action peut avoir été plusieurs fois troublée, suspendue, interrompue. C'est toujours le même bal et le même moi, si le système n'a pas été dissous. Le moi de chacun est celui qu'il connoît par expérience; il ne connoît les autres que par relation». In questo stesso volume si possono leggere anche tre corpi *Mémoires* di Cabanis: *Considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales*, *Histoire physiologique des sensations*, *Suite*

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

Secondo Destutt de Tracy, concorde in questo con Cabanis, il paradigma interpretativo proposto da Condillac per comprendere la specificità dell'essere umano e delle sue funzioni fisiologiche e psicologiche non era sufficientemente flessibile per venire incontro alle esigenze della scienza medica: il corpo, per Condillac, non va pensato come una sostanza unica quanto piuttosto un insieme, una collezione di sostanze. Se il pensiero appartiene al corpo sarà in quanto è insieme e collezione, o perché è una proprietà di ogni sostanza che lo compone. 'Insieme' e 'collezione' significano però soltanto un rapporto esterno fra più cose, un modo di esistere per cui le une dipendono dalle altre: certo in virtù di questa unione noi le consideriamo come se formassero un tutto unico anche se non costituiscono un'unità più che se fossero separate. Quelli sono termini astratti che suppongono fuori di sé non una sostanza unica ma una moltitudine di sostanze. Non è quindi possibile che sia il corpo il soggetto del pensiero¹⁵.

Destutt de Tracy è, fra i discepoli diretti o indiretti di Condillac, indubbiamente quello maggiormente interessato a una revisione della psicologia sensista, e il più coerente nel collegare le sue ricerche a quelle che, negli stessi anni, conducono i *médecins-philosophes* come Cabanis e che saranno anche il punto di partenza, qualche anno dopo, delle ricerche di Maine de Biran. Tramite Cabanis il futuro *idéologue* entra in contatto con Philippe Pinel, Pierre-Joseph Barthez, Raymond Roussel e gli altri *médecins-philosophes* in rapporto con la Société d'Auteuil. Diventato, dopo il Terrore¹⁶, membro associato dell'*Institut* nella classe di Scienze morali e politiche, nella sezione di Analisi delle idee e delle sensazioni, vi presenta diverse memorie di grande rilievo che gli procurano un'alta considerazione fra gli scienziati suoi contemporanei¹⁷.

de l'histoire physiologique des sensations che coprono le pp. 37-208. Negli anni successivi le interpretazioni del pensiero di Condillac seguiranno varie strade, come mostra il recupero di una sorta di una realtà psichica *intérieure* da parte di Marie-François-Pierre Gonthier Maine de Biran. Ma la statura filosofica di Biran non deve farci dimenticare come l'eredità più propriamente materialista della stagione *idéologique* sarà ben viva. A titolo di esempio si può indicare nei successivi *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, t. I, Paris, Didot, 1837, il *Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* presentato da Maine de Biran a cui viene di fatto contrapposto la *Mémoire sur l'association du physique et du moral*, di François-Joseph-Victor Broussais. Nell'*Analyse des travaux de l'Académie, depuis le 27 octobre 1832 jusqu'au 25 avril 1835*, che funge da introduzione, l'allora segretario perpetuo dell'Académie, François-Charles-Louis Comte scrive: «M. Maine de Biran, en observant les phénomènes du sommeil, des rêves, du somnambulisme, avait cru découvrir dans l'homme deux causes ou deux principes d'action tout à fait différents: l'un passif et propre à recevoir les impressions ou les images qui viennent de l'extérieur; l'autre actif et constituant la volonté ou le moi. Il avait pensé que dans l'état de sommeil, le second principe était suspendu, tandis que le premier ne l'était pas et produisait différentes espèces de rêves. Cette distinction de deux principes ou de deux natures dans l'homme n'a pas été admise par M. Broussais; il a cru voir que la nature dite passive produisait chez l'homme qui rêve, et particulièrement chez le somnambule, beaucoup de phénomènes que l'on considère comme actifs dans l'état de veille; il n'a pas pu admettre que les organes cérébraux de l'homme qui rêve fussent dans un état passif. Il lui a semblé qu'on changeait le sens naturel des mots, quand on refusait de voir l'activité dans des principes et des éléments où elle se manifeste avec la plus grande énergie» (p. LXXII). E sempre Comte insiste come, in Broussais, «Si le sentiment du moi, la volonté, la raison, les sentiments divers qui naissent en nous à l'occasion de nos rapports avec nos semblables, les impulsions aveugles, ne sont pas des actes d'un principe indépendant du système nerveux, ils ne sont pas non plus des sensations transformées; Condillac s'est trompé sur ce point, au jugement de M. Broussais, comme les psychologues» (pp. LXVIII-LXIX). Su questi aspetti cfr. JOSIANE BOULAD-AYOUB, *La disparition de l'âme. Les rapports du physique et du moral dans l'idéologie physiologiste*, in *Matérialismes des Modernes. Nature et Mœurs*, sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub / Alexandra Torero-Ibad, Laval, PUL, 2009, pp. 281-309.

¹⁵ ETIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 1976, p. 89.

¹⁶ Tracy viene gettato in prigione nel novembre del 1793 e vi resta quasi un anno, poiché esce di prigione solo dopo la morte di Robespierre, nell'ottobre del 1794. In questo anno si immerge nello studio della filosofia contemporanea – Buffon, Helvétius, soprattutto John Locke, Montesquieu e Condillac – ma anche delle opere di Fourcroy e Lavoisier.

¹⁷ Tracy presenta all'Institut alcune memorie *Sur la faculté de penser* (1796 e 1798), una *Dissertation sur quelques questions d'Idéologie* (1799), alcune *Réflexions sur les profets de Pasigraphie* (1800), una *Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet* (1800), nonché un celebre – e vituperato – saggio *De la métaphysique de Kant* (1802).

FABIO A. SULPIZIO

Inventore, come già ricordato, del termine *idéologie*¹⁸, raccoglie presto gli apprezzamenti anche del mondo medico, al punto che a redigere la voce *Idéologie* è il già ricordato Philippe Pinel con la collaborazione di Isidore Bricheteau, per il *Dictionnaire des sciences médicales*, nella quale “l’estimable idéologue Destutt-Tracy” è indicato quale il più prestigioso ed influente studioso di questa nuova scienza, che può essere considerata a tutti gli effetti come una sua creatura.

Ho quindi preferito di gran lunga che si adottasse il nome di ideologia, o scienza delle idee [...]. Il suo significato è molto chiaro a tutti, se si considera solo quello della parola francese idea¹⁹.

Abbiamo visto come l’atteggiamento di Destutt de Tracy nei confronti del pensiero di Condillac fosse assai complesso: pur ammirandone la decisione di esaminare la genesi specifica delle nostre idee, le operazioni peculiari attraverso le quali un numero finito di specie di sensazioni semplici e concrete si trasformano in una sorprendente quantità di idee complesse e astratte, l’opera di Tracy è percorsa dall’esigenza di prendere le distanze dalle posizioni di Condillac e dalle tesi esposte dall’autore del *Traité des sensations*.

L’*Idéologie*, secondo Tracy, può pretendere legittimamente il titolo di scienza dei procedimenti che producono il pensiero nella misura in cui riesce ad individuare e ad enunciare i principi genetici elementari e le leggi invarianti che regolano la vita psichica dell’uomo; questa vita, ovviamente, non può separarsi in alcun modo dalla vita organica. Del resto, fare l’*analyse*, nel senso di Condillac, della vita mentale, cogliere le prime scaturigini della vita mentale dell’uomo vuol dire riuscire ad andare oltre Condillac, fino ad enucleare l’elemento ultimo delle funzioni intellettuali, la vera origine del pensiero. Nella prospettiva di Destutt de Tracy ogni fenomeno psichico è la conseguenza di una serie di combinazioni e di trasformazioni compiute da un principio elementare secondo regole invarianti. Il pensiero è simile ad un meccanismo fisso e operante secondo leggi relativamente semplici. Nonostante le critiche mosse dal giovane Maine de Biran, è facile vedere come questa concezione del funzionamento della mente, vista come una sorta di complessa macchina combinatoria, con una serie limitata e precisa di funzioni elementari e originarie, possa esercitare una notevole influenza sui suoi contemporanei, ma soprattutto come possa fornire un modello, un paradigma, per le varie forme del pensiero umano per come verranno analizzate negli *Éléments*. Anche il *Moi*, da questo punto di vista, risulta una pura rappresentazione che accompagna quelle continue trasformazioni²⁰.

A caratterizzare la specificità delle ricerche di Tracy, e a segnare tutta la differenza tra le sue ricerche

¹⁸ Recentemente RAFAEL RAMIS-BARCELÒ, nel suo articolo *Los orígenes de la noción de ‘ideología’ en el siglo XVIII*, «Gregorianus», 103/1 (2022), pp. 83-102, ha proposto un interessante percorso alternativo alle ricostruzioni classiche della storia del concetto di Ideologia, facendo risalire agli studi che alcuni gesuiti del XVIII secolo l’origine del concetto, partendo dalla *Ideaologia naturalis* di Januarius Pisanus, pubblicata a Colonia nel 1721. Una ricerca indubbiamente meritevole di essere approfondita, se non altro perché permette di chiarire meglio anche la novità della proposta di Destutt de Tracy.

¹⁹ *Mémoire sur la faculté de penser*, cit., p. 324: «Je préférerois donc de beaucoup que l’on adoptât le nom d’idéologie, ou science des idées [...]. Son sens est très clair pour tout le monde, si l’on ne considère que celui du mot français idée».

²⁰ Cfr. VINCENT CARRAUD, *L’invention du moi*, Paris, PUF, 2016, che tocca tangenzialmente e in una prospettiva differente il tema affrontato in questo articolo.

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

e quelle di Condillac, è l'oggetto che si tratta di investigare, e il modo in cui bisogna condurre l'inchiesta. Di fronte alla statua animata, così continuamente ricordata, Tracy pone la corporeità sensibile, totalità vivente non riducibile in alcun modo a semplice macchina.

È impossibile, nella prospettiva di Destutt de Tracy, se si ha intenzione di fondare una psicologia o meglio una ideologia come scienza, procedere in maniera autonoma dalle varie discipline che si occupano dell'*organisation* corporea dell'uomo. Obbligata a studiare il funzionamento reale delle facoltà psichiche, per meglio comprendere la complessa fenomenologia psico-fisica dell'organismo umano, che pure sembra caratterizzarsi tanto refrattaria al rigore della conoscenza scientifica, la nuova psicologia propugnata dagli *idéologues* vuole mantenersi programmaticamente in una posizione anti-metafisica e fenomenistica. Per Tracy si possono e si debbono studiare esclusivamente i fatti quali appaiono ai nostri sensi e alle domande sulle essenze e le cause prime occorre sostituire le indagini sopra la realtà psico-fisica dell'uomo come individuazione ed analisi delle operazioni mentali. Queste ricerche sono legate a doppio filo con le tesi specificamente naturalistiche ed organicistiche cui era pervenuto un determinato indirizzo filosofico-scientifico, culminato nell'opera di Cabanis, e anche le operazioni intellettuali superiori vengono ricondotte dagli *Éléments* a una genesi interamente organica. In realtà, sin dalla *Préface* alla prima parte degli *Éléments*, Destutt de Tracy lamenta la necessità di connettere più saldamente le sue indagini sull'intelletto umano e sulla genesi delle idee con i dati della fisiologia moderna:

Non si ha che una conoscenza incompleta di un animale se non si conoscono le sue facoltà intellettuali. L'ideologia è una parte della zoologia, ed è soprattutto nell'uomo che questa parte è importante e merita di essere approfondita: così l'eloquente interprete della natura, Buffon, avrebbe creduto di non aver completato la sua storia dell'uomo, se non avesse almeno tentato di descrivere la sua facoltà di pensare²¹.

Facendo seguito a queste dichiarazioni, non può che risultare ovvio che una particolare attenzione venga posta da Tracy al problema della natura, della funzione e dei poteri della sensibilità. E fin dalle sue prime opere egli delinea una teoria della funzione della sensibilità molto più articolata e complessa di quanto non fosse nella tradizione sensistica. Nel suo *Mémoire sur la faculté de penser*, ad esempio, l'autore insiste sull'esistenza di sensazioni istintive in alcun modo riconducibili a semplice tramite di esperienze esterne e soprattutto accenna alla capacità delle stesse sensazioni di suscitare desideri e di condizionare in questo modo la volontà. Tutti i processi psicologici risultano condizionati, quindi, dall'organizzazione fisiologica dell'individuo e l'uomo non è solo capace di giudicare e di sapere, ma anche di volere e sperare. Questa facoltà di volere è una continuazione necessaria di quella di sentire come noi la possediamo e ne è una parte.

Lo studio della volontà, strettamente legata ad automatismi del desiderio ancora in gran parte ignoti, rappresenta uno dei *desiderata* su cui maggiormente insiste Tracy, che investe del compito di questa ricerca

²¹ *Éléments d'idéologie*, cit., p. IX: «On n'a qu'une connaissance incomplète d'un animal, si l'on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'idéologie est une partie de la zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie: aussi, l'éloquent interprète de la nature, Buffon, aurait-il cru n'avoir pas achevé son histoire de l'homme, s'il n'avait pas au moins essayé de décrire sa faculté de penser».

FABIO A. SULPIZIO

la medicina del suo tempo:

Le relazioni che uniscono la fisiologia all'ideologia lo fecero ammirare dai grandi medici, che non potevano credere che fosse estraneo alle conoscenze fisiologiche, a causa dei numerosi passaggi in cui dà idee più precise e chiare di alcuni fenomeni della sensibilità e del movimento rispetto a quanto fosse stato conosciuto in precedenza. Secondo loro, colui che conosceva così bene la mente umana non avrebbe potuto acquisire un'idea così buona senza un grande studio dell'organismo vitale. Il signor de Tracy, da parte sua, cercava questi grandi medici, nella speranza che un giorno o l'altro avrebbero messo le mani sull'anima. L'Ideologia è un libro che mancava alla scienza che ha per oggetto l'uomo morale, ed è stato molto utile a quella che considera l'uomo dal punto di vista fisico²².

2. Senza uno studio scrupoloso dell'organismo umano e delle funzioni degli organi non è possibile fondare una conoscenza positiva dell'uomo. È soprattutto la fisiologia a fornire le conoscenze più complete: «Non si può essere ideologi senza essere prima fisiologi e, di conseguenza, fisici e chimici»²³. Questa ultima dichiarazione iscrive decisamente Tracy nell'area di pensiero che fa capo al Cabanis dei *Rapports*, e la considerazione del peso che la fisiologia ha quale fondamento dell'antropologia diventa un luogo comune in quegli anni in Francia. Sulla necessità che le ricerche di medicina confluissero nel dibattito filosofico e lo svecchiassero concordavano in molti²⁴, e la fisiologia era considerata la disciplina egemone nel campo delle scienze umane nella misura in cui l'uomo è contenuto nella sua *organisation* materiale, di cui la fisiologia è la sua scienza specifica. E se Cabanis è colui che con maggiore consapevolezza teorica ha portato avanti questa rivoluzione nel pensiero, Tracy è il pensatore che ha orientato questa rivoluzione nella direzione di una rifondazione dell'antropologia per come veniva intesa agli inizi del XIX secolo.

Ripartendo da una nuova considerazione della sensibilità organica operata alla luce delle ultime scoperte fatte dai medici e dai filosofi contemporanei, Tracy propone una nuova valutazione della sensibilità che non può che condurre a una nuova concezione della personalità umana sostanzialmente diversa rispetto a quella del pensiero classico. Anzitutto, contro ogni forma di dualismo che egli vede sempre presente – si pensi non solo a Maine de Biran, cui Tracy dedicò molte pagine ricche di riconoscimenti, ma anche a certe

²² SARAH NEWTON DESTUTT DE TRACY, *Notice sur M. Destutt de Tracy*, in *Essais divers, lettres et pensées de Madame de Tracy*, t. I, Paris, Plon, 1852, pp. 314-315: «Les rapports qui unissent la physiologie à l'idéologie le faisait admirer des grands médecins, qui ne pouvaient croire qu'il fût étranger aux connaissances physiologiques, à cause de plusieurs passages où il donne de certains phénomènes de la sensibilité et du mouvement des idées plus justes et plus nettes que celles qu'on avait eues jusq' alors. Celui, disaient-ils, qui connaissait si bien l'esprit humain n'avait pu acquérir un si juste idée sans une grande étude de l'organisme vital. M. de Tracy, de son côté, recherchait ces grands médecins, dans l'espoir qu'un jour ou l'autre il mettraient la main sur l'âme. L'idéologie est un livre dont manquait la science qui a l'homme moral pour objet, et il a été fort utile à celle qui considère l'homme sous un point de vue physique».

²³ *De la métaphysique de Kant*, in *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts. Sciences morales et politiques*, t. IV, Paris, Baudouin, 1802, p. 604: «On ne sera jamais idéologue sans être auparavant physiologiste, et par conséquent physicien et chimiste». Cfr., a questo proposito, FRANÇOIS AZOUVI / DOMINIQUE BOUREL, *De Königsberg a Paris: La Réception De Kant En France 1788-1804: La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991; OLIVIER DEKENS, *Kant résiduel. Destutt de Tracy. Une lecture idéologique de la Critique de la raison pure*, «Kant-Studien», 94 (2003), pp. 240-255.

²⁴ Cfr., ad esempio, JACQUES-LOUIS MOREAU DE LA SARTHE che sulla *Décade philosophique* insiste su questo felice connubio: «Il faut introduire la philosophie dans la médecine disait Hippocrate à une époque où la science de l'homme physique n'existait pas encore. Il faut [...] introduire la médecine dans la philosophie, diront sans doute aujourd'hui les idéologues profonds [...] et qui trouveront [...] un très-grand nombre de faits dont l'observation féconde doit éclairer d'une vive lumière la partie morale de l'anthropologie» (cfr. *Art de guerir*, in *La Décade philosophique, littéraire et politique*, n. 26, An IX, 3 Trimestre, 20 Prairial, p. 408). Sulla rivista ufficiale degli *idéologues*, cfr. ancora J. KITCHIN, *La Décade (1794-1807)*, Paris, Minard, 1965.

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

interpretazioni dell'opera di Bichat e a come, dopo la sua morte, verranno presentate alcune dottrine di Cabanis – l'ideologo insiste sull'unità di un essere organizzato secondo leggi naturali. Inoltre, nel districare queste leggi il filosofo, prima delle idee, trova l'inconscio tendere degli istinti, il tacito svilupparsi delle appetizioni: la personalità umana si determina, prima di tutto, a quell'oscuro livello pre-intellettuale. I suoi rapporti conoscitivi con il mondo esterno, le sue stesse azioni, procedono da cause e da impulsi molto più complessi di quanto una certa tradizione razionalistica aveva preteso. Separare sensazioni ed idee, intelletto e volontà, è possibile solo con un atto di arbitrio.

Il riconoscimento dell'importanza dell'ideologia nello studio delle funzioni dell'intelletto umano parte proprio dalla consapevolezza di un compito da svolgere, di un intero campo del sapere da indagare: il mondo dei desideri è in larga parte da esaminare per comprenderne i principi, e le leggi interne a partire dalle sensazioni di piacere e di dolore sono a fondamento del mondo morale e originano le più impensate passioni, quelle individuali come quelle sociali.

Scorgere l'origine delle passioni nel mondo del *physique* e comprenderne la dinamica, la complessa fenomenologia, le relazioni con la salute e la malattia dell'individuo e del corpo sociale è un compito che va svolto in stretta connessione con una compiuta teoria del mondo morale.

L'interesse di Cabanis per le analisi di Tracy è funzionale all'analisi delle facoltà umane orientata a un materialismo molto raffinato e che coglie tutta l'importanza anche degli studi sul cervello che restano sullo sfondo degli *Éléments*.

Se il cervello non può essere pensato come un *white paper, void of all characters*, Tracy fa un passo avanti appuntando il suo sguardo con grande acutezza su quelle che potremmo definire risorse precoscienziali dell'individuo, mettendo in rilievo l'importanza di determinate sensazioni nella nascita della coscienza di sé e del mondo. Inoltre, Tracy dimostra la possibilità che anche ad un livello elementare dello sviluppo dell'individuo, sensazioni come quelle del movimento e dello sforzo sono in grado di determinare l'emergenza di tutto un mondo di appetiti e di oscure intuizioni. Non è più possibile limitarsi ad esaminare la nostra facoltà di pensare isolata e astratta dalle altre circostanze della nostra esistenza, perché bisogna considerare il nostro individuo tutto intero. I vari processi affettivi ed intellettivi risultano determinati, in ultima analisi dalla struttura dell'*organisation physique* che per Tracy sembra essere abitata da una vera e propria forza vitale. Indubbiamente la natura di questa forza è interamente materiale, più precisamente fisico-chimica, e più che agli ambigui principi dei neovitalisti bisogna anche in questo caso pensare a Cabanis e alle sue tesi espresse nei *Rapports*.

È proprio questa forza fisico-chimica a segnare il maggiore distacco da Condillac: l'uomo di Destutt de Tracy, lungi dall'essere semplice collezione di sostanze o, ancora, una statua animata, appare percorso da una serie di moti e di impulsi, di natura organica, che ne promuovono la vita più specificamente psichica. Anche la sensibilità è un effetto della nostra organizzazione, un potere che possiede una sua propria energia, condotta dalle diramazioni nervose in ogni parte dell'organismo, si manifesta e realizza in una ininterrotta trasmissione di stimoli e risposte fra un centro e una circonferenza.

È attraverso i nervi che noi sentiamo e i nervi manifestano determinate contrazioni e dilatazioni ogni volta che avvertono uno stimolo. Per questo, lo studio della sensibilità appartiene tutto alla fisiologia.

FABIO A. SULPIZIO

E ancora alla fisiologia, intesa come quella disciplina teorica che deve la sua più compiuta elaborazione teorica al Cabanis dei *Rapports*, che spetta lo studio, importantissimo, della sensibilità interna. Se è vero che la sensibilità è presente là dove ci sono nervi e gangli nervosi eccitati da determinati stimoli, bisogna ammettere l'esistenza di un'attività sensitiva non suscitata dal *milieu* esterno. Anche gli organi del corpo, operanti in intimo contatto con i nervi, sono in grado di stimolare questi ultimi: «Non è meno certo che altre sensazioni di dolore o di piacere, anche se in numero minore, sono spesso suscitate in noi all'interno del nostro stesso corpo»²⁵.

È ancora sulla base di questa sensibilità diffusa anche nella periferia del corpo, e non esclusivamente nel cervello, che Tracy si permette di affermare l'esistenza nell'essere umano di impulsi organico-involontari di natura istintuale che possono condizionare anche direttamente la vita psichica dell'uomo. Ora, la sensibilità, nel senso più esteso del termine, è sia quella interna che quella esterna ed è il sistema nervoso che ha la funzione precipua di governare questo complesso mondo. Ma i movimenti prodotti nell'essere vivente dipendono tutti dal sistema nervoso? Il nodo, naturalmente sono i movimenti involontari e quelli incoscienti. Se non si ammette, seguendo le dottrine di Haller rielaborate da Denis Diderot, che i muscoli hanno la proprietà di contrarsi, se si rifiuta cioè la distinzione delle funzioni dei nervi e dei muscoli, con la sensibilità che è una proprietà dei primi e che costituisce il campo proprio della coscienza e dei movimenti volontari, e con l'irritabilità, cui va attribuita la contrattilità, che invece viene definita come caratteristica esclusiva dei muscoli, se non si accetta quindi, di ridurre i movimenti involontari ai modi dell'irritabilità, si rende necessario reimpostare il problema.

Compito fondamentale della fisiologia, l'analisi della sensibilità, come anche della motricità, non è isolabile dallo studio delle sensazioni ed hanno, tutte queste funzioni, la loro origine nei nervi. È soprattutto Cabanis a studiare questo problema, cercando di risolvere l'aporia dei movimenti involontari senza ricorrere ad un forzato recupero della dottrina dell'irritabilità di Haller; questa sensibilità incosciente di cui Cabanis ha provato la realtà limita il ruolo della sensibilità cosciente. Non è verosimile che tutte le impressioni oscure di cui è formata la sensibilità cosciente non esercitino un'influenza per lo meno indiretta sulla mente e, d'accordo su questo con Destutt de Tracy, mette in luce una nuova sorgente della vita psicologica di cui è necessario tenere conto.

Alcuni fatti psicologici provano la realtà delle impressioni che hanno la loro origine negli organi interni e permettono di misurarne l'influenza e per dirigere adeguatamente le ricerche: «Bisognava innanzitutto sapere quali sono i particolari organi del sentimento e se, nelle lesioni delle facoltà intellettuali, questi organi sono i soli a essere colpiti, o se lo sono anche con altri, e solo in modo più speciale»²⁶.

Ripetute esperienze hanno mostrato che «le cerveau, la moelle allongée, la moelle épinière et les nerfs» sono i veri organi del sentimento, o quanto meno ne sono i principali. Altre esperienze hanno poi

²⁵ *Mémoire sur la faculté de penser*, cit., p. 370: «Il n'est pas moins certain que d'autres sensations de peine o de plaisir, quoiqu'en plus petit nombre, sont souvent excitées en nous dans l'intérieur de même de notre corps».

²⁶ P.-G.-J. CABANIS, *Rapports*, cit., t. I, p. 153: «Il falloit d'abord savoir quels sont les organes particuliers du sentiment; et si, dans les lésions des facultés intellectuelles, ces organes sont les seuls affectés, ou s'ils le sont avec d'autres, et seulement d'une manière plus spéciale».

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

fatto vedere che la sensazione o almeno la percezione di essa, è una peculiarità del cervello; se anche un corpo senza vita conserva in molti casi una certa sensibilità questa è una sensibilità passiva, senza coscienza. La sensibilità cosciente del piacere e del dolore risiede solo nel sensorio comune: «In realtà sono i nervi che sentono; ed è nel cervello, nel midollo allungato, e probabilmente anche nel midollo spinale, che l'individuo percepisce le sensazioni»²⁷.

Il punto di riunione dei principali fasci nervosi è situato nella testa:

I nervi, confusi all'origine e formati dalla stessa sostanza del cervello, sono già separati in fasci quando lasciano il cranio e la cavità vertebrale: i grossi tronchi contengono [...] nuove divisioni; e così via, senza che sia mai stato possibile trovare un nervo, per quanto fine possa apparire all'occhio, il cui involucro non contenga ancora un gran numero di nervi più piccoli. Tutti questi nervi, così sciolti, sono distribuiti nelle diverse parti del corpo: così che ogni punto di percezione ha il suo e comunica, attraverso il suo intermediario, con il centro cerebrale²⁸.

Sono questi i veri organi del sentimento, o almeno questi sono i principali. Altre esperienze hanno poi fatto vedere che la sensazione o almeno la percezione di essa è una peculiarità del cervello; se anche un corpo senza vita conserva in molti casi una certa sensibilità, questa si caratterizza come una sensibilità passiva, senza coscienza. La sensibilità cosciente del piacere e del dolore risiede solo nel punto di riunione dei principali fasci nervosi, che come abbiamo appena visto è situato nella testa²⁹.

Certo, c'è un ordine di fenomeni in cui l'influenza degli organi interni sembra prevalere sul cervello: si tratta dei cambiamenti che segnalano l'apparizione della pubertà. Nell'adolescente, infatti, le idee, i sentimenti, il carattere si trasformano bruscamente grazie all'azione segreta di un sistema di organi che si sveglia improvvisamente, domina l'individualità intera e modifica anche le sensazioni e dà alla natura un aspetto nuovo.

Se è impossibile ricondurre a ogni organo le impressioni che gli appartengono, per l'estrema confusione delle impressioni interne, è invece possibile determinare le affezioni morali e le idee che ne dipendono direttamente. Ma per isolare da tutte le influenze esterne gli effetti delle impressioni interne, l'analisi dovrà risalire alle origini dell'essere vivente, fino ai momenti in cui le impressioni costituiscono il fondo unico della vita psicologica e in cui tutte le energie sono come assorbite nella formazione degli organi. Così, certi desideri oscuri si formano nell'animale e gli appetiti che si riattaccano immediatamente all'organizzazione

²⁷ *Ivi*, p. 154: «Ce sont bien véritablement les nerfs qui sentent; et c'est dans le cerveau, dans la moelle allongée, et vraisemblablement aussi dans la moelle épinière, que l'individu perçoit les sensations».

²⁸ *Ivi*, p. 153: «Les nerfs, confondus à leur origine, et formés de la même substance que le cerveau, sont déjà séparés en faisceaux à leur sortie du crâne et de la cavité vertébrale: les gros troncs contiennent [...] de nouvelles divisions; et ainsi de suite, sans qu'on ait jamais pu trouver un nerf, quelque fin qu'il parût à l'œil, dont l'enveloppe n'en renfermât encore un grand nombre de plus petits. Tous ces nerfs, si déliés, vont se distribuer aux différentes parties du corps: de sorte que chaque point sentant a le sien, et communique, par son entremise, avec le centre cérébral».

²⁹ La decapitazione, per esempio, comporta la cessazione immediata di questa sensibilità cosciente, mentre l'irritabilità può ancora permanere per qualche tempo nel corpo morto. Questa però non è in alcun modo un fenomeno vitale, ma una semplice capacità di contrazione delle fibre muscolari. Di sensibilità a pieno titolo si può parlare solo in presenza di una serie di movimenti organici coordinati. Cfr. GRÉGOIRE CHAMAYOU, *La querelle des têtes tranchées: Les médecins, la guillotine et l'anatomie de la conscience au lendemain de la Terreur*, «Revue d'histoire des sciences», LXI (2008), n. 2, pp. 333-365.

FABIO A. SULPIZIO

e alla sensibilità si rivelano bruscamente e si esplicano mediante la lenta accumulazione delle impressioni oscure che hanno formato per gradi la natura più intima dell'individualità. Cabanis vuole determinare le condizioni che rendono efficaci le sensazioni e permettono loro di intervenire nella formazione e nei cambiamenti della vita psicologica, prima di cercare di affrontare un tema decisamente più vago: come le impressioni si trasformino in états de l'esprit, ovvero quali rapporti si stabiliscano tra l'impressione e gli elementi del sistema nervoso. Le impressioni che colpiscono le terminazioni nervose non vengono trasmesse al centro, però, se non interviene l'attenzione, che è una facoltà condillachiana.

Attribuendo al cervello un ruolo attivo nella trasformazione delle impressioni, Cabanis si propone di riformare una dottrina che gli appare artificiale ed incompleta, e così fornisce una base fisiologica alle teorie di Destutt de Tracy:

Il sistema cerebrale ha la facoltà di mettersi in azione [...] cioè di ricevere impressioni, di eseguire movimenti e di determinare movimenti analoghi negli altri organi, in virtù di cause la cui azione si esercita nel suo seno e si applica direttamente a qualche punto della sua polpa interna³⁰.

Si possono distinguere tre momenti nello sviluppo completo di un fatto psicologico: l'impressione, il sentimento ovvero la coscienza, la determinazione che si realizza in generale sotto la forma del movimento. È necessario che le impressioni abbiano una vivacità determinata, che si portino dalla circonferenza al centro per produrre il sentimento, e che torni infine dal centro alla circonferenza per produrre il movimento. Così la coscienza dipende dall'impressione come il movimento dipende dalla coscienza.

Se queste condizioni non si realizzano abbiamo tre tipi anormali di attività: ci sono uomini il cui pensiero e la cui volontà non sembrano nascere che dopo essere stati colpiti da una sensazione e mancano essenzialmente del grado di energia e di attività conveniente: questo succede presso coloro i quali le impressioni sono particolarmente deboli. Altri cercano invano di lottare contro certe impressioni dominanti e che manifestano nelle loro idee come nelle loro tendenze una torsione esclusiva e *opiniâtre*. In questo caso, è chiaro che le impressioni sono state troppo forti e troppo profonde. Infine c'è chi riesce appena a distinguere una grande quantità di sensazioni che vengono percepite insieme, che non riesce a darsi il tempo di compararne gli elementi diversi, e di cui conseguentemente tutte le abitudini prendono un carattere di precipitazione.

Nel primo tipo le impressioni sono deboli, la coscienza è vaga, esitante; le reazioni sono separate dalle eccitazioni da un grande intervallo. Nel secondo tipo le impressioni sono forti e profonde, la coscienza ha una grande intensità, ma è bloccata in limiti molto stretti e le determinazioni sono forti e prolungate. Nel terzo tipo le impressioni sono rapide, la coscienza è abbastanza intensa ma con troppi elementi. Così le determinazioni risultano essere disordinate.

³⁰ *Ivi.*, p. 208: «Le système cérébral a la faculté de se mettre en action par lui même [...] c'est-à-dire, de recevoir des impressions, d'exécuter des mouvemens, et de déterminer des mouvemens analogues dans les autres organes, en vertu de causes dont l'action s'exerce dans son sein, et s'applique directement à quelque point de sa pulpe interne».

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

3. Il passo successivo è quello che porta alla considerazione di un fatto tanto evidente quanto sfuggente: la vita psicologica si sviluppa e varia sotto l'influenza di due serie di condizioni materiali di cui le une si trovano nell'organismo, mentre le altre sono esteriori. Al primo gruppo appartengono l'età, il sesso, il temperamento e la malattia. Al secondo gruppo appartengono regime e clima, ma dato che il primo occupa una posizione intermedia tra le condizioni interne e quelle esterne, solo il clima risulta essere un fattore interamente esterno, poiché corrisponde all'azione continua del *milieu* naturale su tutte le funzioni vitali. Quanto al regime, possiamo definirlo un insieme di abitudini destinate a regolare l'uso di certi agenti materiali che influiscono sul nostro organismo e che modificano indirettamente la nostra vita psicologica.

Prima di determinare l'influenza delle età sulle differenti funzioni *de l'esprit*, Cabanis delinea una teoria generale delle leggi della vita. Nell'uomo la vita è immediatamente legata al sistema nervoso e, se si volesse seguire nell'organismo le trasformazioni determinate dall'età, bisognerebbe osservare i cambiamenti paralleli che si compiono in questo sistema dove la vita ha il suo punto d'applicazione e nel sistema cellulare di cui tutti gli altri sistemi non sono che modificazioni. Due fatti principali segnalano il sorgere dell'adolescenza: in primo luogo, la direzione generale degli umori è modificata: non è più la testa, come nel bambino, ma è il petto che diventa il centro di tutte le congestioni. In secondo luogo, l'attività degli organi della generazione comincia a manifestarsi³¹.

Durante l'adolescenza, la struttura degli organi si consolida: il sistema cellulare acquista un più alto grado di condensazione, le operazioni vitali accrescono la loro energia. Contemporaneamente, la vita psicologica si trasforma:

All'inizio dell'adolescenza, il cervello, come stupito dalle singolari impressioni che lo raggiungono, all'inizio non riesce a comprenderne il vero significato; il loro numero e la loro novità non gli permettono di coglierne le connessioni. Questo è il momento, nell'ordine più naturale, in cui l'intero organo cerebrale riceve la maggior parte di quelle impressioni che abbiamo detto essergli particolarmente peculiari, di quelle le cui cause agiscono all'interno di esso stesso³².

E mentre immaginazione e sensibilità sono esaltate, e ci si apre spontaneamente alla simpatia e a tutti i sentimenti benevoli senza i quali l'esistenza individuale e quella sociale sarebbero possibili. Idee e sentimenti di ogni genere si svegliano confusamente e, anche se sono destinati a rimanere vaghi ed indeterminati, formano il materiale più o meno ricco su cui lavorerà la riflessione.

Tra adolescenza e giovinezza non c'è che una differenza di grado; si incontrano gli stessi fenomeni con

³¹ Destutt de Tracy segue Cabanis nel suo *De l'amour* quando scrive: «Le besoin de la reproduction, au moins dans l'espèce humaine, est le plus violent de tous quand il se fait sentir dans toute sa force. La raison en est simple. Les organes destinés à le satisfaire sont si éminemment sensibles et ont des rapports si nombreux avec tous les autres, et notamment avec l'organe cérébral, que leur actions absorbe toute la puissance sensitive de l'individu. Aussi leur plus ou moins d'énergie a la plus grande influence sur le caractère et sur le tempérament, et leurs lésions portent le trouble dans tout l'économie animale et jusque dans les fonctions intellectuelles». Cfr. *De l'amour*, cit., p. 54.

³² P.-G.-J. CABANIS, *Rapports*, cit., p. 257: «Au début de l'adolescence, le cerveau, comme étonné des impressions singulières qui lui parviennent, en démêle mal d'abord le véritable sens; leur nombre et leur nouveauté ne lui laissent pas le pouvoir d'en saisir les rapports. C'est le moment, dans l'ordre même le plus naturel, où l'organe cérébral tout entier reçoit le plus de ces impressions que nous avons dit lui être spécialement propres, de celles dont les causes agissent dans son sein lui-même».

FABIO A. SULPIZIO

un grado superiore di intensità:

Il sistema nervoso e gli organi muscolari vengono portati al massimo livello. Nulla resiste all'energia del cuore e dei vasi arteriosi. Le varie circolazioni e tutte le funzioni vitali che ne dipendono si svolgono con una veemenza che non riconosce ostacoli³³.

È questa l'età «delle malattie eminentemente acute, delle passioni impetuose e delle idee audaci, animate da tutti i sentimenti della speranza»³⁴.

Quando la predominanza passa dal sistema arterioso a quello venoso, l'uomo entra nell'età matura:

Fino a questo momento, l'attività del sistema nervoso, l'energia del cuore e delle arterie, la vita e l'impeto degli umori, hanno facilmente superato tutte le resistenze che la forza e il tono sempre crescenti dei solidi oppongono al movimento circolatorio e all'esercizio delle varie funzioni, di cui questo movimento stesso costituisce una parte essenziale [...]. Quando l'azione della vita comincia a incontrare una forte resistenza e il movimento dei fluidi comincia a svolgersi con meno facilità, questa sensazione di forza e di benessere che caratterizza la giovinezza non scompare del tutto in una volta, ma diminuisce di giorno in giorno, in modo notevole³⁵.

Con la vecchiaia il sistema nervoso subisce un contraccolpo delle alterazioni che colpiscono i tessuti, sembra quasi di tornare alla giovinezza, le passioni diventano violente e colleriche. Questo effetto è evidente soprattutto quando le malattie della vecchiaia hanno un corso regolare: l'anziano prova allora uno stato singolare nel quale la sofferenza e il piacere si combinano in maniera imprevedibile. Questo quando la malattia non colpisce gli organi interni. Ma se la malattia colpisce le parti precordiali, l'inquietudine e l'ansietà si impadroniscono dell'anima.

Destutt de Tracy si appoggia sulle ricerche di filosofia di Cabanis e sopra la sua concezione della sensibilità fonda la sua dottrina dell'*effort*, pienamente condivisa del resto dallo stesso Cabanis. Il merito precipuo di Tracy è di avere trasferito su un piano psicologico un complesso di ipotesi e di nozioni che sino ad allora erano presenti quasi esclusivamente in testi fisiologici. È con la sua opera che per la prima volta si cerca di costituire una psicologia nuova, dopo l'opera contestata, ma non certo abbandonata, di Condillac. Certo, l'autore del *Traité des Sensations* aveva avuto il merito di ricondurre le funzioni intellettuali e morali nell'uomo alla sensibilità e alle sue trasformazioni, ma Tracy sottolinea la natura organico-materiale della sensibilità, laddove Condillac aveva evitato di pronunciarsi, o quando lo aveva fatto era in direzione

³³ *Ivi.*, pp. 257-258: «Le système nerveux et les organes musculaires sont montés alors à leur plus haut ton. Rien ne résiste à l'énergie du coeur et des vaisseaux artériels. Les différentes circulations et toutes les fonctions vitales qui en dépendent s'exécutent avec une véhémence qui ne reconnoît point d'obstacles».

³⁴ *Ivi.*, p. 258: «des maladies éminemment aiguës, des passions impétueuses, et des idées hardies, animées par tous les sentimens de l'espérance».

³⁵ *Ivi.*, pp. 258-259: «Jusqu'à ce moment, l'activité du système nerveux, l'énergie du coeur et des artères, la vie et l'impétuosité des humeurs, ont surmonté facilement toutes les résistances que la force et le ton, toujours croissans, des solides, opposent au mouvement circulatoire et à l'exercice des diverses fonctions, dont ce mouvement lui-même fait une partie essentielle [...]. Quand l'action de la vie commence à rencontrer de fortes résistances, et le mouvement des fluides à se faire avec moins de facilité, ce sentiment de force et de bien-être qui caractérise la jeunesse, ne disparoît pas tou-à-coup; mais il diminue de jour en jour, d'une manière remarquable».

La main sur l'âme.

Alle origini del sé in Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy

diametralmente opposta.

Oltre tutto Tracy, che svolge le sue ricerche lungo un percorso descrittivo e induttivo, attento alle forme del pensiero, cerca di abbandonare le tradizionali classificazioni psicologiche cercando di prestare attenzione solo alle sensazioni concretamente avvertite dall'uomo. In questo modo, attraverso un'attenta *analyse*, arriva a concludere che le funzioni fondamentali e irriducibili operanti nell'uomo sono di quattro tipi: il sentire in senso proprio, la sensazione; il sentire dei ricordi, la ricordanza; il sentire dei rapporti, il giudizio; il sentire dei desideri, il desiderio. Tracy procede ad una drastica riduzione delle facoltà psichiche ammesse da Condillac: l'attenzione, l'immaginazione, la comparazione e la riflessione scompaiono se sottoposte all'analisi tracyana.

Nessuna delle facoltà sopra ricordate è realmente primigenia e a distinguere Tracy da Condillac non è tanto la nuova classificazione di queste operazioni, quanto il modo in cui le riferisce alla sensibilità; l'insistenza sul fatto che la memoria, il giudizio e la volontà sono tre funzioni della sensibilità rinvia alla sensibilità concreto-materiale dell'uomo. Tale riferimento gli consente di istituire lo stretto rapporto fra le operazioni intellettuali e l'organismo corporeo che le ricerche di Cabanis e dei *médecins*, cui entrambi guardavano, sembravano orientarsi.

Va però rimarcato che l'approccio di Destutt de Tracy, si fonda sulla medicina per superarla, cercando di elaborare una sorta di analisi universale:

Sperimentiamo oggi nell'ideologia ciò che abbiamo sperimentato nella chimica al momento del suo rinnovamento; cioè che fino ad allora avevamo notato solo gli elementi più grossolani degli esseri analizzati, e che una miriade di altri elementi più sottili era sempre sfuggita all'osservazione³⁶.

Diversamente da quel che fa in quegli anni il giovane Maine de Biran, l'uso che Tracy fa dei dati e dei concetti derivati dalla fisiologia non è affatto generica, bensì precisa. È però vero che preferisce delegare questo aspetto alle ricerche di Cabanis, mentre per sé mantiene l'improbabile compito di ridefinire un concetto di io al contempo singolare e plurale, desostanzializzato e legato come forse mai prima al corpo.

³⁶ *Éléments d'idéologie, cit.*, p. 500: «Nous éprouvons aujourd'hui en idéologie, ce qu'on a éprouvé en chimie lors de sa rénovation; c'est que jusque-là on ne s'était aperçu que des éléments les plus grossières des êtres analysés, et qu'une foule d'autres plus subtiles avaient toujours échappé à l'observation».

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Frédéric De Buzon

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

Abstract : Paul Natorp (1854-1924) propose dans son *Descartes' Erkenntnisstheorie* (1882) une lecture entièrement nouvelle de Descartes inspirée par l'interprétation que Hermann Cohen avait produite de Kant. Mais, au lieu de considérer avant tout Descartes comme le métaphysicien des *Meditationes*, il s'attache en premier lieu à repérer les thèmes philosophiques préfigurant chez lui le kantisme. Trois aspects sont retenus ici : (a) l'affinité gnoseologique de Descartes et de Kant, (b) la confrontation de l'intuitus cartésien avec la synthèse kantienne, puis (c) la fonction du doute dans le *cogito*. Cette lecture marque aussi un profond changement dans la prise en considération du corpus philosophique cartésien, en mettant l'accent, pour la première fois de l'histoire du commentaire, sur les *Regulæ* et sur la *Recherche de la vérité*.

Abstract : In his *Descartes' Erkenntnisstheorie* (1882), Paul Natorp (1854-1924) proposes an entirely new reading of Descartes, inspired by Hermann Cohen's interpretation of Kant. But instead of considering Descartes primarily as the metaphysician of the *Meditationes*, he sets out first to identify the philosophical themes that prefigure Kantianism in Descartes. Three aspects are considered here: (a) the gnoseological affinity between Descartes and Kant, (b) the confrontation of the Cartesian intuitus with the Kantian synthesis, and (c) the function of doubt in the *cogito*. This reading also marks a profound change in the way the Cartesian philosophical corpus is considered, by placing the emphasis, for the first time in the history of commentary, on the *Regulæ* and the *Recherche de la vérité*.

Mots clés : Descartes / Kant / P. Natorp / H. Cohen / Erkenntnisstheorie / intuitus / cogito.

Keywords: Descartes / Kant / P. Natorp / H. Cohen / Erkenntnisstheorie / intuitus / cogito.

Le premier ouvrage de Paul Natorp (1854-1924) est son *Descartes' Erkenntnistheorie* (plus loin *DET*), publié à Marbourg en 1882. C'est le prolongement d'une thèse d'habilitation rédigée à l'incitation d'Hermann Cohen et sous sa direction. Après cet essai, Natorp est revenu à Descartes notamment dans un article français¹. On a souvent souligné l'importance de ce livre dans l'histoire de la philosophie de la connaissance. Une preuve de son impact est donnée par Cohen lui-même qui ne consacre que quelques allusions rapides et relativement superficielles à Descartes (saisi à partir de l'innéisme) dans la première édition de sa *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), tandis que la seconde édition de l'ouvrage (1885) comme la troisième (1918) – qui comportent des ajouts et des modifications considérables, plus que doublant la longueur du volume initial – contiennent des développements importants sur Descartes : le chapitre 7 de l'introduction historique porte un titre qui le rapproche du sous-titre de l'étude de Natorp, « la participation

¹ PAUL NATORP, *Le développement de la pensée de Descartes depuis les Regulæ jusqu'aux Méditations*, « Revue de Métaphysique et de Morale », IV (1896), p. 416-432.

FRÉDÉRIC DE BUZON

de Descartes à la préparation du problème kantien » : le sous-titre du livre de Natorp étant « *Une étude de la préhistoire du criticisme* ». Autant dire que Cohen a pu recevoir de son élève une incitation à faire retour sur un auteur qu'il avait passablement négligé. Avant d'en venir aux éléments propres de l'appréciation par Natorp du *cogito*, un bref rappel de la lecture de Descartes en langue allemande serait nécessaire ; ce travail a notamment été mené par Massimo Ferrari et Éric Dufour par exemple dans plusieurs études². Le souci initial de Natorp semble être de prendre en compte la totalité du corpus cartésien disponible sans se borner à ce que Descartes a fait éditer et pouvant être considéré comme principal.

Même si l'option philosophique de Natorp est claire, l'*Erkenntnisstheorie* telle que Cohen l'envisage, le cadre général de la lecture qu'il propose est fourni par l'histoire des concepts, sans assimilation abusive. Natorp n'entend pas identifier la philosophie de Descartes à celle de Kant, ni naturellement réfuter l'un par l'autre, mais il cherche à construire une lecture qui fasse en partie échapper Descartes aux critiques explicites de Kant, notamment celle du parallogisme.

Je voudrais ici m'attacher seulement à suivre la reconstruction par Natorp de la proposition « *cogito ergo sum* », telle qu'elle est menée dans le chapitre II de la *DET*, mais telle aussi qu'elle suppose résultats du chapitre I. Il faut partir des éléments apportés par Natorp, pour envisager en quelque sorte une double question de légitimité, d'une part en fonction des données cartésiennes, et d'autre part en fonction de Kant (ce qui s'identifie à ses yeux, mais en partie seulement, à suivre la chose même). Car après tout, si la théorie de la connaissance est au mieux figurée par la philosophie théorique de Kant, il faut voir en quoi Natorp est fondé à inscrire Descartes dans une préhistoire du criticisme, le terme de préhistoire étant théoriquement justifié par la préface de la *DET* : l'intention de l'auteur n'est pas d'identifier la doctrine cartésienne à l'*Erkenntnisstheorie* « au sens rigoureux de la philosophie transcendantale de Kant » (ch. III), mais plutôt de montrer, dans un même geste, l'affinité de Descartes avec la philosophie critique et son inaccomplissement dans l'exécution de cette idée.

Deux thèses permettent de comprendre la portée que Natorp donne à la proposition du *cogito* (j'entends par cela l'ensemble des formulations liés à cette fonction, sans souci *ici* de les différencier) : ces deux thèses s'argumentent chez Natorp par la prise en considération de deux textes jusqu'à lui relativement négligés, à savoir les *Regulae* et la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Il s'agit d'une part de la transformation du *cogito* en proposition relevant initialement de la théorie de la connaissance, et d'autre part d'une lecture nouvelle du doute. De ce point de vue, la nouveauté de l'analyse s'exprime premièrement par un élargissement du corpus textuel qui n'est plus limité aux « œuvres principales ». Tout d'abord, l'analyse du premier chapitre associe l'*intuitus* (que Natorp traduit la plupart du temps par *Intuition* et non par *Anschauung*) au jugement synthétique *a priori*. Cela constituera la première partie de l'exposé. Puis, dans le second chapitre, il définit l'usage du doute dans sa relation avec l'établissement de la première certitude, à partir d'une analyse du doute lui-même ; ceci constituera le second moment, qui sera ici plus bref. Ceci conduit à la conclusion qu'exprime la fin du chapitre :

² MASSIMO FERRARI, *Cent ans après. Husserl, Natorp et la logique pure*, « Philosophie », 3 (2002), p. 40-57 ; ÉRIC DUFOUR, *Paul Natorp : de la Psychologie générale à la Systématique philosophique*, Paris, Vrin, 2010.

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

... D'après son contenu et sa fondation le premier principe métaphysique est essentiellement gnoséologique³ [*erkenntnistheoretisch*], et ne contient pas plus de métaphysique que ce qui dans tout système gnoséologique est incontournable, ne contient pas plus aussi que le concept kantien de la raison du moi pensant, qui ne signifie seulement que, par lui, l'idéalité du monde des corps est reconnue, sans que par-là soit ouverte la voie aux paralogsismes trompeurs de la « doctrine rationnelle de l'âme » (*DET* 52).

C'est ce parcours que je voudrais examiner, en tentant de reconstruire les deux thèses que le viens de signaler. Je tenterai de conclure par la situation du « je pense » – à propos duquel, manifestement, Natorp lit Descartes, contre Kant, à partir du § 16 de la 2^e édition de l'Analytique transcendantale.

a/ Le problème général et la *Verwandschaft* de Descartes et de Kant

Le point de départ de l'analyse est le rappel du paradoxe consistant à inscrire Descartes dans l'histoire de la théorie de la connaissance : si l'on entend par *Erkenntnisstheorie* dans le sillage de Kant une doctrine qui se passe de métaphysique pour être fondée, mais qui réclame seulement une critique de la connaissance humaine et de la vérité indépendante des propositions métaphysiques, alors les œuvres principales publiées par Descartes semblent absolument contredire une telle recherche. En effet,

Dans tous ces écrits [sc. les écrits publiés] le philosophe part d'une proposition entièrement métaphysique qui doit fonder l'existence de l'être pensant, pour en dériver seulement alors le critère général de vérité, la perception claire et distincte ; au moyen de quoi est alors démontrée l'existence de Dieu, puis, comme si la déduction antérieure ne suffisait plus, la vérité de ce qui est clairement et distinctement connu est à nouveau appuyée sur la véracité de Dieu (*DET*, 1).

On reconnaît ici la formulation du « cercle cartésien », mais ce n'est à mon sens pas le plus important ici. Natorp résume ici, à l'évidence de manière caricaturale, une lecture superficielle de Descartes ; et d'ailleurs, une fois le problème gnoséologique correctement posé à ses yeux à partir des *Regulae*, il reviendra très largement sur les énoncés des textes publiés. Dans la lecture sommaire qu'il propose, se joue le parcours philosophique attribué ordinairement à Descartes : si la première proposition, le *cogito*, est entièrement métaphysique (c'est-à-dire qu'elle a un objet métaphysique, un contenu métaphysique, les deux éléments n'étant pas fondés sur une critique de la connaissance humaine), alors la théorie cartésienne de la connaissance repose sur la métaphysique, et ainsi n'est pas conforme aux réquisits kantien : la révolution copernicienne est bien le nom que l'on donne à cette inversion du rapport entre la critique de la faculté de connaître et ses objets. Bien plus, le redoublement de cette théorie de la connaissance par l'appel à la véracité divine en renforce, de manière apparemment redondante et inutile, le caractère radicalement par avance anti-kantien. Le problème de Natorp est ainsi de chercher dans Descartes quelque chose qui le fasse échapper, si cela est possible, à la difficulté que pose une fondation purement métaphysique de la possibilité de connaître qui paraît demander une confirmation extérieure. C'est pourquoi, sans justification

³ Faute d'une traduction satisfaisante d'*Erkenntnistheoretisch*, j'utiliserai ici *gnoséologique* en cette seule signification.

FRÉDÉRIC DE BUZON

particulière, Natorp identifie ici les formulations publiées du *cogito* à une proposition « entièrement métaphysique », *ganz metaphysisch* ; il parle ici de ces formulations comme si elles étaient immédiates et strictement fondatrices. Toute la question est alors de savoir si cette proposition apparemment première dans les écrits publiés est réellement première ou dérivée, c'est-à-dire si elle est le fondement de la construction métaphysique ultérieure ou si elle est dérivée d'autre chose : selon la thèse de Natorp et de Cohen, on ne demande pas à une théorie de la connaissance de se fonder sur un « sol métaphysique », mais inversement, c'est la théorie de la connaissance qui doit décider de sa possibilité ou de son impossibilité.

Le projet n'est pas de contredire les textes publiés par les inédits (qui contiendraient une sorte de vérité cachée), mais plutôt d'éclairer les premiers par les seconds, en les fondant sur eux et en remontant d'une proposition apparemment métaphysique, le *cogito* à son origine intellectuelle relevant elle, proprement, de la théorie de la connaissance. C'est précisément la fonction des *Regulae* que Natorp analyse dans le premier chapitre. Le choix de procéder ainsi se justifie par le fait que les « motifs gnoséologiques (motif au sens musical...) » efficaces chez Descartes peuvent être reconnus dans cet ouvrage à l'état natif et isolé (c'est-à-dire sans leurs contenus métaphysiques ultérieurs). C'est ainsi que Natorp reconnaît dans les Règles I et VIII un projet, « pour parler kantien » d'une science de la raison pure (p. 4) : il souligne en particulier que l'unité de la science ne doit pas être cherchée dans ses objets, mais dans la conformité aux lois de notre connaissance des objets. Par ailleurs, Natorp signale dans les *Regulae* l'émergence du motif du doute, à savoir « douter pour être certain », qui prendra un rôle décisif dans la lecture du *cogito*. Ceci permet de conclure à l'affinité générale entre la démarche cartésienne et le criticisme, grâce, par exemple, à la parenté socratique. Mais ces éléments, que l'on pourrait énumérer, sont en réalité relativement extérieurs : Descartes est crédité d'un projet de refonte du savoir fondé sur une prise en considération de la faculté de connaître et de ses limites, et peut ainsi être enrôlé dans le mouvement qui conduit à la *Critique de la raison pure* (plus loin, *KdrV*), sans bien sûr que ce projet de recommencement radical (qui, comme chez Kant, laisse aussi en un sens intactes les sciences – mathématiques chez Descartes, mathématiques et physiques chez Kant), puisse être autrement identifié que par une certaine communauté d'aspiration. Mais le propos de Natorp est évidemment plus profond que cela et s'oriente vers la recherche d'éléments *internes* à la doctrine.

Dans le repérage et la critique des moyens certains de connaître, Natorp examine la déduction, l'induction et l'expérience, en rappelant comment la déduction est abstraite des mathématiques, et en développant également des éléments concernant l'expérience, à partir de la Règle XII (en rappelant notamment que l'imagination et le sens ne trompent pas, en tant qu'ils ne jugent pas, mais que seul l'entendement est capable du vrai):

L'unique chemin vers une connaissance sûre de la vérité est l'intuition évidente (*evidente Intuition*) et la déduction nécessaire, l'intuition cependant s'étend de la même manière aux natures simples, c'est-à-dire aux concepts originaires de l'entendement (*ursprüngliche Begriffe des Verstandes*) et à leurs liaisons nécessaires, comme aussi à tout le reste que l'entendement *expérimente* précisément (*esse experitur*), que ce soit en lui-même ou dans l'image fournie par l'imagination (*DET 11* ; cette phrase est reprise dans l'article de 1896, p. 423).

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

Ce rappel de la Règle XII (AT X, 425) et l'analyse qui l'accompagnent sont naturellement un argument de plus en direction d'une *Erkenntnistheorie* considérée comme fondation de l'expérience : de ce fait, on peut considérer que l'image que Cohen donnait de Descartes, dans la première édition du *Kants Theorie der Erfahrung* commence à être écornée : celui-ci réduisait le peu d'indication qu'il donnait sur Descartes au seul innéisme. Face à une tradition déniait, contre toute évidence textuelle, un rôle à l'expérience dans la constitution de la philosophie chez Descartes, Natorp au contraire la rétablit et l'articule à la seule instance de connaissance, l'entendement.

Mais le concept le plus important pour la suite est celui de l'*intuitus* : en effet, à partir de celui-ci, Natorp passe d'une description d'affinités et de rencontres passablement extrinsèques à une analyse portant sur les concepts relevant de la mise en relation possible de Descartes avec l'*Erkenntnistheorie*.

b/ L'*intuitus* et la synthèse

Suivons maintenant le paragraphe consacré à l'intuition dans le chapitre 2. À son propos, Natorp élimine en premier lieu tout point de vue psychologique ou métaphysique ; il souligne fortement l'unité purement spirituelle de la force connaissante à partir de la règle XII : il s'agit par l'intuition de remplir le concept de pure conception de l'entendement (*reine Verstandeinsicht*) – qui traduit le *mentis purae et attentae non dubius conceptus, qui a sola rationis luce nascitur* de la Règle III). Ce concept cartésien d'*intuitus* apparaît dans le texte cartésien sans aucune présupposition étrangère au souci de connaissance. C'est en ce sens que l'acte qu'il décrit est premier dans le processus non seulement des premières connaissances, mais aussi de toutes les autres, puisque l'évidence intuitive est aussi requise de toutes les déductions, et que seuls ces deux actes, *intuitus* et *deductio*, ainsi naturellement que leurs dérivés, sont capables de science.

Mais la nature même de ce concept le conduit naturellement à le définir par rapport au couple conceptuel kantien *Anschauung/Begriff* : dès l'entame, Natorp distingue ce concept pur de l'entendement cartésien du sens du mot *Begriff* dans l'opposition kantienne avec l'*Anschauung* : pour le dire autrement, dans l'*intuitus* cartésien, il y a quelque chose d'analogue à l'*Anschauung* kantienne, à commencer par le vocabulaire (*intueri*), mais plus profondément par la compréhension des mathématiques et le maintien de leur intuitivité (autre caractère commun avec Kant). Naturellement, on se serait attendu à une comparaison thématique entre *Intuitus* et *Anschauung* : mais celle-ci n'a pas lieu d'être, puisque c'est à partir du seul entendement que Descartes la thématise, en éliminant explicitement les données sensibles et imaginatives dans la définition proposée dans la Règle III (AT X, 368).

En ce sens, Natorp est conduit initialement à limiter très profondément la valeur kantienne des concepts gnoséologiques cartésiens : l'*intuitus* n'est pas seulement conceptuel, et n'est pas non plus purement sensible : il offre en quelque sorte une double réfraction, et se rapproche tant de l'*Anschauung* par son mode d'être dans l'esprit que du *Begriff* par son origine dans le seul entendement.

Ainsi, il peut conclure sur ce point:

FRÉDÉRIC DE BUZON

Autant Descartes reconnaît-il l'intuitivité des mathématiques, autant il ne parvient vraiment pas à une différenciation pleinement suffisante de la conception (*Einsicht*) mathématique de la conception purement logique, qui certes aussi doit reposer sur l'*intellectus purus*. S'il avait fait autrement, Descartes aurait atteint la distinction kantienne du sensible et de l'intelligible et le concept kantien d'*intuition pure*, qui lui est aussi bien étranger qu'à Locke et à Leibniz (*DET*, 15).

Toutefois, nous n'avons ici que des déterminations négatives : nous savons certes que l'*intuitus*, bien que conceptuel, n'est pas en opposition avec l'*Anschauung*, et que, en tant que concept de l'entendement, il peut s'étendre à la fois aux contenus conceptuels et intuitifs tels que Kant les reconnaît.

Pour comprendre alors la signification complète du terme chez Descartes, Natorp prend en considération la théorie des natures simples de la Règle VI et de la Règle XII en la rapportant au processus de connaissance, en rappelant les genres de natures (corporelles, spirituelles et communes – comme le sont les notions communes des mathématiques), et note que ces éléments sont connus par soi sans aucun risque d'erreur, puisqu'il n'y a pas de jugement ; on peut signaler au passage que Natorp semble pour une fois traduire *intuitus* par *Anschauung* (« in der Anschauung des absolut Einfachen aber ist kein Urteil enthalten », *DET*, 17). Mais précisément, le jugement apparaît dans la liaison des natures, comme on le sait pour Descartes nécessaire ou contingente. Rappelons les exemples cartésiens (Règle XII) donnés par Natorp : la figure est liée nécessairement à l'étendue, le mouvement est lié nécessairement à la durée, au sens où l'on ne peut penser le premier sans le second (même si le second sans le premier reste possible). Autre exemple, sur lequel on reviendra : la proposition arithmétique $4 + 3 = 7$. Il n'y a rien de particulier à dire sur les liaisons contingentes, comme « le corps est animé, l'homme est habillé ». Mais tout le sens de l'analyse est exprimé par cette proposition :

C'est cependant sur les liaisons nécessaires que repose toute conception véritable, c'est dans celles-ci que nous avons à reconnaître le sens ultime de l'intuition (*Intuition*) (*DET*, 17).

Reste alors à examiner le statut de ces liaisons nécessaires et leur valeur gnoséologique. En première apparence, l'expression cartésienne par laquelle on conçoit cette liaison, telle qu'exprimée par la Règle XII, *Dicimus quarto* est la suivante :

Necessaria est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem se junctas esse judicemus: [Elle est nécessaire quand l'une est impliquée de manière confuse dans le concept d'une autre.] (*AT X*, 421)

Et elle semble nous orienter vers une compréhension *analytique* de cette liaison, si l'on pense qu'un terme (p. ex. l'étendue) est confusément contenu dans l'autre (p. ex. la figure), le travail de l'analyse pourrait être la simple distinction conceptuelle.

Natorp oppose à cela deux arguments, l'un cartésien et l'autre kantien. À savoir que la liaison nécessaire chez Descartes concerne dans tout jugement plusieurs concepts, c'est-à-dire des concepts simples différents, ce que ces concepts sont en effet pour Descartes ; un concept n'est pas contenu dans l'autre ni les deux ne sont contenus dans un même troisième. Par-là, la liaison nécessaire cartésienne correspond pour Natorp à la définition que Kant donne de la synthèse dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure* : on

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

rappelle que Kant indique que l'on parle de jugement analytique lorsque la liaison du sujet au prédicat est conçue par l'identité (même si celle-ci n'est pas apparente), mais lorsque la liaison est conçue sans identité, alors le jugement est synthétique. C'est cette définition que Natorp donne à l'appui de son interprétation de la liaison nécessaire chez Descartes, telle qu'elle est conçue sans identité. Néanmoins, on pourrait objecter à cette lecture qu'elle rencontre une difficulté importante avec l'exemple même que Kant donne pour le jugement analytique : « les corps sont étendus ». Pourquoi « la figure est conjointe à l'extension » (Descartes, Règle XII, AT X, 421) serait-elle synthétique, tandis que « Les corps sont étendus » (Kant, *KdV*, 45) serait-elle analytique ? On tentera un peu plus loin de traiter cette difficulté, après le détour imposé par l'arithmétique.

Le cas de la proposition $4 + 3 = 7$ paraît, pour parler kantien, beaucoup plus facile : il est identique, aux valeurs près, au célèbre passage du 5^e paragraphe de l'introduction de la *KdV*. Toutefois, et c'est ce qui est remarquable, les explications du caractère synthétique de la proposition sont différentes chez Kant et Natorp. On se rappelle que dans le texte kantien, la démonstration de la non-analyticité de la proposition $7 + 5 = 12$ est établie en posant la nécessité de sortir du concept des deux nombres initiaux par un recours à l'intuition sensible (celle des doigts de la main par exemple), pour en composer la somme : on prend l'un des deux nombres et on ajoute les éléments de l'autre pour en faire sortir un concept neuf, celui de 12, qui n'est pas contenu analytiquement dans les deux autres. Il faut sans doute placer la nouvelle explication par Natorp de cette question dans les discussions de l'époque sur l'arithmétique, visant en particulier la conception de Kant (on pensera par exemple à Frege ou à plus tard à Couturat). L'argument de Natorp consiste à écarter l'idée que les nombres ajoutés pour former un troisième soient de simples signes sans signification, et à écarter aussi le recours « intuitif » à un comptage sur les doigts de la main, mais tous réfèrent à un objet intellectuel, une « unité quantitative », c'est-à-dire la position d'une grandeur déterminée et d'une autre, d'où ressort une troisième grandeur. Et l'ensemble des deux représentations s'unissent, « comme dans la représentation des corps », « pas moins que la figure et l'extension ». Ainsi :

Que l'on sépare strictement la liaison d'unités de représentation en de nouvelles unités, d'un côté de la combinaison de mots ou de signes et, de l'autre côté, de l'ajout d'une chose à une autre (par exemples, les boules dans le boulier), alors on ne peut plus douter longtemps si $4 + 3 = 7$ représente un jugement synthétique ou non (*DET*, 18).

On remarque immédiatement que Natorp écarte dans un même geste une explication purement formaliste et le principe de l'explication kantienne (remplacer les doigts de la main par les billes du boulier n'est pas vraiment une modification essentielle !) ; et, ce faisant, Natorp retrouve pour son propre compte l'explication propre de la Règle XII, plus conforme à l'enchaînement des concepts que celui de Kant.

Ita etiam si dico, quatuor et tria sunt septem, hæc compositio necessaria est; neque enim septenarium distincte concipimus, nisi in illo ternarium et quaternarium confusa quadam ratione includamus. (AT X, 421)

Pendant, Natorp pose cela sans expliquer le passage chez Descartes du *confus* au *distinct*, qui pourrait être pris comme un indicateur d'analyticité. On notera aussi que, dans cette explication, et sans parler du passage précis de la règle XIII qui confirmerait le propos, Natorp associe la grandeur en général à un objet

FRÉDÉRIC DE BUZON

pour l'entendement pur. Tout ceci fait que:

Je crois ainsi avoir le droit d'affirmer que les liaisons nécessaires de Descartes sont dans leur ensemble à comprendre comme *synthétiques* (DET, 19).

Néanmoins, et cela contribuera à instruire la difficulté évoquée plus haut, pour Natorp, Descartes sait ce qu'est un jugement analytique, comme le montrent les exemples fameux de la Règle XIV. Dans la phrase « les corps sont étendus », étendue signifie bien *autre chose* que corps, mais ils ne forment pas deux idées distinctes dans notre représentation, l'une du corps, l'autre de l'étendue, mais une seule, celle de *corps étendu*. Et donc, on doit admettre que, pour reprendre l'exemple de la difficulté plus haut, « la figure est conjointe à l'extension » renvoie à deux idées distinctes, d'où leur réunion est bien une synthèse.

Ce qui permet à Natorp de retrouver une thèse essentielle:

Les exemples de Descartes sont choisis avec une telle finesse qu'il ne peut y avoir nul doute sur le sens de la distinction [sc des deux types de jugements], même si l'on devait trouver que son explication n'est pas en quelque peu suffisamment déterminée. Il ressort aussi totalement clairement que l'analyse n'est pas possible sans une synthèse préalable (DET, 19).

La conclusion qui ressort de cette analyse est ainsi que Descartes conçoit, en accord total sur le fond avec Kant, la fonction la plus originaire de la connaissance comme synthèse *a priori*. Certes, Descartes n'en produit pas la déduction comme le fait Kant. Mais cela permet à Natorp de conclure, par rapport à toutes les tentatives de fonder les connaissances contemporaines, que

On peut affirmer que dans les *Règles*, il y a effectivement les premiers fondements sûrs d'une fondation tenable du rationalisme considéré *selon la théorie de la connaissance et non ontologiquement* (DET, 21).

Pour conclure ce point, on note que, d'une part, le concept cartésien d'*intuitus* est irréductible à chacun des éléments délimités par Kant : il n'est pas purement concept, même s'il est le fait de l'entendement pur, et conserve quelque chose de l'intuition au sens *Anschauung*, mais pas seulement. Comme on l'a indiqué, si Descartes avait bien observé cette distinction, Natorp juge qu'il aurait atteint l'intuition pure ; mais, comme on l'a vu, il ne l'a pas plus fait que les autres penseurs classiques. On voit aussi que Natorp ne cherche pas, en général, à forcer le sens du texte cartésien pour pousser à une identification des thématiques internes à la théorie de la connaissance entre les deux auteurs, et même qu'il manifeste une certaine prudence – et au passage, on note ici que son explication de la synthèse, en arithmétique élémentaire tout au moins, est plus fidèle à Descartes qu'à Kant.

D'autre part, même si Descartes rompt, comme Natorp le rappelle, avec les catégories de l'être, il ne pense pas non plus ni le système des catégories, encore moins celui des principes, etc... Le seul point de kantisme avant l'heure de Descartes réside uniquement dans la compréhension des premiers principes comme des jugements synthétiques *a priori* : ce sont, non toutes les intuitions (puisque les natures simples connues par intuition ne comportent aucun jugement), mais l'intuition des liaisons nécessaires, seul moyen de comprendre une extension réelle et rationnelle de la science (contre donc la pure analyse logique, mise tant par Descartes que Kant au second plan, et aussi contre le pur empirisme).

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

Il est grand temps de venir après cette préparation au point du *cogito*, tel que Natorp l'analyse dans le second chapitre.

c/ Le doute et le cogito: sur l'existence

Pour comprendre l'originalité de la démarche de Natorp, il faut sans doute rappeler que certains des points qu'il établit (je ne sais si c'est pour la première fois, au moins aussi nettement, mais cela n'importe pas) sont pour les lecteurs d'aujourd'hui de relatives banalités. Ainsi, le rejet de la lecture syllogistique du *cogito* n'apprendra rien à personne, à supposer que cela ait pu le faire un jour. Toutefois, la question de la nature de la proposition cartésienne n'est pas suffisamment élucidée en rejetant la forme syllogistique : il s'agit bien d'une *Folgerung*, d'une conséquence, dont on doit se demander si elle est une proposition analytique ou synthétique. Compte-tenu de ce qui a été dit précédemment, et en considérant que les écrits publiés continuent d'utiliser les éléments méthodologiques mis à jour à l'état natif dans les *Regulæ* (ce que Natorp répète sans cesse), il n'est pas mystérieux que Natorp doive conclure au caractère synthétique de cette proposition.

La question est donc de savoir comment ce point est établi, et quel rapport il permet d'établir avec la pensée kantienne. Pour identifier le sens de la proposition cartésienne, Natorp envisage dans leur continuité les différents exposés cartésiens thématiques le doute jusqu'aux *Méditations*. On remarquera, en se plaçant à l'extérieur, qu'il traite du doute cartésien de manière unitaire, sans distinguer comme on le fait souvent entre les deux niveaux de la première Méditation : c'est l'universalité du doute qui, pour Natorp, est présente à l'état initial dès les *Regulæ* et qui se poursuit jusqu'aux *Principes*, ou mieux encore l'universalité du *douter* qui le constitue ; mais, c'est évidemment un « douter pour être certain ».

Le sens de la démarche est ainsi défini:

La déduction du premier principe métaphysique, qui établit l'existence de l'être pensant, est maintenant, comme chacun sait, celui-ci : qu'après la mise à l'écart de tout ce qui est douteux, c'est-à-dire de tout contenu objectif (*gegenständlich*) de nos représentations en général, le sujet du penser, le *je*, demeure comme réalité unique indubitable ; tandis que par la pensée, l'existence du pensé n'est jamais immédiatement et absolument garantie, cependant est garantie celle de l'existence du pensant. (*DET*, 30)

C'est dans la *Recherche de la vérité* que Natorp trouve ce sens du « cogito ergo sum » exprimé de la manière la plus claire. Pourquoi ? parce que l'acte même de douter entraîne par lui-même une certitude:

Je ne puis jamais être en doute sur ce qu'est le doute, quoi que je n'aie commencé à le connaître ou plus encore à y penser en en faisant l'expérience. Mon doute suffit par lui-même à me faire connaître le doute et en même temps par-là la certitude ; aussitôt que j'ai commencé à douter, j'ai aussi commencé à connaître avec certitude. Mais mon doute et ma certitude ne se rapportent pas aux mêmes objets : mon doute ne rencontrait que les choses qui existent hors de moi, ma certitude moi-même et mon doute. *Je suis, je pense, je suis un être pensant*, tel est l'enchaînement dans lequel, à partir de l'unique point solide du doute universel, les premières connaissances de la métaphysique peuvent être acquises. Je doute, donc je suis, c'est la position absolument première ; mais je suis pour autant que je doute, rien d'autre que pensant : donc, je suis un être pensant. (*DET*,

FRÉDÉRIC DE BUZON

30-32)

Tel est pour Natorp le sens du *cogito* : l'ajout de la substantialité (*Discours, Méditations, Principes*) ne paraît pas essentiel à l'analyse, d'où la mise au second plan des exposés postérieurs (en passant, on peut remarquer que Natorp, sans le justifier, paraît admettre que la *Recherche* est située chronologiquement entre les *Regulae* et le *Discours*). Toutefois, il est important pour lui d'examiner davantage la fondation de cette proposition, essentielle dans la conception générale du savoir, puisque présentée par Descartes comme critère de toute certitude.

C'est ici que Natorp explicite le sens du mot *métaphysique*, employé jusqu'ici de manière relativement indéfinie : ce qui caractérise l'énoncé comme métaphysique et non seulement méthodique, c'est l'affirmation de l'existence qu'il contient. Il s'agit d'une proposition existentielle que Natorp analyse en renvoyant à Kant ; le passage kantien le plus important sur les « propositions existentielles », dans les remarques aux *Progrès de la métaphysique*, indique qu'elles sont toutes synthétiques.

Toute la question est, en ce qui concerne Descartes, de savoir si la relation de conséquence « Je pense » - « je suis » est elle-même synthétique, ou bien si le « je suis » est contenu dans le « je pense », et serait explicité par une voie analytique. La réponse est la suivante :

Cependant l'idée fondamentale est manifestement celle-ci : à partir de la réalité de la pensée (tout simplement) est conclue la réalité du pensant ; la pensée est, le pensant est aussi ; et cette déduction n'est manifestement susceptible d'être accomplie que par une synthèse. Car à partir du concept universel de pensée l'existence (*Dasein*) du pensant ne se laisse pas produire par une analyse, mais seulement quand je reviens à la réalité de la pensée, je la trouve nécessairement liée avec cette réalité du pensant, non celle du pensé ; car toute pensée a un rapport à un *Je* qui existe, tandis que le rapport à un quelque chose d'existant, qui correspond au contenu de nos pensées, peut être mis en doute dans chaque cas particulier et demande d'abord une fondation supplémentaire. (*DET*, 33-34)

Quelques points peuvent ainsi être soulignés. L'existence immédiate du Moi est le mieux attestée par la *Recherche de la vérité*, puisque douter, penser et être sont tirés d'une expérience et sont aussi immédiates que les couleurs pour la vue ; de plus, il est légitime d'appliquer aux écrits postérieurs la notion d'*intuitus* telle qu'elle est thématifiée par les *Règles*. Et enfin, que le fait que la réalité du moi soit en fait contenue dans celle de la pensée ne fait pas de la proposition une proposition analytique. C'est ainsi que Natorp rapproche Descartes de Kant – mais non du Kant dénonçant les paralogismes de la psychologie rationnelle dont le texte unique serait « Je pense », mais le Kant du § 16 de la *Déduction transcendantale* (2^e édition). Natorp écrit ainsi, au terme d'une analyse de ce point délicat :

Je puis aisément penser, c'est-à-dire me représenter, sans être conscient de la relation à mon sujet : Kant aussi enseigne : le « je pense doit pouvoir accompagner toute mes représentations ; il n'écrit pas « il les accompagne », et moins encore : « il y est contenu identiquement », comme il devrait l'être si l'existence du pensant devait suivre analytiquement de la pensée. (*DET*, 36)

Pour conclure cet exposé, je voudrais en rappeler quelques résultats. Tout d'abord, l'affinité de Descartes et de Kant, dans la perspective de l'*Erkenntnistheorie*, se traduit en allant des traits les plus extérieurs de ces philosophies vers leur noyau rationnel dans l'identification de la théorie des liaisons nécessaires des natures

Doute et existence dans la lecture natorpienne de Descartes

simples à l'idée du jugement synthétique *a priori*. Les liaisons nécessaires sont des jugements (en ce qu'elles mettent deux termes en relation) ; elles sont aperçues intuitivement, c'est-à-dire ici par l'application de l'entendement pur (et non aidé par le sens ou l'imagination) et tirent leur évidence de cette application ; et elles sont l'objet non d'une analyse conceptuelle (fonctionnant par identité), mais d'une synthèse. Natorp établit ce dernier point en produisant les textes cartésiens s'opposant à l'usage en philosophie des propositions purement analytiques, et donc en créditant Descartes, de fait sinon expressément, de la distinction entre jugement analytique et jugement synthétique, et aussi, naturellement, en ne réduisant pas les seconds aux jugements empiriques.

Concernant le *cogito*, il suffit à Natorp d'identifier son expression, à partir notamment du doute, à la liaison nécessaire des natures simples : c'est la preuve que Descartes continue d'utiliser la méthode dans les textes postérieurs aux *Regulae*, non à titre de préparation inessentielle, mais comme partie intégrante du propos. Mais une fois que le *cogito* est ramené à cette liaison, il devient de droit une proposition synthétique, et en même temps, par son objet, il est une proposition métaphysique – recouvrant une existence – et non plus seulement une proposition méthodique ou logique valable pour des énoncés sans contenu réel.

Il resterait évidemment à voir comment les propositions cartésiennes relatives aux autres existences sont ramenées au canon du jugement synthétique *a priori*. Ce serait l'objet d'autres études. On peut juste rappeler de manière assertorique, en direction d'autres analyses, que Natorp défend en partie la preuve cartésienne de l'existence de Dieu contre la critique kantienne (la preuve *a priori*, donc), en posant, contre l'apparente analyticité de la proposition, son caractère réellement synthétique:

La preuve de Descartes repose donc sur une synthèse, et non sur la comparaison de simples concepts d'après le principe de contradiction (*DET*, 69)

Il resterait aussi à expliquer davantage pourquoi Descartes abandonne, selon Natorp, la voie gnoséologique qu'il avait adoptée au début : c'est évidemment en raison de la prédominance progressive d'un point de vue ontologique, marqué par la substantialisation du moi, qui s'affirme dans tous les écrits postérieurs à partir du Discours. Mais c'est l'affaire d'autres travaux ! Toutefois, comme en droit, l'abus d'un principe ne supprime ni le principe même ni son usage correct, et c'est ce qui permet à Natorp de dire dans l'examen d'un jugement porté sur Descartes par un certain J. Baumann, auteur d'un ouvrage sur l'espace et le temps dans la philosophie moderne:

J'ai tenté de montrer que pareillement quelques-unes des propositions plus importantes de Descartes ont leur fondement correct dans la théorie de la connaissance et ont été comprises par lui originaires en un sens gnoséologique, bien que lui-même n'ait pas respecté exactement les limites et qu'il les ait utilisées ontologiquement, en contredisant leur déduction (*DET*, 149).

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Claudio Majolino

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

Abstract: In *Essere e tempo* Heidegger presenta l'insieme della metafisica post-cartesiana come incapace di porre esplicitamente il problema dell'essere in quanto tale, costretta pertanto a riprenderne, implicitamente, un senso già noto, l'essere come presenza, applicandolo all'*ego cogito* quale fondamento inconcusso. Dal canto suo, nelle lezioni di *Metafisica*, Brentano intende, come Cartesio, rifondare la scienza aristotelica dell'essere in quanto tale sulla base di un'evidenza la cui misura è data dalle *cogitationes* che appaiono alla percezione interna, esaminando così il rapporto tra 'ego' e 'sum' alla luce delle obiezioni scettiche. Ma cosa vuol dire per Brentano *ego sum*? E, soprattutto, fino a che punto si spinge davvero l'analogia tra Brentano e Cartesio, per cui l'*ego sum* sarebbe un *fundamentum inconcussum*? Infine, in Brentano, il senso del *sum* relativo a tale *cogito* è davvero così implicito? E si può dire che tale senso corrisponda senza residui al senso d'essere della presenzialità? Attraverso una ricostruzione particolareggiata degli argomenti brentaniani avanzati nelle lezioni di *Metafisica*, cercheremo di stabilire entro quali limiti la diagnosi di Heidegger chiarifichi effettivamente la natura del progetto brentaniano e in che misura ne occulti invece alcuni degli aspetti più originali.

Abstract: In *Being and Time*, Heidegger presents the whole of post-Cartesian metaphysics as incapable of explicitly addressing the question of being as such. He thus describes modern metaphysics as implicitly bound to the quite traditional sense of being as presence, applied it to the being of the *ego cogito* now understood as a *fundamentum inconcussum*. For his part, in his lectures on *Metaphysics*, Brentano, not unlike Descartes, intends to take up the Aristotelian science of being as such based on the evidence measured by the *cogitationes* that appear to internal perception. By doing so he thus examines the relationship between 'ego' and 'sum' on the background of a wide array of skeptical objections. But what does *ego sum* mean? More importantly, how far does the analogy between Brentano and Descartes (for whom the *ego sum* is indeed a *fundamentum inconcussum*) actually go? Finally, in Brentano, is the sense of 'sum' relative to such a 'cogito' really so implicit? And can it be said that such a sense fully corresponds to the sense of being as being present? Through a detailed reconstruction of the Brentanian arguments advanced in his lectures on *Metaphysics*, we will try to test the limits of Heidegger's diagnosis of modern metaphysics by asking if and to what extent it actually clarifies the nature of Brentano's project or, instead, conceals some of its most original aspects.

Parole chiave: Brentano / Heidegger / Cartesio / Aristotele / *ego cogito* / scetticismo / filosofia trascendentale / metafisica

Key-words: Brentano / Heidegger / Descartes / Aristotle / *ego cogito* / skepticism / transcendental philosophy / metaphysics

(§1) Introduzione

Franz Brentano è noto al dibattito contemporaneo soprattutto in quanto 'metafisico' realista, interprete di Aristotele e della dottrina delle categorie dell'essere; e in quanto 'psicologo' intenzionalista, filosofo della percezione interna e della cosiddetta 'prospettiva alla prima persona'. Se per molto tempo questi due aspetti dell'indagine brentaniana sono rimasti separati, la ricerca degli ultimi venti anni ne ha invece mostrato, in modo alquanto dettagliato, la complementarità, tanto da un punto di vista storico che siste-

CLAUDIO MAJOLINO

matico¹. Nelle pagine che seguono vorrei continuare ad approfondire i termini di tale complementarità tra metafisica e psicologia seguendo, tuttavia, una pista un po' diversa rispetto a quelle battute finora.

In primo luogo vorrei lasciare da parte i testi di psicologia e osservare l'emergenza del problema dell'io sono' o del senso dell'essere dell'io' all'interno di alcuni testi del Brentano più 'metafisico'.

La dissertazione *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele* (1862) e la tesi di abilitazione *La psicologia di Aristotele con particolare riferimento alla dottrina del νοῦς ποιητικός* (1867) sono spesso considerati come i punti di partenza privilegiati per discutere dell'intreccio tra ontologia e psicologia nel primo Brentano. Vorrei invece qui concentrarmi non su quei testi in cui Brentano interpreta un altro filosofo (Aristotele), ma sui primi tentativi di dar forma ad una riflessione filosofica originale, ispirata certo da Aristotele, ma in parte autonoma. È questo, ad esempio, il caso delle lezioni di *Metafisica* tenute a Würzburg a partire dal 1867 e riprese più tardi a Vienna². In queste lezioni Brentano abbozza un'architettura della filosofia e delle sue parti costitutive all'interno della quale attribuisce un posto del tutto specifico tanto al *problema dei molteplici sensi dell'essere* quanto alle *aporie del concetto di io* (ms. M 96, 31877).

In secondo luogo, vorrei utilizzare come filo conduttore della mia indagine un'osservazione di Heidegger nell'introduzione a *Essere e tempo*.

Nel §6 sulla distruzione della storia dell'ontologia, Heidegger riprende la tesi secondo la quale, nel corso della tradizione filosofica occidentale, il problema del senso dell'essere non è stato né risolto né formulato in modo adeguato, ma è, semplicemente, caduto nell'oblio (MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Helle, Max Niemeyer, 1927; trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*. Milano, Longanesi, 1976, pp. 30/40). I Greci, afferma Heidegger, hanno compreso il senso dell'essere e quello dell'esistente³ a partire dal mondo e la Scolastica medievale non ha fatto altro che riprendere, in modo dogmatico, tale comprensione fondamentale. È in tale contesto che va allora collocata la dottrina cartesiana dell'*ego cogito*, che altro non fa se non estendere il contenuto categoriale della comprensione Scolastica dell'essere ad un nuovo ambito ontologico, quello della *res cogitans* (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 30-31/40-41). Kant, continua Heidegger, accetta a sua volta in modo dogmatico la posizione di Cartesio e omette anch'egli 'l'ontologia dell'esistente', finendo così per lasciare nell'ombra la «connessione decisiva fra tempo e io penso». Tale

¹ Sul tema dell'articolazione psicologia/metafisica, oltre agli studi ormai classici di LUCIE GILSON, *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1955; ID., *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1958, si vedano i contributi più recenti di MAURO ANTONELLI, *Alle origini del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Bologna, Pitagora, 1996; ID., *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 2001 e di ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2001; ID., *Die Ontologie Franz Brentano*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer, 2004.

² L'originale del manoscritto inedito M 96 *Metaphysik (Ontologie)*", attualmente custodito alla Brentano Foundation di Boston, include numerosi testi redatti soprattutto tra il 1867 e il 1873 (il fascicolo include fogli che risalgono addirittura al semestre invernale 1883/84). Nel presente saggio mi servirò, tuttavia, esclusivamente di materiali redatti intorno al 1868, tratti, dunque, dalle primissime versioni dei corsi di Würzburg. Tra gli studi sul ms. M 96, del quale non esiste ancora edizione critica, segnaliamo: MAURO ANTONELLI, *Alle origini del movimento fenomenologico*, cit., pp. 231-320, ID., *Seiendes, Bewusstsein*, cit., pp. 233-319, ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, cit., pp. 67-69, 96, 115-118, 156-160 e *passim*, ID., *Die Ontologie Franz Brentano*, cit., pp. 60-122 e PIETRO TOMASI, *Una nuova lettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*. Trento, Editrice UniService, 2009, pp. 219-305.

³ Per non appesantire il testo e, soprattutto, per stabilire un circuito di comunicazione minima tra i concetti di Heidegger e quelli di Brentano, ho pensato di tradurre stabilmente «Dasein» con «esistente», «Sein» con «essere» e «Seiende» con «ente» lasciando le differenze dottrinali a livello implicito. Cfr. *infra*, § 19.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

omissione, conclude Heidegger, è già inscritta «nelle tendenze più proprie del pensiero di Cartesio» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 33-34/42-43):

Col *cogito sum*, Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio “radicale” lascia indeterminato, è il modo di essere della *res cogitans*, e più precisamente il senso dell'essere del *sum*. [...] Tuttavia Cartesio non si ferma a questa omissione e alla conseguente completa indeterminatezza ontologica della *res cogitans sive ens sive animus*. Nelle *Meditationes* Cartesio conduce le sue indagini fondamentali nel senso di un'applicazione dell'ontologia medievale a questo ente, che egli intende come *fundamentum inconcussum*. La *res cogitans* è determinata ontologicamente come *ens* e il senso dell'essere dell'*ens* è quello stabilito dall'ontologia medievale, che intende l'*ens* come *ens creatum*. Ma la creaturalità, nel senso largo di ciò che è prodotto, è un momento strutturale essenziale del concetto di essere degli antichi. Quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela dunque come l'innesto di un fatale pregiudizio [...] [:] la determinazione del senso dell'essere come *παρουσία οὐσία* che ha il significato di “presenzialità”. L'ente è concepito nel suo essere come “presenzialità”, cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente*⁴.

La tesi di Heidegger su Cartesio, riassunta in questo lungo passaggio, si articola in quattro movimenti:

1) Cartesio non si pone esplicitamente il problema dell'essere in generale; 2) fa dell'*ego sum* un fondamento inconcusso; 3) il senso del *sum* gli è implicitamente già noto; 4) si tratta del senso (già Greco, poi Scolastico) secondo il quale essere è presenzialità e, pertanto, l'*ego* quale fondamento inconcusso ha implicitamente il senso d'essere della presenzialità.

Se riprendiamo questi movimenti e ci rivolgiamo alla maniera in cui Brentano esamina l'intreccio tra metafisica e psicologia, tra 'ego' e 'sum' nelle lezioni di *Metafisica*, possiamo allora stabilire il questionario seguente: *ad 1)* si può dire che Brentano non ponga il problema dell'essere in generale, o che ne riprenda, implicitamente, un senso già noto?; *ad 2)* sappiamo che Brentano, come Cartesio, vuole rifondare la metafisica sulla base di un'evidenza la cui misura è data da quelle *cogitationes* che appaiono alla percezione interna. Ma cosa vuol dire allora *ego sum*? E, soprattutto, fino a che punto si spinge davvero l'analogia tra Brentano e Cartesio, per cui l'*ego sum* sarebbe un *fundamentum inconcussum*?; *ad 3)* in Brentano, il senso del *sum* relativo a tale *cogito* è davvero così implicito?; *ad 4)* si può dire che tale senso corrisponda senza residui al senso d'essere della presenzialità?

(§2) Piano della ricerca

Per cercare di rispondere a queste domande in quello che è il primo studio sistematico esistente sulla questione dell' 'io sono' nelle lezioni di *Metafisica*, vorrei procedere nel modo seguente.

In primo luogo, sarà necessario stabilire come Brentano leghi il problema del senso (o dei sensi) dell' 'essere' alla questione (o alle questioni) dell' 'io', spiegando l'articolazione, da un lato, tra la metafisica e

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., pp. 34-35/43-44).

CLAUDIO MAJOLINO

l'ontologia (§3) e, dall'altro, tra l'ontologia e quel che le lezioni chiamano la filosofia trascendentale (§4). È infatti all'interno della filosofia trascendentale che, in un quadro eminentemente confutatorio, Brentano risponde alle obiezioni scettiche sulla conoscenza in generale (§5) e, in particolare, contro la percezione interna (§6). Obiezioni, che si spingono fino a negare la possibilità stessa dell'io sono' (§§7-8), a cui Brentano risponde ribadendo, di volta in volta, non soltanto il carattere non-contraddittorio del concetto di 'io' ma anche l'essere fattuale di quel che cade sotto tale concetto (§9). Nel corso della confutazione di una prima batteria di obiezioni scettiche, l'io sono' si arricchisce così di una serie di determinazioni positive: l'unità e la molteplicità (§10), la temporalità (§11), il movimento (§12) e la finitezza (§13). Una seconda batteria di obiezioni (§14) permette a Brentano di precisare i rapporti tra 'io sono' e 'coscienza di sé', io fenomenologico e io personale (§15-16), e di approfondire la natura del rapporto tra io fenomenologico ed essere temporale (§17). Dopo aver attraversato questa lunga serie di confutazioni, potremo guardare da vicino quel che Brentano dice di Cartesio e valutare la maniera in cui intende distinguere la propria concezione dell'*ego cogito sum* da quella cartesiana (§18). Quest'ultimo passaggio dovrebbe allora permetterci di ritornare ai quattro movimenti dell'argomento di Heidegger e dare una risposta al questionario che ne abbiamo tratto (§19).

(§3) Dalla metafisica all'ontologia

La *metafisica*, come già indicato da Aristotele, è per Brentano la scienza che ricerca, in ultima analisi, le proprietà universali, i principi e le cause prime di ogni ente, tanto sensibile quanto spirituale. La *metafisica* è, più precisamente, quella parte della filosofia teoretica che, attraverso l'*ontologia* (lo studio delle proprietà universali e delle parti essenziali di tutto ciò che è) si spinge fino alle questioni ultime della *teologia* (l'esistenza di una causa efficiente divina di tutto ciò che è) e della *cosmologia* (l'esistenza di un mondo teleologicamente ordinato, causa finale di tutto ciò che è) (ms. M 96, 31945-31948). Ma prima ancora di lanciarsi in tale impresa ambiziosa, dai rischi speculativi evidenti, la *metafisica* deve, secondo Brentano, dedicarsi ad una serie di ricerche preliminari, necessarie per portare a termine i suoi obiettivi. Ad esempio, questioni come *che cos'è l'ente?* (ontologia) o *perché l'ente?* (teologia, cosmologia), già presuppongono la domanda: *che vuol dire 'ente'?* La questione aristotelica dei molteplici significati rappresenta dunque, in qualche modo la *soglia* (*Schwelle*) della *metafisica*⁵. L'*ontologia* deve, in effetti, parlare innanzitutto (*vor allem*) dei significati dell'ente (*den Bedeutungen den Seienden*). Il che vuol dire, più precisamente, che essa deve: 1. *distinguere* i diversi modi in cui si dice che qualcosa 'è'; 2. *ricostruirne* i rapporti reciproci; e 3. *stabilire* tra le varie cose che reclamano il nome di 'ente' (*was auf den Namen des Seienden Anspruch hat*) quali ricevano tale appellazione in senso proprio (*eigentlich*) e quali, invece, siano dette 'ente' in un qualche senso improprio (ms. M 96, 31946).

⁵ FRANZ BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg in Brsgau, Herder, 1862, p. 5; trad. it. di Stefano Tognoli, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 7.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

È questo, come si sarà già osservato, il punto esatto in cui, stando a quanto notato da Heidegger, Brentano dovrebbe (o avrebbe dovuto) porsi la questione del *sensu* temporale dell'essere in quanto *presenzialità*. Ed è giusto ammettere, per il momento, che nella parte delle lezioni di *Metafisica* dedicata all'ontologia, la questione non appare affatto in questi termini. Per Brentano, infatti, la questione dei molteplici significati dell' 'essere' si risolve immediatamente, grazie all'uso di alcuni esempi mirati corroborati dall'autorità di Tommaso e Aristotele, nell'identificazione di un duplice (*zweifaches*) senso dell' 'essere': l'essere nel senso logico, obiettivo o formale del vero (*formalen, objektiv, logischen, in Sinne des Wahren*), e l'essere nel senso effettivo, materiale o essenziale del reale (*im Sinne des realen, wirklichen, sachlichen, wesenhaften Seienden*) (ms. M 96, 31948, 31966).

A partire da questa distinzione preliminare, la grammatica dell'essere stabilita da Brentano si articola nel modo seguente:

- 1) 'È vero' un enunciato che esprime un giudizio corretto o un giudizio, affermativo o negativo, in cui si riconosce o disconosce, a ragione, l'esistenza o la non esistenza di qualcosa di rappresentato (ms. M 96, 31949).
- 2) 'È reale' un individuo concreto con le determinazioni effettive ad esso inerenti come, ad esempio, uomo, grande, qui, etc. (ms. M 96, 31948).
- 3) 'È un mero *fictum*' tutto ciò che è 'reale soltanto di nome' (*bloss der Ausdruck nach*): le finzioni (arbitrarie, scientifiche o sensibili; gli pseudo-predicati modali (possibile, impossibile, necessario); le negazioni e le privazioni; la potenza e la forza; l'essere passato e l'essere futuro di qualcosa di reale (*Gewesensein oder Zukunfigsein einer Realität*); i contenuti di pensiero (*verba mentis* o *entia rationis*); le immagini in quanto tali (*Abgebilte*); i predicabili (genere, specie, differenza); le collezioni (ms. M 96, 31966), alcune classi di relazioni (la relazione di qualcosa che è con qualcosa che non è, con se stesso, tra Dio e la creatura); le denominazioni estrinseche (ms. M96, 31964).
- 4) 'È un *fictum cum fundamento in re*' tutto ciò che è parte (fisica, logica e metafisica) di un essere reale, nella misura in cui tale parte può essere concepita in modo separato dal tutto (ms. M 96, 31966).

Incrociando gli esempi utilizzati da Brentano per stabilire questa quadripartizione, si arriva dunque alla conclusione seguente: nel suo senso più proprio 'ente' vuol dire *unità reale indivisibile* (tutte le parti di un ente sono finzioni fondate, separabili solo concettualmente), *positività* (tutte le negazioni o le privazioni sono pure finzioni), *attualità* (la potenza, la forza, la disposizione sono pure finzioni), e, infine, *presenzialità* (anche la realtà passata e futura sono pure finzioni). Quest'ultimo punto sembra dare chiaramente ragione a Heidegger. Ma ancor più che per il fatto di stabilito che nel suo senso più proprio l'essere è 'presenzialità', Brentano appare dar ragione a Heidegger soprattutto perché sembra *sapere* chiaramente cosa meriti (*verdient*) veramente il nome di 'ente' e cosa, invece, sia detto 'ente' in qualche altro modo, più o meno improprio: logico-formale (essere del vero), fondato-concettuale (essere dei *ficta cum fundamento in re*) o apparente-verbale (pseudo-essere reale dei semplici *ficta*) (ms. M 96, 31946). Quel che Brentano non fa, dunque, è spiegare o, quantomeno, interrogare l'origine di tale sapere. Perché 'essere' in senso proprio — quell'essere di cui la metafisica cercherà poi la causa efficiente divina e la causa finale mondana — ha o

CLAUDIO MAJOLINO

deve avere il senso di *unità reale indivisibile*, *positività*, *attualità* e, soprattutto, *presenzialità*? Inoltre, cosa unisce i due sensi dell'essere più generali e fa sì che si parli, in entrambi i casi, di *Seiende*? Qual è il fondamento tacito di tale comprensione? È forse, come i riferimenti espliciti ed impliciti ad Aristotele e Tommaso sembrano suggerire, nell'appropriazione surrettizia di quella comprensione dell'essere tipica dei Greci e ripresa dalla Scolastica, tratta dal rapporto non tematizzato dell'esistente con il mondo? Il sospetto chiaramente esiste, e sembra tutt'altro che infondato. Si tratta ora di stabilire se e in che misura lo è per davvero.

(§4) Ontologia e filosofia trascendentale

Lo schema della metafisica di Brentano comincia dunque a precisarsi: la questione dei *significati* della parola 'è' e la distinzione tra un senso proprio ed uno improprio (reale, vero) precede e rende possibile la questione delle *parti* di tutto ciò che è in senso proprio (fisiche, logiche, metafisiche). Quest'ultima, a sua volta, precede e rende possibile la ricerca delle *cause* ultime (Dio, Mondo) di tutto ciò che è in senso proprio. Ma la ricerca dei significati dell'essere non è ancora il vero punto di partenza della metafisica. Prima di intraprendere il percorso che dall'ontologia porta alla teologia e alla cosmologia, il metafisico, secondo Brentano, deve ancora assicurarsi di disporre davvero dei mezzi cognitivi necessari per portare a buon fine tale impresa. Il primissimo compito della metafisica è allora quello di riflettere sui principi della conoscenza, sulla natura e i limiti di quell'ente particolare che intende, in ultima analisi, ricercare e conoscere i principi e le cause prime dell'ente in generale. Tale compito spetta a quel che nelle lezioni di *Metafisica* Brentano chiama *filosofia trascendentale* (ms. M 96, 31724, 31764).

La filosofia trascendentale di Brentano è innanzitutto una metacritica della conoscenza, un'apologetica del sapere razionale (*Apologetik des Vernunftwissens*) (ms. M 96, 31764, 31943). Per suo tramite, il metafisico intende esaminare e confutare, nei limiti del possibile, le obiezioni dei critici, dei sofisti e degli scettici (antichi e moderni) contro la conoscenza in generale (ms. M 96, 31820) e contro l'attendibilità delle fonti della conoscenza umana in particolare: tanto la conoscenza *immediata* della percezione — esterna (ms. M 96, 31767-31796) ed interna (ms. M 96, 31796-31805) — e degli assiomi (ms. M 96, 31806-31818), quanto la conoscenza *mediata* dell'induzione (ms. M 96, 31818) e della deduzione (ms. M 96, 31819).

Che tale metacritica sia già parte della metafisica è per Brentano del tutto manifesto (ms. M 96, 31819-31820). In primo luogo perché nelle sue confutazioni essa si serve già di elementi e principi tratti dall'ontologia (ms. M 96, 31769) provandone, in tal modo, la validità, per così dire, in corso d'opera. Ad esempio, per provare che le obiezioni contro il carattere contraddittorio della rappresentazione del tempo, dello spazio, del movimento o dell'unità di una cosa nella molteplicità delle sue proprietà sono soltanto apparenti, la filosofia trascendentale deve già dire, anticipatamente, qualcosa sul tempo, lo spazio, il movimento o il rapporto tra sostanza e accidenti. Inoltre, la metodologia confutatoria riposa su una serie di regole (*Regeln*) o principi che sono, in parte, di tipo logico-semanticamente e, in parte, già di natura ontologica. Fanno parte del primo gruppo i principi normativi 1.-3. mentre i principi 4.-5. comportano già decisioni

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

ontologiche ben più impegnative:

1. 'non si devono confondere i diversi significati di un termine';
2. 'non si deve confondere il positivo con il negativo';
3. 'non si deve confondere una grandezza continua con una discreta';
4. 'non si deve confondere un limite (*Grenze*) con la parte di una cosa (*Teile des Dings*) o con l'insieme della cosa (*mit dem ganzen Ding*)';
5. 'non si deve confondere una realtà non conclusa (incompleta, incompiuta, imperfetta) (*eine unfertige [unganze, unvollendete, unvollkommene] Wirklichkeit*) con una realtà conclusa [compiuta] (*mit einer fertigen [vollendeten]*)' (ms. M 96, 31769).

La regola 5 è, come vedremo, particolarmente importante, poiché mostra già come Brentano, ben prima di aver stabilito cosa significhi 'essere' e cosa meriti il nome di 'ente' in senso proprio, abbia già ammesso, con Aristotele, che il mutamento costante (*stetige Veränderung*), per cui qualcosa è sebbene alcune delle sue parti *non sono*, è una vera e propria determinazione dell'essere (*Seinsbestimmung*)⁶. Almeno in parte, la metacritica della conoscenza difende dunque i diritti della metafisica con le armi stesse della metafisica.

Più che le armi impiegate, tuttavia, è il risultato che conta. Se infatti fosse vero che, come indicato da Eraclito e Cratilo, tutto ciò che è dato alla *percezione esterna* (*aussere Wahrnehmung*) muta incessantemente, ed è quindi inconoscibile; che è impossibile uscire dalle nostre rappresentazioni sensibili e metterle a confronto con i loro oggetti trascendenti; che la percezione esterna è irrimediabilmente soggettiva; che, come nota Aristotele, non si è mai al riparo dall'errore nella percezione dei sensibili comuni, grandezza, movimento, quiete, unità, molteplicità etc.; che, nella migliore delle ipotesi, tali sensibili comuni sono conoscibili soltanto in modo relativo; che anche la percezione dei sensibili propri, che pure Aristotele vorrebbe immune dall'errore, può essere fallace; che le rappresentazioni dello spazio, dell'estensione, del tempo, del movimento e del divenire sono in sé contraddittorie; che l'idea stessa dell'unità di una cosa nella molteplicità delle sue proprietà è contraddittoria; che non è possibile distinguere dall'interno una percezione sana da una malata; e che è altrettanto impossibile escludere l'ipotesi cartesiana di un dio ingannatore — allora la metafisica stessa sarebbe del tutto compromessa (ms. M 96, 31764). Lo stesso varrebbe se la *percezione interna* (*innere Wahrnehmung*) fosse strutturalmente inaffidabile: poiché i movimenti psichici che percepiamo sono solo l'effetto di un qualcosa = *x* a noi sconosciuto; poiché, anche in questo caso, è impossibile confrontare il fenomeno con la cosa in sé; poiché nei sogni ci si inganna anche in merito alle proprie attività mentali; poiché il concetto di io in quanto soggetto di molteplici rappresentazioni (*Ich = Subjekt mit mehreren Vorstellungen*) è tanto contraddittorio quanto il concetto di una cosa con molteplici proprietà sensibili; poiché il concetto di io (*Ichbegriff*) in quanto pura autocoscienza (*reines Selbstbewusstsein*) comporta altre contraddizioni altrettanto irriducibili; poiché la difficoltà dell'osservazione interna aumenta la probabilità

⁶ In un'annotazione a margine, Brentano nota quanto segue: «Aristotele chiama, non a torto, la realtà incompiuta "realtà dell'ente in potenza" (*Wirklichkeit des in Möglichkeit Seienden*), poiché, essendo solo in parte, ciò che ha realtà incompiuta in una parte, può ancora avere la stessa realtà in un'altra parte». Il riferimento è a *Phys.* III 1 201a 10.

CLAUDIO MAJOLINO

dell'errore (ms. M 96, 31765). La metafisica sarebbe inoltre impossibile se gli *assiomi* (*Axiomen*), come il principio di contraddizione o il principio di ragione, per definizione indimostrabili, avessero validità condizionata o fossero delle semplici finzioni pratiche (ms. M 96, 31765). Infine, gli enunciati del metafisico dovrebbero rinunciare ad ogni pretesa epistemica se anche la *conoscenza per derivazione* (*Erkenntnis durch Ableitung*), tanto induttiva che deduttiva, si rivelasse fallace (ms. M 96, 31766). Insomma, prima ancora di interrogarsi su cosa voglia dire 'essere', la metafisica deve chiedersi, con l'aiuto delle cinque regole su citate, se i dubbi in merito alla possibilità della conoscenza, tra le quali figurano una serie di 'aporie dell'io', non rendano, in ultima analisi, tale interrogazione del tutto priva di senso⁷.

Soffermiamoci un istante su quest'ultima osservazione e insistiamo su due aspetti. (1) Per Brentano il circuito della metafisica comincia già con la *filosofia trascendentale* (che esamina i principi della conoscenza e risponde alle obiezioni dello scettico), per proseguire soltanto in un secondo momento con l'*ontologia* (che esamina i molteplici significati dell' "essere" e identifica le parti e gli attributi più universali dell'ente in senso proprio), la quale agisce retrospettivamente sulla filosofia trascendentale stessa, per poi andare avanti fino alla *teologia* e alla *cosmologia* (che risalgono alla causa efficiente e alla causa finale di ogni ente in senso proprio). (2) La questione del 'concetto di io' (*Ichbegriff*) e della vita psichica (*Seelensleben*) di quell'ente che è coinvolto nella ricerca metafisica, fa parte della metafisica stessa, ma appare già *a monte* dell'ontologia e del problema stesso dell'essere. Il che vuol dire che l'impostazione della questione di 'ciò è' e dell' 'io sono', in qualche modo, precede e guida la questione del senso proprio o improprio dell' 'essere' in generale. In altri termini, non è dal senso dell'essere in generale a quello delle cose o dell'io che Brentano deve procedere, ma viceversa. Se l'esperienza delle cose e dell'io *non mi dicesse davvero niente del senso di quel che vuol dire 'essere'*, foss'anche in modo ancora confuso, allora sarebbe del tutto inutile chiedersi quale sia tale senso.

Vediamo ora, rapidamente, come Brentano risponde alle obiezioni scettiche in generale, per poi soffermarci sulle aporie della percezione interna, e, infine, sulle aporie dell' 'io sono'. Un problema, quest'ultimo, mi preme insistere, che le lezioni attribuiscono alla filosofia trascendentale: già metafisico, ma non ancora ontologico.

(§5) Filosofia trascendentale e obiezioni alla conoscenza in generale

Nel rispondere alle obiezioni dello scettico e del sofista, Brentano prende immediatamente le distanze da Descartes, rifiutando l'idea stessa di un dubbio universale (*universelle Zweifel*), poiché, precisa, quel che esiste, in linea di principio, è solo la possibilità dell'ignoranza universale (*universale Ignoranz*) (cfr. *infra* §

⁷ Nell'affrontare tutte queste obiezioni, Brentano intende dibattere — in modo a volte esplicito, a volte implicito — posizioni che trova illustrate in autori antichi (Aristotele, Eraclito, Cratilo, Protagora, Gorgia, Sesto Empirico), medievali (Occam, Tommaso), moderni (Hume, Cartesio, Locke, Kant) o contemporanei (Hegel, J.S. Mill, Herbart). Poiché l'obiettivo del presente studio non è discutere il rapporto di Brentano con le sue fonti, mi limiterò qui a parlare, in modo generale, di obiezioni 'scettiche' senza indicarne, di volta in volta, l'origine storica esatta. Questa decisione è, d'altra parte, del tutto conforme con il *modus operandi* brentaniano che esamina le obiezioni *in quanto obiezioni*, indipendentemente dall'impianto dottrinale legato al contesto di provenienza.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

18). L'argomento è quello dell'autoriflessività del sapere: se è del tutto possibile ignorare di ignorare qualcosa, dubitare di dubitare è invece un non senso (*Unsinn*) (ms. M 96, 31766). Per quel che riguarda invece l'attendibilità della percezione esterna, Brentano è pronto invece ad ammettere, almeno in prima battuta, che non tutte le obiezioni mosse alla conoscenza in generale siano facilmente risolvibili (ms. M 96, 31766). Inoltre, egli è anche disposto a contraddire Aristotele in merito alla questione dell'infalibilità della percezione dei sensibili propri, ammettendo che si tratti soltanto di segni fenomenici (*phänomenale Zeichen*), da cui poi procedere inferendo (*durch Schlüsse*) la realtà delle cose esterne (ms. M 96, 31768). Tali argomenti, tuttavia, non provano affatto che l'esistenza di un mondo esterno, con tutte le proprietà che tendiamo ad attribuirgli, sia dubbia e dunque non evidente (*nicht Evident*), ma soltanto che essa non sia *immediatamente evidente* (*nicht unmittelbar Evident*) (ms. M 96, 31767). La conoscenza che scaturisce dalla percezione esterna è infatti, come Brentano dirà più tardi, *assertoria* — e dunque “positiva”, poiché attesta, come dice Aristotele, *che c'è* (το ὄντι) qualcosa —, sebbene da un punto di vista epistemico essa sia soltanto *mediatamente evidente*. Una conoscenza *immediatamente e apoditticamente evidente*, sebbene puramente negativa — poiché stabilisce soltanto *cosa non c'è* — è invece la conoscenza degli assiomi fondata in modo puramente analitico nei contenuti delle rappresentazioni (ms. M 96, 31806-31767)⁸. Da essa deriva la conoscenza *mediata* delle dimostrazioni, che può essere *apoditticamente evidente* se fondata a sua volta sull'evidenza (immediata) apodittica degli assiomi, capace di stabilire, a partire in modo necessario da premesse fattuali date, tanto *che c'è* qualcosa, quanto *perché* (το διότι) *c'è* qualcosa (ms. M 96, 31818-31819). In tal senso, sebbene i cosiddetti 'fenomeni' fisici non siano veri e propri fenomeni, ma soltanto segni di una realtà che *non è come appare e non appare come è*, la percezione esterna — che procede induttivamente, secondo il principio di ragione (da effetti costanti a cause probabilmente identiche) —, se corroborata dalla percezione interna e dal principio di contraddizione, raggiunge un grado di certezza che è *praticamente* equivalente alla certezza di un'evidenza assertoria immediata. In tal senso essa è tutto fuorché inaffidabile⁹.

Il punto nevralgico dell'analisi brentaniana, tuttavia, è, come ovvio, rappresentato dalla percezione interna. L'insieme della requisitoria contro lo scetticismo poggia infatti sul principio secondo il quale il rapporto tra *evidenza immediata* e *verità* è di natura analitica a priori. In altri termini:

Nessuna verità immediatamente evidente può essere messa in dubbio (questa impossibilità appartiene al concetto [stesso] di evidenza). (...) Nemmeno Dio potrebbe rendere evidente il falso, perché è una contraddizione (ms. M 96, 31766).

⁸ La conoscenza apodittica degli assiomi — principio di contraddizione (ms. M 96 31814) e principio di ragione (ms. M 96, 31807-31813) — è negativa poiché non dice *che c'è* qualcosa, ma *che non c'è* un ente con predicati contraddittori, un effetto senza causa etc. Si osserverà, incidentalmente, che il carattere analitico del principio di ragione è tutt'altro che scontato. Si tratta qui di una questione che Brentano comincia a discutere già in queste lezioni ma sulla quale ritornerà più volte nei suoi scritti successivi. Sul tema, cfr. L. GILSON, *La psychologie descriptive*, cit., pp. 159-196 e 259-272.

⁹ Nel corso della sua disamina delle aporie della percezione esterna, Brentano rifiuta, inoltre, le obiezioni contro il carattere contraddittorio o illusorio dei concetti di spazio (ms. M 96, 31770-31773), grandezza (ms. M 96, 31774), tempo (ms. M 96, 31774-31783), divenire (ms. M 96, 31783-31788), cosa con molteplici proprietà (ms. M 96, 31791) e movimento (ms. M 96, 31796). La disamina si conclude con una serie di rapide osservazioni sul Dio ingannatore cartesiano e il carattere soggettivo delle rappresentazioni universali (ms. M 96, 31796).

CLAUDIO MAJOLINO

Ma se le cose stanno in questi termini, l'aver ammesso l'esistenza di giudizi di conoscenza *immediatamente evidenti ma negativi* (gli assiomi) o *mediatamente evidenti ma positivi* (la percezione esterna, alcune induzioni e deduzioni), non basta ancora a neutralizzare i dubbi scettici. Con una mossa più stoica che aristotelica, il metafisico deve allora riuscire a dimostrare che esista almeno un tipo di giudizio di conoscenza ad un tempo *immediatamente evidente e positivo*, certo e capace di stabilire *che c'è* (το ὄτι) qualcosa — qualcosa di cui nemmeno Dio, se lo volesse, potrebbe rendere evidente il contrario. Per Brentano, questa conoscenza esiste, ed è appunto, la conoscenza della percezione interna (ms. M 96, 31766). Se le obiezioni scettiche riuscissero a dimostrare il contrario, la metafisica prenderebbe tutt'altra direzione.

(§6) Filosofia trascendentale e obiezioni alla percezione interna

Delle sei obiezioni contro l'affidabilità della percezione interna discusse da Brentano (ms. M 96, 31796-31805), due sono argomenti generici sull'*ineffabilità* delle nostre attività proprie (la prima e la seconda), due contestano l'*infallibilità* di tale percezione (la terza e la sesta), e due, le più importanti per noi, portano sul carattere *contraddittorio* del concetto di 'Io' (la quarta e la quinta).

Le due obiezioni sull'ineffabilità dei fenomeni psichici riguardano, rispettivamente

- ① il fatto che noi siamo percepibili a noi stessi (*sind wir uns wahrnehmbar*) soltanto nella misura in cui siamo 'mossi' da qualcosa (una 'x' o un 'fattore unico') di esterno a noi sconosciuto;
- ② che anche per la percezione interna, come già per quella esterna, un confronto tra la rappresentazione e il suo oggetto appare impossibile (ms. M 96, 31765).

In risposta alla prima obiezione, Brentano fa notare che quale che sia l'oggetto sconosciuto che 'ci' (*uns*) 'mette in movimento' quando rappresentiamo qualcosa, non è di tale oggetto che si parla nella percezione interna. Ad essere *immediatamente evidente* non è *ciò che produce* la rappresentazione ma *il fatto che* in questo momento (*in diesem Augenblick*) si produce una rappresentazione. Il fenomeno psichico, dunque, *c'è ed è come appare*, il fattore causale di cui esso è il prodotto (*Produkt*) ci è invece ignoto (ms. M 96, 31876).

In risposta alla seconda obiezione, Brentano mobilita invece un principio generale della sua teoria del giudizio, già utilizzato per rifiutare un'obiezione analoga nei confronti della percezione esterna (ms. M 96, 31767)¹⁰. La verità, infatti, non è nella corrispondenza o nell'adeguazione o nel confronto tra una rappresentazione e il suo oggetto, ma, appunto, nell'apprensione evidente dell'oggetto stesso (*evidentem Erfassen des Objects*) (ms. M 96, 31876). E se tale evidenza è, nel caso della percezione esterna, solo mediata, poiché necessita del concorso degli assiomi e della percezione interna, in quest'ultimo caso essa è invece del tutto immediata (ms. M 96, 31767).

Nessuna delle due prime aporie riesce dunque a dimostrare che l'oggetto della percezione interna sia

¹⁰ E la percezione, interna ed esterna, è per Brentano, appunto, un caso particolare di giudizio di esistenza.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

in qualche modo ineffabile.

Falliscono il loro bersaglio, secondo Brentano, anche le due obiezioni che cercano di dimostrarne il carattere *incerto, illusorio e spesso fallace*. Lo scettico ricorda infatti al metafisico

- ③ che nei sogni ci si inganna anche sulle proprie attività psichiche (*eigenen Tätigkeiten*);
- ⑥ che, in ragione della simultaneità tra l'atto di percezione *interna* e l'atto percepito *internamente*, l'osservazione interna (*innere Beobachtung*) è estremamente difficile, del tutto impossibile, oppure altamente inaffidabile in ragione del suo intreccio con i dati della memoria (ms. M 96, 31765).

Brentano respinge la terza obiezione ribattendo, in modo vagamente cartesiano, che nel sogno posso certo ingannarmi anche a proposito di me stesso (*täusche ich mich im Traume auch über mich selbst*), ma solo per quel che riguarda le rappresentazioni della percezione esterna. Posso sbagliarmi nel credere *che quel che vedo* è un corpo di vetro, ma non nel credere *che vedo* un corpo di vetro (ms. M 96, 31796).

La risposta alla sesta obiezione gravita invece intorno alla distinzione tra percezione di un atto interno *qualsiasi* (irgendwelchen *innern Aktes*) e osservazione di un atto *determinato* (*eine bestimmten Akte*) (ms. M 96, 31805). La prima, afferma Brentano, è del tutto semplice da realizzare e accade in modo immediatamente evidente ogni qual volta noi pensiamo, vogliamo, desideriamo etc. La seconda è un'operazione ben più complessa, il cui scopo è fissare una manifestazione determinata della vita psichica (*Festhalten einer bestimmten Erscheinung des Seelenlebens*). In ragione della realtà incompiuta (*unvollkommene Wirklichkeit*) di tale vita psichica, costantemente 'in movimento', e a causa della non simultaneità (*nicht Gleichzeitigkeit*) tra l'atto da osservare e l'atto riflessivo di osservazione, quest'ultimo è estremamente difficile da realizzare, già sempre contaminato dall'associazione di idee e dai dati della memoria. Pertanto, è del tutto corretto affermarne il carattere fallace e spesso illusorio. Ma non è di questo che si tratta. Poiché ogni volta che cerchiamo di osservare o ricordare, in modo fallace e illusorio, degli atti compiuti in passato, questi atti sono già stati percepiti in precedenza, per di più e in modo infallibile (*schon früher einmal, und damals mit Unfehlbarkeit wahrgenommen*). Senza tale percezione interna preliminare non avrebbe potuto esserci alcun ricordo, alcuna riflessione, e dunque, alcun tentativo di osservazione interna (ms. M 96, 31805).

Ora, si sarà notato come tutte le obiezioni respinte finora da Brentano riguardino

- la possibilità di principio di cogliere gli 'atti' (*Akte*), i 'movimenti' (*Bewegungen*) o le 'manifestazioni' (*Erscheinungen*) della vita psichica o, per dirla in modo più letterale, della 'vita dell'anima' (*Seelenlebens*) [obiezioni ① e ②];
- la possibilità di fatto di cogliere (*erfassen*) tali 'oggetti' (*Objecte*) proprio così come essi effettivamente sono (*wirklich*) [obiezioni ③ e ⑥].

Le due restanti obiezioni, la ④ e la ⑤, sulle quali ci soffermeremo a partire da questo momento, sono le più decisive, poiché stabiliscono in qualche modo i fondamenti teorici delle risposte alle altre obiezioni.

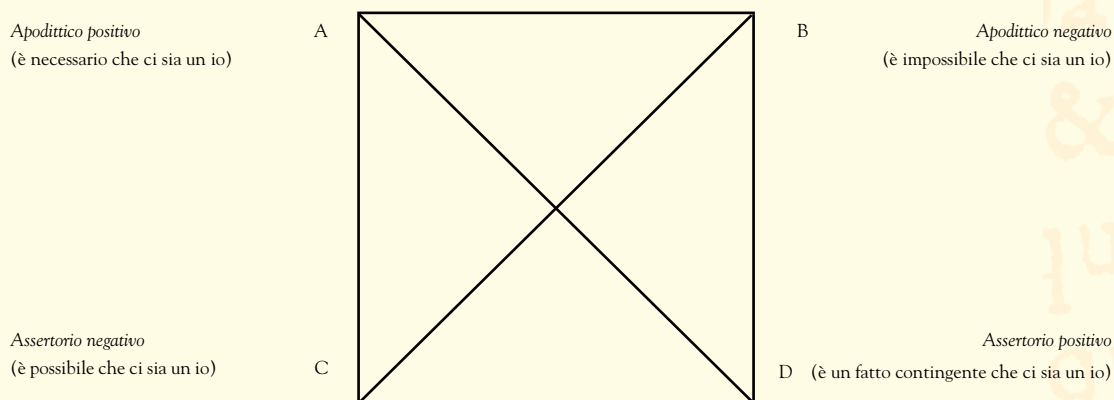
CLAUDIO MAJOLINO

Tuttavia, esse riguardano qualcosa di fondamentalmente diverso. Per lo scettico, infatti, non si tratta più, ormai, di affermare l'ineffabilità della vita psichica o l'inaffidabilità dei mezzi cognitivi per coglierla, ma l'impossibilità stessa del concetto di 'io'. Quel che è messo in discussione non è più *il fatto che* 'ci siano' dei fenomeni psichici e che siano effettivamente come appaiono, ma che l'"io sono" sia un fatto e che il concetto di 'io' sia in sé non contraddittorio.

(§7) Impossibilità, possibilità, contingenza e necessità dell'"io sono"

Basta pensare, volere o desiderare per sapere, in modo immediatamente evidente, che c'è il pensiero, c'è la volontà, c'è il desiderio ogni qual volta che 'io' penso, voglio e desidero. Ma basta pensare, volere e desiderare per sapere, in modo altrettanto evidente, che c'è un 'io' che pensa, vuole e desidera ogni qual volta che pensa, vuole e desidera? E se lo scettico dovesse soltanto dubitare del *fatto che* i fenomeni psichici siano proprio come ci appaiono essere, basterebbe mostrare le confusioni concettuali — tra l'apparire del fenomeno e l'azione della causa (1), tra coglimento e corrispondenza (2), tra percezione interna ed esterna (3) o tra percezione e osservazione interne (6) — sulle quali poggiano i suoi argomenti, per restituire la parola all'evidenza dei fatti. Ma se lo scettico potesse dimostrare che il concetto stesso di 'io' è intrinsecamente contraddittorio, il ricorso immediato ai fatti sarebbe del tutto inutile. Il principio di contraddizione, infatti, come abbiamo avuto modo di ricordare, è per Brentano un'assioma, la cui verità è di tipo analitico a priori, e la cui evidenza è di tipo apodittico ma negativo. La non contraddittorietà di un concetto dipende, dunque, in primo luogo, dall'analisi concettuale e solo in subordine dall'esperienza fattuale.

Con le aporie dell'"io sono" Brentano deve dunque spostare la discussione dal piano delle verità di fatto a quello delle verità di ragione, per muoversi poi lungo i bordi del quadrilatero aristotelico delle modalità:



A questo punto, confutare la tesi scettica dell'impossibilità dell'"io sono" significa, in primo luogo, spostarsi lungo la diagonale dei contraddittori (BC). Significa, in altri termini, analizzare il concetto di 'io' e mostrarne la non-contraddittorietà, dimostrando così la non-impossibilità dell'"io sono". Ma questo,

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

ovviamente non basta. Perché dall'evidenza apodittica negativa (non è impossibile che x sia) non si può ancora derivare l'evidenza assertiva positiva (x di fatto è). Bisogna allora ripercorrere a ritroso il lato dei subcontrari (CD) o scendere lungo la linea dei subordinati (BD) per mostrare che non soltanto il concetto di 'io' non è contraddittorio, e dunque che è possibile che ci sia un io, ma che l'io sia qualcosa di fattualmente attestato, sebbene in modo contingente. È soltanto a questo punto che il problema trascendentale dell' 'io sono' potrà permettere al metafisico di accedere al problema ultimo teologico e cosmologico dell' 'io sono'. Risalendo questa volta la diagonale dei contrari (DA), Brentano potrà quindi mostrare che, in un mondo teleologicamente ordinato da un intelletto divino in vista del meglio, non ci può non essere un io, e che pertanto, in ultima analisi, l' 'io sono' non è un fatto contingente ma una necessità¹¹.

(§8) Prima serie di aporie dell' 'io': obiezioni generali

La prima batteria di aporie volte a dimostrare che l'io è impossibile (*das Ich ist unmöglich*) (ms. M96, 31796) è l'estensione di due serie di argomenti già impiegati dallo scettico per dimostrare il carattere contraddittorio di alcune rappresentazioni relative alla percezione esterna.

- ④/1. Se il concetto di 'cosa con molteplici proprietà' (*Dinges mit mehreren Eigenschaften*) è contraddittorio, non si dovrebbe dire la stessa cosa del concetto di 'io' inteso 'come soggetto con molteplici rappresentazioni' (*Ich = Subjekt mit mehreren Vorstellungen*) (ms. M 96, 31764-31765)?
- ④/2. Se i concetti di mutamento, movimento, divenire e tempo (*Veränderung, Bewegung, Werden, Zeit*) sono tutti contraddittori, e l'io è qualcosa di mutevole, temporale, in divenire o in movimento, non è allora impossibile che ci sia un io? Non è anche impossibile che esso appaia percettivamente, poiché il mutamento non è percepibile (ms. M 96, 31764-31765)?

Che il concetto di 'cosa dalle molteplici proprietà' sia intrinsecamente contraddittorio appare dall'argomento seguente: se è vero che la cosa è una e le sue proprietà sono molteplici, è altrettanto vero che ciascuna delle molteplici proprietà della cosa è a sua volta un'unità. Ma non ci può essere un'unità molteplice e una molteplicità una (*Es kann nicht Eines Vieles und Vieles eines sein*), poiché se il molteplice fosse a sua volta uno, ci sarebbe un unico grande divenire che finirebbe per dissolvere l'unità della cosa (ms.

¹¹ Per passare dal fatto che c'è (*Daß—ὄτι*) un io alla ragione del perché (*Warum—διότι*) c'è un io, tuttavia, Brentano deve ancora attraversare tutte le tappe della metafisica teoretica. In *filosofia trascendentale*, come abbiamo visto, deve mostrare l'attendibilità della conoscenza immediata (percezione, interna ed esterna; assiomi) e mediata (induzione; deduzione) (ms. M 96, 31757); in *ontologia*, deve distinguere e articolare i significati dell'essere (essere proprio del reale; essere improprio del vero), analizzare le parti dell'essere in senso proprio (fisiche, logiche, metafisiche) e stabilirne se necessario le cause (formale; materiale; efficiente; finale) (ms. M 96, 31757-31758); in *teologia*, deve esaminare le prove a priori (ontologica) e a posteriori (teleologica; a partire dal cambiamento; a partire dalla molteplicità degli individui di una specie; a partire dalla natura dell'anima umana) dell'esistenza di un principio divino e individuarne le determinazioni (negative, analogiche, relative o assolute) (ms. M 96, 31758); in *cosmologia*, deve rispondere alle questioni ultime in merito all'esistenza del mondo (unità e pluralità; progresso e fine della storia; ordine e gerarchia degli esseri; finitezza del mondo; teodicea) (ms. M 96, 31759). In questo studio ci limiteremo ad esaminare la parte trascendentale della questione, indicandone tuttavia, fin d'ora, alcune delle propaggini cosmologiche più rilevanti.

CLAUDIO MAJOLINO

M 96, 31764)¹². *Mutatis mutandis*, lo stesso varrebbe per il concetto di 'io' se con esso si volesse intendere una sostanza con molteplici accidenti (*eine Substanz mit vielen Accidenzien*): le rappresentazioni, i giudizi o gli atti della volontà etc. (ms. M 96, 31791).

La contraddittorietà del concetto di 'tempo' poggia, di nuovo, su tre argomenti, due dei quali sono nuovamente legati al binomio unità/molteplicità. Il primo argomento parte dal presupposto che del tempo sussiste soltanto l'ora (*Von der Zeit besteht nur das Jetzt*); ma l'ora è soltanto *un* momento del tempo, che, nel suo insieme, è invece una pluralità di momenti interconnessi (*eine Vielheit zusammenhängender Momente*); ottenere l'insieme del tempo connettendo tra loro una serie infinita di momenti-ora è però un'assurdità. Inoltre, ed è questo il secondo argomento, lo stesso 'ora' può essere predicato di molteplici cose; non si tratta dunque di un accidente individuale; ma non si tratta neppure di una sostanza; allora non è niente (ms. M 96, 31774)¹³.

Problemi analoghi appaiono anche in merito al concetto di 'movimento' (ms. M 96, 31764). Se il movimento è nel tempo, e del tempo sussiste soltanto l'ora, allora il movimento non può che svolgersi nell'ora; ma ciò è assurdo, perché nel momento presente nulla si muove (ms. M 96, 31783). Inoltre, anche il movimento presuppone la divisibilità all'infinito dei punti del *continuum* spaziale, il che, come già per il *continuum* temporale, è assurdo (ms. M 96, 31783). Infine, anche se un siffatto movimento esistesse, la sua rappresentazione non sarebbe una percezione perché nessuna delle sue parti sarebbe in realtà percepibile: non le parti che non sono ancora, né quelle che non sono più, e ancor meno quelle che sono, perché infinitamente piccole (ms. M 96, 31783-31784).

Da ultimo, anche il concetto di 'divenire' appare dilaniato da aporie insanabili. Qualcosa che diviene, nel mentre essa diviene, è o non è? Se già è, allora non può divenire; quindi non è; ma se non è, allora, non può neppure divenire. Ma se tutto questo è vero, come farebbe il divenire ad essere (*wie soll dann das Werden sein?*) (ms. M 96, 31764)?

Tutte queste aporie, spiega Brentano, colpiscono non soltanto la temporalità, il movimento e il divenire delle cose, distruggendo la realtà del concetto stesso di 'cosa' (*Ding*) e negando l'affidabilità della percezione esterna. Esse colpiscono allo stesso modo la realtà del concetto di 'io' (*Ich*) e l'affidabilità della percezione interna (ms. M 96, 31765).

(§9) Osservazioni sulle obiezioni generali: la cosa, l'io, la sostanza

Prima di esaminare la maniera in cui Brentano intende rispondere a questo primo gruppo di aporie, due osservazioni sono necessarie. La prima riguarda i termini generali della critica scettica all'io che emerge dagli argomenti appena indicati. Il ragionamento dello scettico indicato in ④ può essere riassunto

¹² «Wäre das Viele Eines, so würde es Ein Vergehen etc. haben, zusammen entstehen und vergehen» (ms. M 96, 31764). Dopo aver riassunto l'argomento, Brentano scrive: «Herbart (?)».

¹³ Il terzo argomento riguarda il tema della temporalità infinità di un essere immortale, la quale implicherebbe l'esistenza di qualcosa di infinitamente grande. Poiché l'argomento è irrilevante per i nostri scopi, possiamo trascurarne l'esame. Cfr. ms. M 96, 31781.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

nel modo seguente:

- (i) la percezione interna pretende di cogliere il suo oggetto in modo evidente e assertorio ('c'è qualcosa, ed è come appare');
- (ii) l'oggetto della percezione interna cade sotto il concetto di 'io';
- (iii) da (i) e (ii) deriva che la percezione interna pretende di cogliere un qualcosa che cade sotto il concetto di 'io' ('c'è l'io, ed è come appare');
- (iv) l'analisi del concetto di 'io' rivela che si tratta di un concetto complesso;
- (v) il concetto complesso di 'io' analizzato in (iv) include diversi concetti parziali più semplici: 'sostanza', 'accidenti', 'unità', 'molteplicità', 'movimento', 'tempo', 'divenire';
- (vi) ognuno dei concetti parziali indicati in (v) è in sé contraddittorio;
- (vii) da (vi) deriva allora che il concetto complesso di 'io' è in sé contraddittorio;
- (viii) ma non può esserci nessun oggetto che cade sotto un concetto contraddittorio;
- (ix) da (iii), (vii) e (viii) deriva allora che la percezione interna non può fare quel che pretende di fare, e cioè cogliere in modo evidente e assertorio l' 'io';
- (x) da (ix) si deduce infine che la pretesa da parte della percezione interna di cogliere il suo oggetto in modo evidente e assertorio è soltanto illusoria e apparente.

A questo punto, Brentano ha diverse possibilità: può rifiutare (ii), affermando, alla maniera di Hume, che la percezione interna non ha come oggetto l'io, ma soltanto un qualche *bundle* di fenomeni psichici; può rinunciare a (iv), sostenendo che il concetto di 'io' è semplice e primitivo; può anche decidere di ridefinire i concetti parziali del concetto di 'io' stabiliti da (v), rinunciando così a definire l'io in termini di 'sostanza', 'tempo', 'divenire' etc.; oppure, può mantenere l'insieme dell'impianto categoriale utilizzato dallo scettico e attaccare (vi), dimostrando che nessuno dei concetti in questione è veramente contraddittorio¹⁴.

La seconda osservazione riguarda l'obiettivo ontologico che si nasconde dietro la critica scettica delle aporie dell'unità e della molteplicità, del tempo, del movimento e del divenire. Applicate indistintamente alle 'cose' (*Dinge*) e all' 'io' (*Ich*), queste aporie hanno, in realtà, un unico bersaglio: l'unità categoriale del concetto generale di 'ente' (*Seiende*) inteso come sostanza individuale, provvista di un'essenza propria, e manifestantesi tramite la pluralità dei suoi accidenti. Le contraddizioni denunciate dallo scettico, che Brentano affronta per il momento come semplici argomenti contro l'affidabilità della percezione, esterna e interna, sono, in realtà, degli argomenti contro i concetti fondamentali dell'ontologia aristotelica, fondata sulla centralità dell'essere categoriale, sul primato dell'οὐσία, e costruita intorno alla distinzione ὑποκείμενον/συμβεβηκότα. In altri termini, questa metacritica della conoscenza è già solidale con un'ontologia dell'essere nel senso proprio dell'essere reale della sostanza individuale, della quale la cosa e l'io sono esempi (cf. *supra*, §3). Rispondere alle obiezioni scettiche *contro il carattere contraddittorio dei concetti di cosa e di io* (filosofia trascendentale), vuol dire quindi anticipare la validità delle decisioni *in merito all'essere in senso proprio* delle 'cose' e degli 'io', che Brentano deve ancora giustificare teoricamente e descrivere analiticamente (ontologia) e, in ultima analisi, spiegare causalmente (teologia, cosmologia).

Possiamo dunque immaginare, fin d'ora, che il rifiuto brentano degli argomenti scettici — contro l'affidabilità epistemica della percezione interna e contro la legittimità ontologica dei concetti di sostanza,

¹⁴ Poiché, come abbiamo già indicato, il principio di contraddizione è un assioma dotato di evidenza apodittica, Brentano non può invece rinunciare, à la Hegel, a (viii), accettando un oggetto che cada sotto un concetto i cui caratteri (*Mekmale*) siano contraddittori. Cfr. M 96, 31814-31817).

CLAUDIO MAJOLINO

tempo, movimento e divenire — passi dal rifiuto di (*vi*). Esso sembra infatti dipendere dalla dimostrazione del fatto che nessuna delle contraddizioni denunciate dallo scettico sia davvero tale e, di conseguenza, che nessuna delle aporie del concetto di ‘io’ porti davvero alla conclusione che ‘l’io sia impossibile’. Ma, come già indicato (cfr. *supra*, §7), scivolare lungo la diagonale dei contraddittori (BC), dimostrando che ‘non è impossibile che ci sia un io’, e scendere lungo la linea dei subordinati (BD), mostrando che ‘di fatto c’è un’io’, sono due faccende del tutto differenti. La prima passa dall’analisi del concetto di ‘io’, la seconda dall’esperienza dell’ ‘io sono’.

(§10) Non è impossibile che ci sia un’io uno e molteplice

ad @/1. In realtà, la soluzione brentaniana all’aporia della cosa con molteplici proprietà — che Brentano considera, senza mezzi termini, come un mero sofisma (*blosses Sophisma*) (ms. M 96, 31791) — mostra come le due questioni siano già intrecciate¹⁵. Se, come ricordato, il criterio della verità è per Brentano l’evidenza e nemmeno Dio potrebbe rendere evidente il falso (cf. *supra* §5), la plausibilità dell’argomento scettico, tutt’altro che evidente, è già minata dal fatto che *tutte* le forme di evidenza immediata o mediata umanamente disponibili testimoniano a suo sfavore. Esso è smentita dall’evidenza assertoria mediata della percezione esterna, e cioè dal fatto che il mondo dei nostri fenomeni (*unsere Erscheinungswelt*) esige un mondo esterno (*eine Aussenwelt fordert*) fatto di cose con molteplici qualità; è smentita dall’evidenza assertoria immediata della percezione interna, che ci mostra già in noi stessi (*zeigt uns in uns selbst*) una sostanza con molteplici accidenti, l’‘io’; ed è smentita dall’evidenza apodittica mediata fondata sul principio di contraddizione, poiché, almeno per quel che riguarda la rappresentazione sensibile, l’argomento stesso contraddice altre premesse ammesse dallo scettico (ms. M 96, 31791)¹⁶.

L’applicazione della regola confutatoria 1. (‘non si devono confondere i diversi significati di un termine’) (cf. *supra*, §4) mostra inoltre che ‘unità’ e ‘molteplicità’ si dicono in più sensi, e che l’aporia appare solo se tali sensi vengono confusi. ‘Unità’, spiega infatti Brentano, si dice in due sensi che corrispondono alla predicazione *infracategoriale* secondo l’essenza (*Einheit nach dem Wesen nach*) e alla predicazione *intercategoriale* secondo il soggetto (*dem Subjekte nach*). Sarebbe contraddittorio rompere l’unità infracategoriale affermando che qualcosa cade all’interno di molteplici categorie: che il rosso, ad esempio, è un colore e non è un colore, che è anche una grandezza, è una forma geometrica, etc. O che qualcosa è una sostanza, ma è anche una qualità, una quantità, una relazione etc. Ma non è invece affatto

¹⁵ Il carattere sbrigativo dell’incipit di Brentano fa eco alle parole di Socrate nel *Filebo* (14e3-4) il quale stigmatizza coloro i quali ci costringono a dire un’assurdità, e cioè che l’uno è molti e infiniti e i molti sono uno (τό τε ἓν ὡς πολλά ἔστι καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον).

¹⁶ L’argomento dello scettico à la Herbart si confuta da solo (*widerlegt sich*) in ragione del duplice sillogismo seguente. (A) Nessun oggetto contraddittorio è rappresentabile; (B) una cosa con molteplici proprietà è un oggetto contraddittorio; (C) nessuna cosa con molteplici proprietà è rappresentabile. Ma lo scettico ammette anche che (D) di un corpo rosso noi vediamo (= rappresentiamo visivamente) non soltanto il colore, ma anche la grandezza, la forma etc.; (E) la grandezza, la forma, il colore sono molteplici proprietà del corpo rosso che vediamo (= rappresentiamo visivamente); (F) noi vediamo (= rappresentiamo visivamente) un corpo rosso con molteplici proprietà. In conclusione: (C) nessuna cosa con molteplici proprietà è rappresentabile e (F) alcune cose con molteplici proprietà sono rappresentabili (visivamente), il che è contraddittorio.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

contraddittorio predicare di un unico soggetto molteplici proprietà accidentali che cadono sotto categorie diverse: dire, ad esempio, che questo corpo è rosso, è grande, è sferico etc. non ha nulla di assurdo (ms. M 96, 31791). Allo stesso modo, se l'io fosse una sostanza, ma anche una qualità, una quantità o una relazione, la contraddizione porterebbe con sé l'unità d'essenza dell'io, distruggendolo. Ma dire che l'io è una sostanza che rappresenta, giudica, desidera — oppure che questo io è rappresentante, è giudicante o è desiderante, non comporta alcuna contraddizione (ms. M 96, 31796).

Come comprendere il senso esatto di tale 'è' non è questione che riguarda ancora la filosofia trascendentale ma l'ontologia. Nel corso dell'argomentazione contro lo scettico, tuttavia, per evitare l'ennesima aporia, Brentano deve già anticipare un aspetto centrale della sua metafisica, aspetto che dovrà giustificare più tardi in sede ontologica¹⁷. La cosa non *ha* le sue molteplici proprietà, essa le è; lo stesso dicasi per l'io con i suoi molteplici vissuti. Ma, in termini generali, cosa vuol dire allora che la sostanza è i suoi accidenti? Seguendo un asse che va da Aristotele a Tommaso, si potrebbe affermare, ad esempio, che solo la sostanza è in senso proprio (*eigentliches*) — poiché si tratta di un essere 'in quanto tale' (*ein Sein schlechthin, simpliciter*) e autonomo (*selbständiges Sein*) —, si dice invece dell'accidente che è in un senso improprio — poiché si tratta di un essere soltanto 'in qualche misura' (*gewissermassen*), e cioè nella misura in cui dipende dall'essere della sostanza (*Insein, Inwohnen in der Substanz; accidentes esse est inesse; esse secundum quid*) (ms. M 96, 31792). In tal caso, il metafisico si troverebbe di fronte ad una moltitudine di enti (*eine Vielfalt vom Seienden*) ciascuno dei quali è in un senso diverso (ms. M 96, 31793)¹⁸. Ma si può anche seguire un'altra linea dell'aristotelismo, che Brentano in questo momento predilige, e considerare la sostanza insieme con i suoi accidenti come un ente unico (*die Substanz samt ihren Accidenzien ein einziges Seiendes ist*), attribuendo così al nostro intelletto (*unser Verstand*) il potere di concepire le diverse parti metafisiche di tale 'tutto unitario' (*einheitliches Ganzes*) come se fossero separate, sebbene non lo siano. Nel qual caso all'unità della cosa corrisponderebbe una *molteplicità di ficta cum fundamento in re*¹⁹.

Se questa è allora la giusta soluzione da dare al problema di ontologia generale relativo alle 'parti

¹⁷ L'aporia è una variante elementare dell'argomento del terzo uomo combinata con il problema aristotelico dell'unità della definizione: se diciamo che una cosa non è (*ist*) le sue molteplici proprietà, ma le *possiede* (*kommen ihm zu*), si deve distinguere l'essere della cosa, quello della proprietà, e l'essere del possesso della proprietà. A questo punto, la distinzione tra 'unità secondo il soggetto' e 'unità secondo l'essenza' conduce o ad un regresso all'infinito o ad una contraddizione (ms. M 96, 31791-31792).

¹⁸ Si osserverà che l'*Inesse*' o l'*Inwohnen*' di cui Brentano parla in questa sede, non va ancora confuso con l'*Inesistenza*' o l'*Einwohnung*' di cui si tratterà più tardi nella *Psicologia da un punto di vista empirico*, nel corso delle famosissime pagine sull'intenzionalità (F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Dunckler & Humblot, 1874; trad. it. di Liliana Albertazzi, *Psicologia da un punto di vista empirico*, Roma-Bari, Laterza, 1997, vol. I, pp. 124-5/154-5). Due differenze decisive separano, infatti, il senso di una terminologia all'apparenza simile. (a) Nel caso dell'*in-esistenza intenzionale*' ad *essere-in* sono gli oggetti *negli* atti psichici; nel caso dell'*inesse accidentale*' ad *essere-in* sono gli atti ad *essere nell'io*. (b) Inoltre, nel caso dell'*in-esistenza intenzionale*, *essere* va inteso *nel senso del vero* (da cui l'uso brentanoiano dell'espressione '*Existenz*' e non '*Sein*'), mentre nel caso dell'*in-esse accidentale*, il *senso dell'essere* in questione è quello del *reale* (Cfr. *supra*, §3). In entrambi i casi, tuttavia, l'ordine dei concetti è stabilito sulla base della distinzione tra l'essere *in senso proprio* e l'essere *in senso improprio*. Abbiamo quindi l'essere *in senso reale e proprio* dell'io (sostanza); l'essere *in senso reale e improprio* dell'atto (accidente); l'essere *nel senso del vero* (e dunque necessariamente improprio) dell'oggetto immanente all'atto. L'errore di Filone d'Alessandria, secondo Brentano, è pertanto quello di aver confuso 'esistenza in senso proprio' (*Existenz im eigentlichen Sinne*) con 'esistenza effettiva' (*wirkliche Existenz*) (F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit., pp. 125/155).

¹⁹ Gli argomenti in favore di questa seconda opzione — secondo la quale le parti metafisiche di un tutto concreto sono delle parti 'distinguite' e cioè dei *ficta cum fundamento in re* — non appartengono alla parte preliminare della metafisica che Brentano chiama 'filosofia trascendentale' e si trovano nella parte delle *Lezioni di metafisica* consacrata all'"ontologia" (Cfr. ms. M 96, 31969-31994).

CLAUDIO MAJOLINO

dell'essere', la risposta di Brentano alla prima serie di obiezioni scettiche non contiene soltanto elementi meramente critico-confutativi. Argomentando contro ④/1 e anticipando, nei suoi argomenti, elementi di ontologia, Brentano raggiunge un duplice obiettivo: dimostra che il concetto di io non è contraddittorio e che, dunque, è possibile che ci sia un io, ma finisce anche per spiegare perché è già un *fatto contingente* che ci sia un io. Infatti, se conformemente alla seconda via (non tomista) dell'aristotelismo, (i) si rinuncia a distinguere tra *esse simpliciter* ed *esse secundum quid*, (ii) si fa slittare la distinzione tra senso proprio e improprio dell'essere di fuori dell'unità reale tra sostanza e accidenti; (iii) si predica l'essere in senso proprio dell'insieme della sostanza con tutti i suoi accidenti; e (iv) se l'io e i suoi molteplici fenomeni psichici (atti di rappresentazione, giudizio, volontà etc.) sono in un rapporto sostanza/accidenti; allora (v) questo spiega perché, ogni qual volta la percezione interna attesta in modo immediatamente evidente che *c'è un fenomeno psichico* (un atto di rappresentazione, di giudizio, di volontà etc.), l'evidenza di tale attestazione si estende *dall'esserci dei fenomeni (accidenti) all'esserci dell'io (sostanza)*, di cui ogni fenomeno è solo una parte distintiva, che può essere rappresentata come separata ma non lo è.

(§11) Non è impossibile che ci sia un io determinato temporalmente

ad ④/2. Nella seconda serie di argomenti, il *fatto che ci sia un io* e che tale *io sia come esso appare* è reso impossibile dallo statuto ontologico intrinsecamente contraddittorio del cambiamento, del movimento, del divenire e del tempo (*Veränderung, Bewegung, Werden, Zeit*) e da tutti quei paradossi che sembrano sfaldare l'unità reale di un qualsiasi ente in una molteplicità infinita di parti a loro volta composte di parti infinite (cf. *supra*, §8).

Nelle risposte di Brentano a queste nuove obiezioni ritroviamo già alcuni elementi del *pattern* argomentativo che abbiamo già visto all'opera nella confutazione della tesi dell'impossibilità di un ente che sia ad un tempo uno e molteplice. Che, ad esempio, il tempo non sia né una sostanza, né un accidente relativo è del tutto esatto; ma questo non significa che esso sia nulla (ms. M 96, 31776). Ancora una volta è la quadruplicata evidenza (assertoria mediata; assertoria immediata; apodittica immediata e mediata) a stabilire, in modo induttivo, intuitivo e deduttivo, se e in che misura si debba affermare *che non c'è il tempo e che esso è impossibile*. L'evidenza (assertoria mediata) della percezione esterna del movimento o della durata delle cose, *esige* già (induttivamente) la realtà del tempo (ms. M9 96, 31777). Allo stesso modo, l'evidenza (assertoria immediata) della percezione interna del tempo della vita che viene da ciascuno di noi (*die Lebenszeit von jedem aus uns*), attesta (intuitivamente) e illustra ancor più concretamente (*concreteres vedentlicht*) che *c'è il tempo*. Tale fatto è inoltre confermato (induttivamente) dalle testimonianze indirette tratte dalla percezione interna degli altri, allorché rispondono alla domanda 'quando' (*Wann?*) (ms. M 96, 31777). Resta infine l'evidenza dell'analisi concettuale (apodittica immediata, intuitiva) e del sillogismo (apodittica mediata, deduttiva), cui spetta il compito di stabilire, *ex negativo*, perché un concetto di tempo che sia rigorosamente astratto da tali esperienze percettive, non contenga, a dispetto delle argomentazioni scettiche, alcuna contraddizione (ms. M 96, 31779). Solo in tal modo si potrà allora dimostrare che l'im-

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

possibile essere del tempo non si porti via con sé anche l'essere dell'io che è nel tempo.

Per raggiungere tale scopo, tuttavia, è già necessario evitare espressioni come 'qualcosa è in questo o quel tempo' (*N ist in der und der Zeit*) e preferire piuttosto locuzioni come 'qualcosa ha questa o quella determinazione temporale' (*N hat die und die zeitliche Bestimmtheit*) oppure 'la sua durata si estende da questo a quel momento' (*Sein Dauern erstreckt sich von dem bis zu jenem Momente*). Pertanto, invece di parlare del tempo di una vita (*Zeit eines Lebens*) è bene parlare di durata di una vita (*Dauern des Lebens*) (ms. M 96, 31775). Facendo del tempo una determinazione, si esclude quindi fin dal principio che si tratti di una sostanza, e in questo lo scettico ha ragione (cf. *supra*, §8). Lo scettico afferma inoltre che le determinazioni temporali non sono neppure degli accidenti relativi e, in questo, sembra poter contare sull'autorità di Aristotele e sulla celebre definizione del tempo come numero del movimento secondo il prima e il poi nella *Fisica* (IV 11, 219b1-220a 25) (ms. M 96, 31775)²⁰. E anche in questo lo scettico ha ragione. Da queste premesse, tuttavia, lo scettico deriva la conclusione, del tutto fallace, secondo cui il tempo, poiché non è né sostanza né accidente relativo, allora non è nulla. Resta invece una terza possibilità, che è quella che più appare compatibile con l'evidenza assertiva, immediata e mediata, della percezione: il tempo è una determinazione assoluta accidentale (*absolute accidentelle Bestimmtheit*) (ms. M 96, 31777). Si tratta dunque, in senso pieno, di uno dei generi (*Gattungen*) dell'essere (ms. M 96, 31777).

Le diverse peculiarità (*auszeichnende Eigentümlichkeiten*) del tempo che giustificano tale conclusione si accordano con le esigenze della percezione esterna (delle cose) e con la testimonianza della percezione interna (della vita propria); tre in particolare giocano un ruolo determinante nell'apologia brentaniana dell' 'io sono'.

1) Nel terzo libro della *Fisica* (III 1, 201a 4-10), Aristotele spiega come ciascuna delle categorie sia presente in ogni ente in modo duplice: secondo l'atto e secondo la potenza, e che il movimento in generale è evidentemente ($\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\nu$) l'atto di ciò che è in potenza ($\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\alpha$) (cfr. anche III 1, 201b 4; cfr. Brentano 1862, p. 66-7/86-7)²¹. Ora, i fenomeni della percezione interna e esterna che cadono sotto il concetto di tempo appartengono a quell'unico genere che è possibile soltanto come realtà incompiuta (*allein unter den Gattungen nur als unvollendete Wirklichkeit möglich ist*). Neppure Dio potrebbe dunque fare in modo che un atto puro o una realtà pienamente compiuta sia nel tempo (ms. M 96, 31777).

2) Il tempo delle cose e della vita è, inoltre, evidentemente irreversibile (*kann nicht widerkehren*): ciò che è trapassato non può emergere di nuovo (*[was] untergegangen [ist], nicht neu entstehen*).

²⁰ Questo passaggio, insieme ad un altro passaggio della *Fisica* (IV 12, 221a 15-30), in cui Aristotele sembra dire che «una cosa è nel tempo» significa che è «misurata a partire al tempo» (*wird gemessen von der Zeit*), conferma la tendenza a far cadere il concetto di «tempo» sotto la categoria della relazione (*von der Relation*) e più precisamente in relazione al movimento del primo motore immobile (ms. M 96, 31775-31776).

²¹ In questo contesto, Brentano utilizza il termine *Bewegung* in un senso estremamente ampio, conformemente al concetto di $\kappa\iota\nu\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ che Aristotele applica alla generazione e corruzione secondo la sostanza, all'alterazione secondo la qualità, alla crescita e la decrescita secondo la qualità e al movimento secondo il luogo (*Phys.* III 1, 200b 34-35). Questo uso ampio, invece, non va confuso con un uso più ristretto, in cui *Bewegung* indica soltanto il movimento locale (cfr. ms. M 96, 31783-31788).

CLAUDIO MAJOLINO

kann). E anche in questo caso, nulla, neanche Dio, potrebbe far sì che lo stesso tempo risorga (*neu erwecken*) o che la stessa sostanza ritorni (*wiederkehren*) (ms. M 96, 31778).

3) Se ogni ente ha le sue *determinazioni temporali assolute*, ci sono allora moltissimi tempi (*sehr viele Zeiten*), tanti quante sono le cose determinate temporalmente (*so viele nämlich als zeitlich bestimmte Dinge*). Ogni determinazione temporale è dunque numericamente diversa ma specificamente uguale (*spezifisch gleich*) rispetto ad ogni altra determinazione temporale. Ancora una volta, Dio non potrebbe far nulla per cambiare questo fatto del tutto evidente (ms. M 96, 31778).

La seconda obiezione scettica per cui il tempo non esiste perché non è né sostanza né accidente, è dunque un *non sequitur*. Ma altrettanto fallace è per Brentano la prima obiezione secondo la quale l'impossibilità del tempo dipenderebbe dalla contraddizione tra i due giudizi seguenti: (A) del tempo c'è soltanto l'ora, un momento (*von der Zeit sei nur das Jetzt, ein Moment*); (~A) il tempo è un *continuum* i cui momenti, gli 'ora' sono a loro volta infinitamente divisibili. Il sofisma (*Sophism*) dello scettico, questa volta, deriva da una trasgressione sistematica di tutti i principi normativi dell'argomentare metafisico dai quali Brentano ha preso le mosse (ms. M 96, 31783) (cf. *supra*, §4).

In primo luogo, non rispettando il principio 1, lo scettico confonde ancora una volta i diversi sensi di un termine. La parola 'ora' può infatti indicare, in un senso, il tempo che passa: il tempo presente (*gegenwärtige*), sussistente (*bestehende*), il tempo che scorre (*vorlaufende Zeit*). In tutt'altro senso, invece, essa è usata per denotare il limite temporale (*Zeitgrenze*) che separa la parte del tempo che finisce da quella che comincia. Nel primo caso, come abbiamo visto, siamo in presenza di una realtà incompiuta (*eine unfertige Wirklichkeit*), di qualcosa che non è in tutte le sue parti, di qualcosa che diviene; nel secondo caso, invece, abbiamo a che fare soltanto con un limite fittizio (*fingierte Grenze*), del quale è possibile concepire infinite parti. A questo punto, non avendo distinto questo duplice senso dell'ora', lo scettico finisce per violare il principio 3, confondendo il continuo del fluire del presente ('ora' nel primo senso) con la connessione di punti temporali discreti ('ora' nel secondo senso). In tal modo egli viola anche il principio 4, poiché confonde il limite fittizio del tempo ('ora' nel secondo senso) con una parte vera e propria del tempo stesso. Inoltre, lo scettico non rispetta neppure il principio 5, poiché confonde la realtà incompiuta del tempo che scorre ('ora' nel primo senso), con l'ipostasi di una finzione considerata come una realtà compiuta ('ora' nel secondo senso), salvo poi dissolvere quest'ultima in una molteplicità infinita di realtà infinitamente divisibili. A questo punto, violando il principio 4 egli fa della realtà incompiuta del tempo, positiva, qualcosa di negativo, una mancanza di realtà, giungendo così alla conclusione fallace che il tempo *non è e non può essere* (ms. M 96, 31782).

L'evidenza apodittica immediata della *non contraddittorietà* del concetto di tempo conferma dunque quanto stabilito dall'evidenza assertiva mediata della percezione esterna — la quale esige l'*ineliminabilità* (*Unaufhebbarkeit*) del tempo per rendere conto delle cose — e dall'evidenza assertiva immediata della percezione interna — che attesta con certezza assoluta la temporalità della vita psichica.

A questo punto, il sofisma perde ogni forza (*ist entkräftet*). Il tempo è ben lungi dall'apparire come

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

una molteplicità di punti connessi tra di loro, che insieme compongono una lunghezza temporale (*eine Zeitlänge*); è invece un'unità, un cambiamento unitario, in un processo permanente, un'unica realtà incompiuta (*eine Einheit, eine einheitliche, stets fortschreitende Veränderung, eine einzige unfertige Wirklichkeit*) (ms. M 96, 31783).

Svuotato il sofisma, la contraddizione che sembrava rendere impossibile il concetto di 'io' il cui essere sia 'nel' tempo, si rivela come del tutto apparente (*scheinbar*) (ms. M 96, 31796). Ma la confutazione trascendentale dell'obiezione scettica, come nel caso della cosa con molteplici proprietà, non si limita ad un risultato negativo. Essa contiene già indicazioni del tutto esplicite per comprendere come vada concepito l'essere di tale 'io'. Ebbene, quell'io che appare alla percezione interna come dotato di *determinazioni temporali assolute*, nell'unità reale e indivisibile di una sostanza con tutti i suoi accidenti, è un essere dalla realtà irrimediabilmente *processuale e incompiuta*. E, come Brentano ha ripetuto più volte, nei confronti di tale incompiutezza, anche Dio è impotente. Poiché la realtà incompiuta e la mobilità perenne dell'io non sono affatto determinate, in termini teologici, a partire dalla realtà compiuta e perfetta dell'immobilità divina. *Il tempo non è un accidente relativo dell'io: ognuno ha il suo proprio tempo, unico e irreversibile*. E nemmeno l'immortalità della parte spirituale dell'uomo (*der geistige Teil des Menschen*) umana può nulla contro questo fatto ultimo, già evidente dal momento in cui realizziamo la nostra primissima percezione interna (ms. M 96, 31795). La morte, scrive Brentano, separa, certo, l'unità sostanziale della parte spirituale da quella corporea, unità della quale siamo già sempre coscienti in ragione dell'intreccio costante tra sensibilità-affettività, da una parte, e pensiero-volontà dall'altra. Ma la separazione della parte spirituale e la sua eventuale immortalità, cui Brentano non intende rinunciare, non porta all'io alcuna *completezza*, poiché anche dopo la morte abbiamo ancora la stessa sostanza, ma incompleta (*noch dieselbe Substanz, nur incomplet*) (ms. M 96, 31795). In vita, l'io è una realtà incompleta perché è l'io di un corpo, le cui rappresentazioni, giudizi, desideri hanno delle determinazioni assolute di tempo e scorrono nel mondo. Dopo la morte, dopo che l'unità con il corpo cade, fuori dal mondo, l'io è ancora una realtà incompleta, ma, questa volta, non perché corporea e mondana ma perché pur sempre temporale. La temporalità della vita cosciente rende l'io incompleto *ad aeternum*. Un paradosso apparente questo, che, tuttavia, non spetta alla filosofia trascendentale sciogliere (cfr. tuttavia *infra* §17)²².

(§12) La finzione della fine e la realtà del finito

La confutazione delle obiezioni relative al concetto di 'tempo' dissolve soltanto alcune delle contradd-

²² E, ad onor del vero, neppure nelle altre parti della metafisica brentaniana, così come è annunciata nelle lezioni di Metafisica, c'è spazio per la questione dell'immortalità dell'anima. La metafisica speciale di Brentano include infatti, come abbiamo notato, una teologia e una cosmologia. La psicologia razionale, cui spetta anche la questione della persistenza della parte spirituale dell'uomo dopo la separazione dell'unità reale con il corpo, è un *desideratum* che richiede, tuttavia, una serie di ricerche preliminari che Brentano non ha ancora compiuto nelle lezioni.

CLAUDIO MAJOLINO

dizioni apparenti relative ai concetti di 'movimento' (*Bewegung*) e 'divenire' (*Werden*), lasciandone altre ancora irrisolte.

Per quel che riguarda la questione del movimento locale nel tempo²³, Brentano ricorda che il tempo di un movimento è dall'inizio alla fine un unico tutto (*ein einziges Ganze*) sebbene incompiuto: qualcosa che è come tutto ma non in tutte le sue parti (ms. M 96, 31785). A questo punto, riprendendo gli argomenti contro l'impossibilità del tempo, è possibile rifiutare anche le contraddizioni apparenti legate al movimento che ne derivano. Anche in questo caso, si tratterà allora di: 1) distinguere l'ora' come presente che scorre tra passato e futuro, dall'ora' come punto temporale solo presente; 2) ricordare che il primo è una realtà incompiuta mentre il secondo una finzione; 3) evitare di confondere l'essere di una realtà incompiuta con il non-essere (ms. M 96, 31784-31785).

Resta ancora da risolvere, tuttavia, la questione della *perceutibilità dell'essere del movimento*. Lo scettico può anche ammettere l'essere del movimento, può accettare che si tratti di un essere reale, e anche di un essere reale incompleto. Resta il fatto, tuttavia, che una realtà di cui alcune parti non sono (più o ancora) mentre quelle che sono (ora) appaiono come limiti fittizi infinitamente divisibili, è letteralmente impossibile da percepire. Né la percezione esterna del movimento locale, né la percezione interna di un qualche movimento ad esso analogo, potrebbero dunque cogliere i loro oggetti rispettivi (ms. M 96, 31783-31784). L'apparente coerenza di quest'ultima obiezione riposa, per Brentano, su una cattiva comprensione della temporalità interna al processo percettivo nel suo insieme. Così come il *continuum* del movimento non è una somma di istanti, il *continuum* della percezione del movimento non è costituito da una serie di percezioni istantanee. Colui che percepisce trattiene infatti nella sua rappresentazione del movimento anche le parti passate (*Der Wahrnehmende hält die Bewegung auch ihrem vergangenen Teile nach in seiner Vorstellung*) (ms. M 96, 31787). Il movimento appare (*erscheint*) dunque nella sua interezza (*dem ganzen Teile nach*), e cioè in tutte quelle parti che sono state precedentemente percepite, integrate nel decorso continuo di un atto di percezione globale. Chi percepisce il movimento, dunque

se lo rappresenta in modo tale da essere consciente (*dass er sich bewusst ist*) [del fatto] che è passato, e che il prima e il dopo in esso si distinguono. Il movimento gli appare (*es erscheint ihm*) secondo le sue parti passate come passato, secondo il suo passato recente come passato recente, secondo il suo passato lontano come passato lontano, e così via fino al passato ancora più lontano (ms. M 96, 31787-31788).

Anche l'io che percepisce e rappresenta è allora una realtà incompleta, temporale, qualcosa che scorre progressivamente (*etwas, was allmählich verläuft*) proprio come le cose del mondo che sono in movimento (ms. M 96, 31787). Ma la particolarità di quest'io è che, non soltanto, vive temporalmente, muta e si muove nel tempo, ma può anche rappresentare il tempo che passa, essere consciente del mutamento di tutto ciò che è nel tempo, percepire il movimento nel suo svolgersi. La confutazione dell'argomento scettico ha dunque,

²³ In questi passaggi Brentano parla soprattutto del movimento locale. La questione del movimento che intende discutere è tuttavia ben più generale, come appare da quei passaggi in cui il tema del movimento appare collegato alla concezione dialettica di Hegel e, soprattutto, alla teoria del movimento pre-ontologico di Trendelenburg (Cfr. ms. M 96, 31784).

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

ancora una volta, un duplice risultato. Negativo — poiché non è vero che l'essere temporale del movimento è impossibile da percepire. Ma anche positivo — nella misura in cui la percettibilità del movimento ci rivela qualcosa dell'essere di colui che percepisce il movimento (*der Wahrnehmende*) (ms. M 96; 31787): una *realtà incompleta, cosciente del tempo che passa*.

Il che ci porta, finalmente, alle aporie sul divenire che chiudono questa prima batteria di obiezioni. Quel che Brentano intende per 'divenire', in questa parte delle lezioni di *Metafisica*, non è tanto quel cambiamento delle cose o dell'io *nel tempo* di cui si è detto finora, ma, se vogliamo, il cambiamento dell'emergere e del ritirarsi delle cose e dell'io, con tutti i loro accidenti, *dal tempo*. Si tratta, in altri termini del problema dell'inizio e della fine, poiché il divenire è appunto l'inizio e lo svanire, la fine (*Das Werden ist der Anfang, das Aufhören das Ende*) (ms. M 96, 31790). Tale problema si lascia declinare in molti modi: è il problema dell'essere e del non essere (*von Sein und Nichtsein*), tanto nella creazione quanto nella distruzione (*beim Schaffen und Vernichten*); è il problema di ciò che procede secondo natura (*Natur*), tanto nella generazione quanto nella corruzione (*beim Entstehen und Vergehen*); è ancora il problema della differenza tra realtà completa e incompleta, nel passaggio dalla quiete al movimento e viceversa (*beim Übergang aus der Ruhe ins Bewegung und aus der Bewegung ins Ruhe*) (ms. M 96, 31788-31789).

In tutti questi casi, il metafisico si interroga non sul cambiamento di ciò che si svolge nel tempo, ma sulla finitezza di ciò che è limitato nel tempo (*etwas zeitlich Begrenztes, endliches*) (ms. M 96, 31789, 31790). Ecco perché, dopo aver difeso l'essere del movimento, la filosofia trascendentale deve interrogarsi in merito all'essere dell'*inizio* e della *fine* del movimento e di ciò stesso che è in movimento. Ecco dunque la domanda da porsi: l'inizio e la fine di qualcosa *sono* qualcosa? Qualcosa è già al momento del suo inizio? È ancora nel momento della sua fine? Per lo scettico, come abbiamo già visto, la risposta è sempre aporetica: se ciò che diviene è già all'inizio del suo divenire, allora non diviene; se invece diviene, allora non è; quindi il divenire è impossibile (ms. M 96, 31789, cf. *supra* §8).

Quest'ultimo sofisma, precisa Brentano, poggia ancora su diversi errori. Abbiamo, da un lato, l'ennesima trasgressione dalle regole 4 e 5: il limite non è una parte (cf. *supra*, §4) e la realtà incompleta non va confusa con una realtà concreta. Ora, l'inizio e la fine di un ente finito sono precisamente i suoi limiti. E il suo divenire e svanire, con i momenti ad essi assegnati (*zugewiesene Moment[e]*), non sono né in atto (*in Wirklichkeit*), né in potenza (*in Möglichkeit*), perché non si tratta di parti *non essenti* di una realtà incompleta *che è*. Ma se è questo il caso, l'inizio e la fine, come ogni altro limite, sono soltanto delle finzioni. Finzioni la cui base è certo nella cosa (*Fiktionen [die] einer Basis in die Sache [haben]*) (ms. M 96, 31789), ma la cui misura, come già avviene nel caso delle finzioni delle grandezze matematiche, è più nei vantaggi (*Vorteile*) legati alla loro rilevanza pratico-assiologica che nella loro consistenza ontologica (ms. M 96, 31790). La finzione del momento della nascita e della morte di una cosa o, nel caso che ci interessa, dell'io è, senza alcun dubbio, primordiale nell'organizzare l'esperienza del mondo e la vita stessa dell'io. Ma è e resta una finzione: *l'istante della propria morte è qualcosa che l'io può soltanto concepire* e la cui rilevanza è etica o estetica — non metafisica²⁴.

²⁴ Anche in questo caso, gli sviluppi di questa conseguenza non sono affrontati nel manoscritto delle lezioni di *Metafisica*.

CLAUDIO MAJOLINO

Per la prima volta, Brentano è pronto allora a concedere qualcosa allo scettico. In un certo senso, potremmo dire, lo scettico ha ragione — ma ha ragione per le ragioni sbagliate. Il suo sofisma è del tutto fallace. Ma l'affermazione secondo cui, in senso proprio, *non c'è divenire e svanire* (*eigentlich gibt es keines [scil. Werden und Aufhören]*) è *corretta* (ms. M 96, 31790). L'evidenza mediata e assertoria della percezione esterna, difatti, mostra soltanto che ci sono cose di durata determinata finita (*es gibt Dinge von bestimmter endlicher Dauer*), molteplici cose che non c'erano ancora qualche anno fa, che ci sono adesso, e che non saranno più tra qualche anno. Ed è appunto di questi *enti finiti* che si occupa la metafisica (ms. M 96, 31790-31791).

Poi, c'è anche la percezione interna. Essa ci mostra, con evidenza assertoria immediata, che c'è un io — *io* — e che quest'io è anch'esso un ente finito, sebbene la sua fine e il suo principio non siano né percepiti né percepibili. Questo io *che è*, non era prima di nascere e, di sicuro, non sarà più dopo la morte quel che è stato in vita²⁵. Il linguaggio conferma inoltre — con un intreccio di evidenza assertiva mediata e immediata — che c'è al mondo una pluralità di *io*, finiti come me. Che questa pluralità c'era prima di me, e ci sarà dopo di me. Ed è anche di questa pluralità di enti finiti che la metafisica si interessa. Degli enti finiti, che non soltanto vivono la loro vita, dall'inizio alla fine, ma ne *concepiscono i limiti*: la nascita e la morte — i più rilevanti tra tutti i *ficta cum fundamento in re*.

(§13) Seconda serie di aporie dell'“io”: obiezioni particolari

Veniamo quindi all'ultima batteria di argomenti scettici.

Con le obiezioni del gruppo ④ (cf. *supra* §8) lo scettico intendeva mostrare che le *contraddizioni generali* che affliggono le rappresentazioni della percezione esterna ('cosa con molteplici proprietà', 'tempo', 'movimento' e 'divenire') colpiscono anche le rappresentazioni della percezione interna ('io con molteplici vissuti', 'tempo', 'movimento' e 'divenire'). Le obiezioni del gruppo ⑤, invece, riguardano una serie di contraddizioni specifiche (*besondere Widersprüche*) relative alla percezione interna

• ⑤/1. Lo scettico afferma, in primo luogo, che è impossibile formare il concetto di 'io', se con 'io' si intende qualcosa come una pura autocoscienza (*reines Selbstbewusstsein*). Tale concetto non potrebbe emergere in alcun modo (*kann gar nicht zustandekommen*) poiché genererebbe un regresso all'infinito: se l'io fosse pura autocoscienza, sarebbe allora coscienza dell'io, ma allora sarebbe anche coscienza della pura autocoscienza, e cioè coscienza della coscienza dell'io, etc. Il concetto di io è dunque impossibile. Ma siccome non c'è io senza concetto di io, allora anche l'io è impossibile anche in realtà (*in Wirklichkeit*) (ms. M 96, 31796-31797, 31765).

• ⑤/2. La percezione interna è inoltre soggetta a inganno e inaffidabile (*der Täuschung unterworfen und unzuverlässig*). Ne è prova il celeberrimo esempio del dolore ad un arto rimosso: la

²⁵ L'immortalità, abbiamo visto, riguarda la 'parte spirituale dell'uomo'. Resta per il momento da comprendere se quest'ultima è identica al concetto brentano di 'io'.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

coscienza di sé porta allora chiaramente su qualcosa che non è (ms. M 96, 31800, 31765).

• ©/3. La terza obiezione ritorna sul tema dell'unità e della molteplicità affermando che è impossibile che un solo ed unico io autocosciente possa ricevere (*zukommen*) una pluralità di pensieri, giudizi e ragionamenti a volte tra loro contrastanti (*entgegengesetzte*) o una molteplicità infinita di rappresentazioni (come le innumerevoli rappresentazioni parziali di cui si compone la rappresentazione del movimento) (ms. M 96, 31803). È come nel caso della melodia o del ritmo: se si percepiscono tutti i suoni insieme, non si rappresenta né una melodia né un ritmo, ma soltanto una cacofonia (*Missklang*); ma la melodia e il ritmo non possono venire rappresentati neppure se ci si limita a percepire i suoni singolarmente (ms. M 96, 31765, 31803).

Si noti che, rispetto al gruppo di obiezioni ©, la prospettiva sul concetto di 'io' è cambiata. Nella prima batteria di obiezioni valeva l'equazione seguente:

Io = soggetto con molteplici rappresentazioni, cambiamento, movimento, divenire, tempo (*Ich = Subjekt mit mehreren Vorstellungen, Veränderung, Bewegung, Werden, Zeit*) (ms. M 96, 31765)

In testa al gruppo di obiezioni © abbiamo invece un'altra caratterizzazione, che sposta l'asse della discussione dalla domanda *ontologica* sull'essere dell'io' a quella, se vogliamo, *fenomenologica* della 'coscienza di sé dell'io sono':

Io = autocoscienza pura (*Ich = reines Selbstbewusstsein*) (ms. M 96, 31797)

L'asse sembra dunque cambiare, ma l'equipaggiamento argomentativo è lo stesso: l'evidenza assertiva immediata (della percezione interna) e mediata (della percezione esterna), l'evidenza apodittica immediata e mediata (dell'analisi concettuale e della deduzione sulla base del principio di contraddizione), guidate dalle cinque regole della confutazione trascendentale. È ancora con questi mezzi che Brentano intende ora respingere gli ultimi attacchi scettici, svelando al tempo stesso, ulteriori determinazioni positive dell'io sono'.

(§14) Non è impossibile che ci sia un io autocosciente

ad ©/1. L'argomento scettico contro il concetto di io che si determina come pura coscienza (*Begriff des Ich, das man als reines Bewusstsein bestimmt*) e cioè come pura auto-coscienza (*reine Selbstbewusstsein*) (ms. M 96, 31797) assume una duplice forma (*Gestalt*), una capziosa e poco concludente, un'altra più significativa e insidiosa (ms. M 96, 31798).

Nel confutare la prima forma di obiezione, Brentano comincia con l'esaminare la grammatica della

CLAUDIO MAJOLINO

strana espressione 'l'io' (*auf den sonderbaren Ausdruck "das Ich"*) (ms. M 96, 31797). Sostantivare un pronome (*Fürwort*) personale alla prima persona del singolare, la cui funzione deittica iniziale è rappresentare la persona che parla (*redenden Person*), è un accidente di alcune lingue storico-naturali, tra cui quella tedesca. Diventato sostantivo (*Hauptwort*), il termine può allora concordarsi con un aggettivo possessivo, formando così sintagmi come 'il mio io'. Sono questi sintagmi all'origine dei noti paradossi della riflessività. Dicendo 'il mio io' parlo infatti dell'io di un io, vale a dire dell'io del mio io, e cioè dell'io dell'io di un io, vale a dire il mio io, e così via all'infinito (ms. M 96, 31797)²⁶. Da questo fatto meramente grammaticale lo scettico conclude dunque che l'io in quanto coscienza di sé stesso, è qualcosa di impossibile. La conclusione, tuttavia, è fallace e il paradosso svanisce immediatamente osservando il comportamento di altri casi di reciprocità (*Reciproca*) o riflessività (*Reflexiva*) tratti dall'ambito della percezione esterna. Se qualcuno batte le mani, per esempio, diciamo che 'colpisce se stesso' (*sich selbst schlägt*), espressione che genera lo stesso tipo di paradosso riflessivo: colui che colpisce qualcuno che è colpito, che colpisce qualcuno che colpisce qualcuno che è colpito e così via all'infinito (ms. M 96, 31797)²⁷. Ma da ciò non segue affatto che sia impossibile che un corpo colpisca se stesso, ma soltanto che colui che colpisce e colui che è colpito sono lo stesso soggetto (*sind dem Subjekte nach identisch*) (ms. M 96, 31797). Il fatto (mediatamente evidente) della percezione esterna smentisce così il fatto (pseudo-evidente) della grammatica. E si accorda, invece, con il fatto (immediatamente evidente) della percezione interna. Così come c'è un solo corpo che colpisce ed è colpito, nel caso del concetto di io come pura coscienza di sé, deve esserci una sola coscienza (*nur ein Bewusstsein*), e cioè proprio questa coscienza che è sé stessa (*nämlich eben dieses eine, welches es selbst ist*) (ms. M 96, 31797).

La seconda forma dell'argomento scettico contro l'autocoscienza si fonda invece su uno dei principi più generali della teoria aristotelica della percezione, ed è dunque più pernicioso²⁸. Scrive Brentano:

Ogni cogliere immediato di un oggetto è il risultato di un'azione (*die Folge eine Einwirkung*). Ogni percezione è l'effetto di ciò che viene percepito (*Wirkung der Wahrgenommenen*), ad esempio vedere è il risultato dell'azione del visibile sulla nostra facoltà di vedere, etc. Questo deve valere anche per l'autocoscienza pura: essa deve essere risultato di un'azione del suo oggetto (*Folge einer Einwirkung seines Objekts*). Ma ciò che agisce (*das Wirkende*) è diverso da ciò che risulta dal suo agire (*was Folge seines Wirkens ist*). Ora, poiché in un caso come nell'altro si tratta di una coscienza, nell'autocoscienza si deve ammettere una doppia coscienza, e porta poi ad ammetterne ancora una terza, una quarta, una quinta, e così via all'infinito, di cui l'una è sempre il presupposto dell'altra. Ma ognuna di esse dovrebbe essere rappresentata dall'io (ms. M 96, 31798).

È evidente che, per risolvere questa seconda versione 'causale' dell'aporia, l'esempio d'autoriflessività del corpo che percuote sé stesso è del tutto inutile. Poiché mentre il principio (*Prinzip*) dal quale risulta il

²⁶ ms. M 96, 31797: «Wenn Ich Hauptwort geworden [ist], kann ich auch sagen: mein Ich d.h. das Ich eines Ich und zwar meines Ich, d.h. das Ich des Ich eines Ich und zwar meines Ich u.s.f. in infinitum».

²⁷ ms. M 96, 31797: «Hieraus ergibt sich, dass hier der Schlagende einen Schlagenden schlägt, einen Schlagenden schlägt, der einen Schlagenden schlägt in infinitum; und dass der Geschlagene von einem Geschlagenen geschlagen wird, der von einem Geschlagenen geschlagen wird in infinitum».

²⁸ Cfr. per esempio *De An.* II 5, 417b 32-417a 20; II 12, 424a 16-b 9.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

colpire (*Prinzip des Schlagen*) non è il colpo (*der Schlage*), ma, appunto, qualcosa di diverso da esso, e cioè la forza del braccio (*die Stärke des Armes*) che assesta il colpo, il principio dell'autocoscienza è invece la coscienza stessa (ms. M 96, 31798).

La premessa maggiore, almeno a prima vista, non sembra poter essere negata. Che l'atto di percezione sia il risultato di un agire (*Einwirken*) poggia a sua volta su un principio ontologico più generale del quale Brentano si è già servito nelle sue argomentazioni contro la negazione scettica della rappresentazione dello spazio. Ciò che non produce alcun effetto, diceva allora Brentano, non è nulla (*Was kein Wirken hat, ist nicht*) (ms. M 96, 31773). A questo punto, due soluzioni sembrano possibili: affermare che ciò che produce, per così dire, l'effetto autocoscienza, e quindi l'emergenza dell'io, non è un'altra coscienza; oppure ammettere che è proprio la coscienza a produrre tale effetto, rinunciando, tuttavia, ad identificare l'autocoscienza con l'io.

La prima soluzione è quella che Brentano stesso svilupperà più tardi nei suoi più celebri scritti di psicologia, ma appare già nelle lezioni di *Metafisica* sebbene in un tono minore. Senza scomodare casi poco probanti come la presunta percezione immediata delle idee innate o la conoscenza divina, l'esempio delle immagini della fantasia o delle rappresentazioni soggettive dei colori mostra già come sia possibile essere coscienti di qualcosa, senza che tale coscienza risulti dall'azione causale di un qualche oggetto trascendente. Potrebbe anche darsi (*könne es dann auch sein*), allora, che l'autocoscienza emerga senza l'azione del proprio oggetto, sebbene necessiti pur sempre dell'azione di qualcosa di diverso da sé (*nicht ohne jede Einwirkung eines anderen Dinges als es selbst*). L'azione dell'oggetto della percezione o anche soltanto della rappresentazione produrrebbe allora un effetto duplice: la coscienza dell'oggetto (percepito o rappresentato, ad esempio il colore visto) e l'autocoscienza collaterale, ἐν παρεργῶν, dell'atto (di percezione o di rappresentazione, ad esempio la visione del colore). Nell'atto di vedere qualcosa diventeremmo allora, ad un tempo, coscienti di vedere qualcosa, senza che sia la coscienza ad esercitare un qualche effetto sulla coscienza (ms. M 96, 31798).

La seconda opzione è invece più in linea con i dettami della psicologia di Aristotele, Agostino, Tommaso e Locke, i quali rifiutano l'idea che la coscienza di sé sia un effetto collaterale della coscienza dell'oggetto. Essa intende allora rimediare agli errori dovuti ad un concetto sbagliato di 'io', distinguendo tra autocoscienza e coscienza che ha se stessa come oggetto (*Unterschied zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein, welches sich selbst zum Gegenstande hat*) (ms. M 96, 31799). Se si accetta di sostantivizzare il pronome personale 'io', la cui funzione di base, come abbiamo visto, consiste nell'indicare riflessivamente la persona che parla, è bene allora che il concetto espresso dal nuovo sostantivo continui ad essere la persona (*Person*). In altri termini, per evitare i sofismi della sostantivazione, la parola 'io' deve continuare ad esprimere il senso del pronome, indicando qualcosa come un 'sapere personale' (*persönliches Wissen*) o una 'sostanza autocosciente' (*selbstbewusste Substanz*) (ms. M 96, 31799). Ma se 'io' significa 'persona' o 'sostanza autocosciente', allora 'autocoscienza' non è più sinonimo di 'io', è invece il nome per indicare un atto dell'anima (*ein Akt der Seele*): atto per cui una persona sa qualcosa di se stessa, e cioè è cosciente di uno dei suoi atti di coscienza. Una sostanza cosciente può allora essere cosciente di sé stessa, senza essere al tempo stesso cosciente di questo suo proprio atto di coscienza. Nell'atto di vedere, ad esempio, mi percepisco come

CLAUDIO MAJOLINO

qualcuno che vede, sono cosciente di vedere. Ma non sono ancora cosciente di essere cosciente di vedere. Ciò è possibile solo in un altro atto. Una riflessione ulteriore (*durch weitere Reflexion*) mi permette allora di diventare cosciente della mia coscienza di vedere, sebbene il nuovo atto di riflessione rimanga a sua volta ancora nell'ombra, pronto ad essere oggetto di un nuovo atto, etc. Ora, questa ricorsività della riflessione, spiega Brentano, non ha nulla di paradossale, poiché ogni nuovo atto è diverso dall'atto precedente, che ne è, appunto, l'oggetto. La conoscenza di sé che può avere una persona, sarà dunque sempre incompleta (*die Selbsterkenntnis wird dann eine unvollständige*), ma non impossibile. Distinguendo io e autocoscienza, conclude allora Brentano, si può riconoscere la coscienza umana come un effetto dell'oggetto (*das menschliche Bewusstsein als eine Wirkung des Objekts*) e, ad un tempo, assicurarsi della possibilità dell'io (*die Möglichkeit des Ich*) (ms. M 96, 31799).

(§15) Il dilemma dell'io sono': io fenomenologico e io personale

L'esame delle risposte brentariane all'obiezione ©/1, nelle due forme appena discusse, permette a questo punto una serie di osservazioni.

In primo luogo, benché si discuta di aporie *specifiche* della percezione interna, la soluzione a tali aporie non è nel ricorso all'evidenza della percezione interna. In altri termini, Brentano non rifiuta gli argomenti contro l'io/autocoscienza facendo appello *all'evidenza dell'esperienza alla prima persona che ognuno di noi avrebbe di sé stesso*. Non dice, in termini vagamente cartesiani, che la coscienza dell'io sono' è *di fatto* indubitabile, e che pertanto l'obiezione scettica è infondata. Brentano sa invece che, poiché è proprio tale evidenza ad essere chiamata in causa, la confutazione non può appoggiarsi su di essa. È a questo punto che, per negare la tesi dell'impossibilità, Brentano compie una mossa cui il lettore delle lezioni di *Metafisica* non era preparato: la critica del linguaggio. Nelle confutazioni precedenti, infatti, l'analisi linguistica si limitava a stabilire distinzioni *semantiche* tra i diversi significati di un termine, conformemente al principio normativo 1 (cfr. *supra* §4). Nel tentativo di smascherare i sofismi contro l'io/autocoscienza, invece, per la prima volta dall'inizio della sua disputa con lo scettico, Brentano si serve di argomenti di natura *grammaticale* sulla sostantivazione dei pronomi personali e sulle proprietà dei pronomi riflessivi, liberi o clitici. Egli dimostra così che le contraddizioni apparenti del concetto di io/autocoscienza sono il risultato di un'*illusione linguistica*. Questo punto, come vedremo a breve, avrà un impatto determinante anche sulla concezione delle determinazioni positive dell'io sono'.

Inoltre, per confutare l'argomento scettico ©/1, Brentano integra l'analisi grammaticale con l'uso di esempi fattuali tratti dalla percezione esterna (il corpo che percuote sé stesso) ed *espressi con lo stesso linguaggio che dovrebbe provare l'impossibilità dell'io/autocoscienza* (l'io che coglie sé stesso). È dunque l'uso congiunto dell'analisi concettuale fondata sulla grammatica dell'io' e della percezione esterna a *provare* le ragioni della percezione interna. Più precisamente, così come nelle confutazioni precedenti Brentano si era servito dell'evidenza assertiva (immediata) della percezione interna e dell'evidenza apodittica (immediata e mediata) dell'analisi concettuale e del sillogismo per dimostrare l'affidabilità della percezione esterna,

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

allo stesso modo, adesso, l'evidenza assertiva (immediata) della percezione interna è a sua volta corroborata dalle altre forme di evidenza assertiva (mediata) e apodittica (immediata e mediata)²⁹.

Infine, come nei casi precedenti, anche nel caso dell'io/autocoscienza la confutazione dell'argomento scettico e la prova della non impossibilità dell' 'io sono' è l'occasione per dire qualcosa di positivo sull' 'io' e sulla maniera di comprenderne l' essere'. Ed è questo senz'altro il punto più rilevante di quest'ultimo passaggio delle lezioni di *Metafisica*. Prima di affrontare l' obiezione ⑤/1, infatti, il concetto di 'io' era rimasto relativamente indeterminato. Più precisamente, affrontando le obiezioni ①②③④⑥, Brentano aveva senz'altro stabilito che:

- (a) l'io cade sotto la categoria della 'sostanza';
- (b) i molteplici vissuti di un io sono analoghi alle molteplici proprietà di una cosa;
- (c) ad 'essere' nel senso proprio dell' 'essere reale' non è l'io, ma la totalità concreta dell'io con tutti i suoi vissuti, totalità diffratta dall'attività dell'intelletto che ne distingue (*fictiones cum fundamento in re*) le 'parti';
- (d) il 'tempo' è uno dei suoi accidenti assoluti;
- (e) pertanto, la realtà dell'io è costantemente incompleta: l'io è, ma non è mai in tutte le sue parti, ha sempre parti che *non sono* (è dunque 'in movimento' e 'in divenire');
- (f) il concetto di 'io' indica un ente finito, cosciente della sua finitezza, che si rappresenta il proprio limite o, meglio, i propri limiti: la nascita e la morte (ancora due *fictiones cum fundamento in re*).

Sebbene queste indicazioni decisive dicano molto su cosa significhi il verbo 'essere' all'interno del sintagma 'io sono', nessuna di esse spiega ancora come intendere esattamente la parola 'io', quale sia il senso esatto o i diversi sensi di un termine ancora piuttosto ambiguo e sfuggente. Sappiamo che non solo lo scettico, ma anche il metafisico, deve attenersi alla regola 1., evitando di confondere i diversi sensi di un'espressione, se ce ne sono. Finora, tuttavia, Brentano ha passato al setaccio semantico buona parte del vocabolario della metafisica, distinguendo i molteplici sensi di 'essere', 'finzione', 'unità', 'molteplicità', 'ora', etc. Nulla ha detto, invece, del senso o i sensi del termine 'io'. La seconda soluzione alla versione più difficile dell'obiezione ⑤/1, fondata sulla critica del linguaggio, gli permette invece di colmare tale lacuna, sebbene al prezzo di un dilemma.

Abbiamo visto che per eliminare il rischio che l'io/autocoscienza produca un *regressus in infinitum* e

²⁹ Sulla base del quadrilatero modale di Aristotele (cfr. *supra* §7) è possibile osservare, ancora una volta, come il pattern argomentativo di Brentano mostri una grande coerenza. Per confutare la tesi dell'impossibilità dell' 'io sono' *prima* si scivola lungo la diagonale dei contraddittori (BC), mostrando con l'analisi concettuale (evidenza apodittica immediata) che l'io *non è* impossibile; *poi* si prova l'essere fattuale dell'io, tanto spostandosi lungo il lato dei subcontrari (CD), mostrandolo induttivamente con l'aiuto della percezione esterna (evidenza assertiva mediata), quanto scendendo dal lato dei subordinati (BD), tramite il ricorso alla percezione interna (evidenza assertiva immediata). Ripetiamolo: a livello di filosofia trascendentale manca l'ultima tappa: risalire l'altra diagonale dei contraddittori (CA) e dimostrare la necessità del fatto dell' 'io sono' in generale e del fatto che io sono in particolare. Dimostrazione metafisica sulla base del principio di ragione (evidenza apodittica immediata) che potrà aver luogo solo in sede teologica e cosmologica (cfr. *supra* § 3, 4 e 7).

CLAUDIO MAJOLINO

mantenere, al tempo stesso, il principio metafisico generale “*Sein = Wirken*” (ms. M 96, 31773), Brentano indica due strade, la prima più ‘moderna’, la seconda più ‘tradizionale’.

La via ‘moderna’ — sebbene ancorata ad intuizioni aristoteliche — non rinuncia all’identità tra ‘io’ e ‘autocoscienza’, ma nega che l’autocoscienza risulti dall’azione della coscienza su sé stessa. In tal caso, per evitare il regresso all’infinito, l’io è la *coscienza di sé* che emerge ogni qual volta l’anima è cosciente di *altro da sé*. All’atto di vedere qualcosa appartiene necessariamente, in modo collaterale, la coscienza dell’atto stesso di vedere. Ma poiché l’atto di vedere, come ogni singolo accidente dell’anima, è soltanto una parte distintiva — *un factum cum fundamento in re* — realmente inseparabile di quel tutto concreto che è la vita dell’anima (*Seelensleben*) con tutti i suoi accidenti psichici (cf. *supra*, §10), allora, cosciente del ‘mio’ atto sono anche cosciente di me stesso (ms. M 96, 31798). Che cos’è ‘l’io’ allora? È l’anima umana in quanto sostrato di molteplici accidenti psichici, che appare a sé stessa ogni qual volta ad uno qualsiasi di tali accidenti appare qualcosa di altro da sé. Che vuol dire allora ‘io sono’? Se vale l’equazione *Ich = reine Selbstbewusstsein*, allora ‘io sono’ è un’espressione pseudo-ontologica. ‘Io sono’ vuol dire: *la mia anima vive intenzionalmente ed è collateralmente cosciente di vivere intenzionalmente*. L’io’ è se e solo se l’anima rappresenta, giudica, desidera, vuole etc. e ‘io sono’ ogni qual volta rappresento, giudico, desidero qualcosa e, *eo ipso* sono cosciente di farlo.

La seconda via più tradizionale, invece, rinuncia all’identità di ‘io’ e ‘autocoscienza’, ma afferma che l’autocoscienza risulta dall’azione della coscienza su sé stessa. In tal caso, invece di risemantizzare il sostantivo ‘io’ — come accade seguendo la via ‘moderna’ — il senso del pronome sostantivato è ancorato alla deissi del pronome personale dal quale è tratto. Di conseguenza, il pronome sostantivato ‘io’ non è più il nome *dell’anima automanifestantesi* ma *dell’insieme della persona*, e cioè dell’unità reale di anima e corpo.

Lo spirituale (ciò che ha uno spirito) è qui qualcosa di corporeo (ciò che ha un corpo vivente), entrambi sono una sola persona (*Das Geistige [Geisthabende] ist hier ein Leibliches [Leibhabendes], beides ist eine Person*) (ms. M 96, 31987).

Cos’è ‘l’io’ allora? È una sostanza cosciente, ad un tempo spiritualmente corporea e corporalmente spirituale, capace, accidentalmente, di rendere parte della propria vita cosciente oggetto di una qualche coscienza riflessiva. Quando questo accade essa non è cosciente di sé, ma di una *parte* di sé, quella che diviene oggetto di riflessione. L’espressione ‘io sono’, a questo punto, indica che la persona che lo dice — *die redende Person* — riconosce di essere al mondo, sostanza incompleta, nel tempo, finita ma costantemente ‘in divenire’, cosciente ma non necessariamente auto-cosciente.

Insomma, seguendo la prima via, ‘io’ diventa il nome dell’anima che appare a sé stessa nel realizzarsi dei suoi accidenti e ‘io sono’ l’espressione a posteriori di tale auto-apparizione. Seguendo la seconda via, invece, “io” continua a designare l’insieme della persona che dice ‘io’, e ‘io sono’ diventa l’espressione a posteriori della singolare fattualità di tale persona. Inutile dire, per il momento, che nel contesto confutativo di questa parte delle lezioni di *Metafisica* le due strade sembrano ugualmente percorribili. Entrambe permettono infatti di dimostrare in modo rigoroso e contro l’obiezione ©/1, che l’io/autocoscienza è tutt’altro che

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

impossibile. Resta ancora da stabilire, tuttavia, se si tratta di strade completamente divergenti, destinate a non incrociarsi mai, o se la loro intersezione avverrà soltanto più tardi, fuori dai quartieri della filosofia trascendentale. Si noterà infatti che entrambe le caratterizzazioni dell'io a partire dall'autocoscienza — l'io come *anima cosciente e strutturalmente autocosciente* e l'io come *persona cosciente che riconosce la propria fattualità, spirituale e corporea* — si adattano già senza difficoltà ad alcune delle determinazioni dell' 'io sono' raccolte nelle confutazioni precedenti: in termini aristotelici, infatti, tanto l'anima (forma) quanto la persona (sinolo anima+corpo) cadono sotto la categoria della 'sostanza' (a); scegliendo l'una o l'altra via, l'analogia tra i molteplici vissuti di un io e le molteplici proprietà di una cosa non è in discussione (b); e non lo è neppure l'idea dell'unità reale dell'io (c). Resta invece da capire se parlare di un ente finito dalle determinazioni temporali assolute (d), cosciente della propria finitezza (e), o di una realtà incompleta 'in movimento' che è, pur essendo composta da parti che non sono (f), sia pertinente *per entrambe le vie o per una di esse soltanto*.

(§16) Non è impossibile che un io personale si sbagli su stesso

ad ⑤/2. Rispetto ai problemi di regresso all'infinito che minacciavano l'esistenza stessa dell'io (cfr. *supra* §14), il problema del presunto dolore nell'arto fantasma affrontato ora da Brentano sembra riportare la discussione su un piano più epistemico. La percezione interna è davvero assertoriamente infallibile se sotto l'effetto della malattia (ms. M 96, 31800), dell'associazione di idee, dell'abitudine o della fansasia (ms. M 96, 31800-31801) si può credere di provare un dolore che in realtà non c'è? In realtà, nel trattare la questione all'interno del blocco ⑤, Brentano prosegue, in qualche modo, la riflessione sul duplice significato del concetto di 'io' fornendo ulteriori elementi per chiarirne l'articolazione.

Perché l'argomento dell'arto fantasma non prova l'inaffidabilità della percezione interna? Perché, spiega Brentano, il soggetto dell'illusione non è l'io in quanto *sostanza una nella molteplicità dei suoi accidenti spirituali (collateralmente cosciente de sé e intenzionalmente cosciente di altro da sé)*, ma l'io in quanto *persona ad un tempo corporea e spirituale, che non soltanto rappresenta, giudica, desidera etc. qualcosa, ma rappresenta, giudica, desidera qualcosa del proprio corpo*. Chi è infatti soggetto a questo tipo di illusione non è quell'io che è tutt'uno con la sua autocoscienza, ma è l'io nel senso della persona, l'amputato (*der Amputierte*) o il malato (*des Kranke*), e cioè un essere cosciente di un proprio stato psichico, il dolore, che rappresenta tale dolore in un luogo particolare del proprio corpo (*an einer gewissen Stelle unseres Leibes*) (ms. M 96, 31800)³⁰.

La questione dell'arto fantasma pone dunque un problema che non è soltanto epistemico ma metafisico, legato cioè al tema dell'unità reale della persona e dell'interazione tra la parte spirituale e quella corporea. Dal punto di vista delle scienze positive, si tratta invece di un problema di tipo genetico-causale, alla frontiera tra fisiologia del corpo vivente — con i suoi organi di senso specifici e le trasmissioni nervose

³⁰ Brentano spiega che l'operatore della localizzazione delle sensazioni è il senso del tatto (*Gefühlsinn*) (ms. M 96, 31802). È questo tuttavia un punto poco rilevante per i nostri obiettivi.

CLAUDIO MAJOLINO

(*Nervenverlaufe*) etc.—, e psicologia degli stati coscienti (ms. M 96, 31802). Ma la percezione interna, nella sua dimensione puramente descrittiva, non ha nulla a che fare con tutto questo: né con la rappresentazione *locale* né con le cause *fisiologiche* della sensazione di dolore (cf. ms. M 96, 31803).

Alla luce di quanto stabilito dopo l'esame dell'obiezione ⑤/1, la risposta all'obiezione ⑤/2 è allora anch'essa duplice. L'io può ingannarsi a proposito di se stesso? Sì — se per 'io' intendiamo, seguendo la seconda via, l'unità della persona. Ma in tal caso, la fonte dell'errore non è la percezione interna ma l'intreccio di percezione interna (immediatamente evidente) e percezione esterna (mediatamente evidente). No — se per io si intende invece, conformemente alla prima via, l'unità dell'(auto)coscienza nella molteplicità dei suoi atti³¹.

(§17) Non è impossibile la coesistenza del molteplice negli accidenti dell'io

ad ⑤/3. Arriviamo infine all'ultima obiezione che reintroduce nel quadro della discussione dei problemi *specifici* alla percezione interna, la questione del tempo e del movimento (ms. M 96, 31765).

Si sarà notato come l'obiezione ⑤/2 non sollevasse, in fondo, né paradossi, né aporie, né contraddizioni. Il caso del membro fantasma è infatti solo un contro-esempio, un argomento *di fatto*, una prova indiziaria dell'infallibilità di un *io personale* alle prese con l'autorità della percezione interna. Nel confutarlo, Brentano non ha dunque bisogno di procedere, come negli altri casi, lungo la diagonale di contraddittori (BC). L'obiezione ⑤/3 riapre invece il fronte dell'impossibilità *di principio*, della contraddizione appunto. E non riguarda la fallibilità dell'io personale ma, ancora una volta, l'essere stesso dell'*io/autocoscienza* fenomenologico, l'io sono'.

C'è inoltre un secondo aspetto della questione che va notato prima di analizzare la risposta brentaniana. Nei controargomenti al blocco ④/1, Brentano aveva dimostrato che l'unità-molteplice dell'io-sostanza e l'unità-molteplice dei suoi vissuti-accidenti non genera alcun paradosso (cf. *supra*, §9). Nel blocco ④/2 si era mostrato invece che neppure la rappresentazione del tempo ha alcunché di contraddittorio e che anche i paradossi temporali dell'infinito, che sembrano disintegrare l'oggetto della percezione interna, sono in fondo apparenti (cf. *supra*, § 10). L'obiezione ⑤/3 riprende i due temi mettendo insieme la questione dell'*unità e della molteplicità* dell'io con quella della *temporalità*.

La ripresa, tuttavia, non è una semplice ripetizione. Perché alla fine della confutazione dell'obiezione ④/1 Brentano aveva giusto stabilito che l'io è una sostanza che rappresenta, giudica, desidera etc. e che tale molteplicità di vissuti accidentali non è affatto in contraddizione con l'unità stessa dell'io (ms. M 96, 31796). La nuova obiezione iscrive invece la contraddizione all'interno della molteplicità stessa degli atti.

³¹ Resta il fatto che, malgrado tutte le sue implicazioni metafisiche, l'obiezione ⑤/2 è prevalentemente di natura epistemica e, almeno in parte, rompe con le altre obiezioni del gruppo ④ e ⑤. In primo luogo, essa non ha come obiettivo la dimostrazione dell'impossibilità del concetto di 'io', ma soltanto dell'inaffidabilità della percezione interna. In secondo luogo, l'obiezione del membro fantasma è parzialmente ridondante rispetto all'obiezione del sogno ③ (Cfr. *supra* §6), cui è, alla fine, associata anche dallo stesso Brentano (ms. M 96, 31802).

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

Così come una cosa può avere molteplici proprietà ma non contraddittorie, un io può avere molteplici vissuti posto che non si contraddicano. Ma quando, ad esempio, l'io confronta due rappresentazioni A e $\sim A$, nell'atto stesso del confrontarle (*vergleichen*), ad un tempo (*zugleich*) ha e non ha tali rappresentazioni contraddittorie; e quando concludiamo r a partire da p e q , nel giudicare r , ad un tempo, noi abbiamo e non abbiamo (*nicht haben und zugleich haben*) gli atti di giudizio che portano sulle premesse. Se le cose stanno così, la percezione interna sembra mostrare la coesistenza di una molteplicità di pensieri allo stesso tempo (*Wir hatten nach der inneren Wahrnehmung eine Vielheit von Gedanken zugleich*) (ms. M 96 31803). Per la stessa ragione, essa sembra inoltre incapace di rappresentare un movimento, una sequenza, una melodia, o qualsiasi cosa che richieda una molteplicità di rappresentazioni che, ad un tempo (*zugleich*), sono e non sono (ms. M 96, 31803). La confutazione dell'obiezione $\textcircled{2}$ aveva mostrato che i paradossi dell' 'ora' non minacciano la consistenza ontologica dei singoli vissuti, il nuovo problema della molteplicità dei giudizi e delle rappresentazioni (*Mehrheit von Urteilen und Vorstellungen*) e della rappresentazione del movimento o di una melodia (*Vorstellung einer Bewegung, eine Melodie* etc.) minaccia invece la consistenza ontologica dell'insieme dell'io (ms. M 96, 31804). Difatti, o la percezione interna è incapace di cogliere tutte queste determinazioni nell'io/autocoscienza (poiché intrinsecamente contraddittorie), e allora è inaffidabile; oppure l'io/autocoscienza è così come sembra apparire alla percezione interna (sostrato molteplici accidenti contraddittori), allora è impossibile; ma se l'io è impossibile, allora la percezione interna, che ne attesta l'esistenza fattuale, è essa stessa, *eo ipso*, inaffidabile.

La risposta a quest'ultima obiezione dà a Brentano l'occasione di rendere esplicito il legame tra due caratteri fondamentali dell'io/autocoscienza, finora apparsi in modo irrelato: l'intenzionalità e la temporalità.

Tramite l'ennesimo appello al principio normativo 1. Brentano mostra, in primo luogo, che l'argomento scettico sulla molteplicità delle rappresentazioni e dei giudizi è fallace, poiché confonde due sensi della parola 'pensiero' (*Gedanke*): il pensiero nel senso del pensato (*im Sinne des Gedachten*) e il pensiero nel senso dell'atto di pensiero (*im Sinne des Denkaktes*). Se nella stessa anima (*in derselben Seele*) ci fossero, ad un tempo (*zugleich*), una molteplicità di atti di pensiero dello stesso genere (*Denkakte derselben Gattung*), la contraddizione sarebbe reale, la percezione interna fallace, e l'anima stessa verrebbe cancellata da tale contraddizione³². Ma l'esperienza interna non mostra nulla del genere. Quel che essa mostra, invece, è una lunga serie di esempi in cui un'unica sequenza di pensieri (*Gedankenfolge*) porta senza contraddizione alcuna su un pensato (*Gedachte*) molteplice, complesso e articolato (ms. M 96, 31804).

L'appello al principio normativo 5., invece, respinge l'argomento scettico sul movimento, la melodia etc. perché fondato sulla confusione tra una realtà continuamente incompleta (*kontinuierliche, unfertige Wirklichkeit*) e una pluralità infinita di realtà complete (*unendlichen Vielheit von fertigen [Wirklichkeiten]*) (ms. M 96, 31804).

La nostra rappresentazione rappresenta simultaneamente la successione, ma come qualcosa che è nel suo

³² Sarebbe in effetti impossibile, dice Brentano, meditare (*Nachenken*) ad un tempo (*zugleich*) su un problema matematico e sulla bellezza di un'opera d'arte (ms. M 96, 31804).

CLAUDIO MAJOLINO

succedersi. “Essere rappresentato simultaneamente” e “essere rappresentato come qualcosa che è simultaneamente” sono due cose che vanno del tutto distinte. La nostra rappresentazione sensibile ha, ad esempio, una profondità temporale. Senza questa meravigliosa disposizione, in cui la teleologia dell’anima si mostra come paritetica rispetto alla teleologia della natura esterna, non avremmo alcuna rappresentazione del movimento della melodia e dunque del tempo. E in ultima analisi, non avremmo neppure alcun ricordo (ms. M 96, 31804)³³.

Per quanto sorprendente, al fondo della percezione interna, alla ricerca dell’essere dell’io, della sostanza spirituale cosciente di sé stessa, Brentano ritrova *le stesse leggi del mondo* che regolano le cose della natura e appaiono nei fenomeni della percezione esterna. Perché è appunto questo che fa la metafisica: pensare le determinazioni di quelle cose che cadono sotto il concetto tanto della percezione interna quanto della percezione esterna. In questo caso, dice Brentano, si tratta della stessa determinazione teleologica: la disposizione temporale (*zeitliche Einrichtung*). Non soltanto le cose sono nel tempo, realtà incomplete costantemente in divenire; non soltanto l’anima si rappresenta le cose che sono nel tempo, incomplete e in divenire; ma, soprattutto, essa si rappresenta *temporalmente* le cose che sono nel tempo, ed è pertanto, cosapevole ἐν παρρησίᾳ di sé stessa in quanto temporale (cf. *supra*, §14). L’io stesso è dunque una realtà incompleta e in divenire. Il punto decisivo, tuttavia, che è bene sottolineare, è che Brentano *non sta parlando qui dell’io personale*, unità reale secondo natura di corpo e spirito, ma la cui incompletezza può ancora essere attribuita alla parte corporea, in movimento e in divenire come qualsiasi altra cosa naturale. È l’io fenomenologico, l’anima così come appare a sé stessa alla percezione interna, senza localizzazione spaziale-corporea — già questo io è *incompleto, temporale, in movimento e in divenire*, in quella sua stessa vita spirituale fatta di rappresentazioni, giudizi, desideri etc. E la ragione di questa incompletezza strutturale non è affatto legata alla dipendenza dell’anima dal corpo, ma alla sua correlazione *teleologica* con quel mondo che essa rappresenta, giudica, desidera etc.

L’io personale — colui o colei che dice ‘io’, e che dicendo ‘io sono’ vuol dire ‘sono al mondo’ — è *allora una realtà doppiamente incompleta*: incompleta in quanto *nel tempo*, irreversibile, sottomessa al movimento, al cambiamento e al divenire, come tutto ciò che è natura, tutto ciò il cui essere si dispiega tra i limiti fittizi della generazione e della corruzione; ma è anche incompleto in quanto essere psichico, *temporale*, e cioè in quanto io fenomenologico che rappresenta, giudica e desidera *temporalmente* tutto ciò che è nel tempo, ed è cosciente di sé in tale forma temporale, capace dunque di rappresentare l’irreversibilità del tempo, di ricordare. Ma se ‘io fenomenologico’, in fondo, non è che il nome di quella parte spirituale dell’io personale, *dell’anima con la molteplicità dei suoi vissuti* — separabile ma non separata dall’unità reale con il corpo — allora, potremmo dire, l’‘io personale’ è nel mondo ed è ‘per il mondo’ finché il suo corpo è in vita; l’io fenomenologico, invece, ‘è’ per il mondo anche dopo la morte. L’immortalità dell’anima, abbiamo visto,

³³ ms. M 96, 31804: «Unsere Vorstellung stellt den Nacheinander vor, aber als nacheinander seiend. “Zugleich vorgestellt sein” und “als zugleich seiend vorgestellt sein” ist wohl zu unterscheiden. Unsere Sinnesvorstellung “hat s. z. s. [sic]” eine zeitliche Tiefe. Ohne diese wunderbare Einrichtung, worin sich die Teleologie der Seele der der äußern Natur ebenbürtig zeigt, hätten wir keine Vorstellung von Bewegung, Melodie etc. und überhaupt von Zeit. In weiterfolge auch kein Gedächtnis». Per ragioni di leggibilità ho rinunciato a rendere “*zugleich*” con “ad un tempo”, come fatto finora, preferendo l’espressione, in questo contesto più idiomatica, “simultaneamente”.

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

non basta per fare dell'io fenomenologico una realtà completa, perché è la temporalità stessa della vita psichica, teleologicamente orientata sul mondo, e non la dipendenza del corpo a renderla irrimediabilmente incompleta (cfr. *supra* §11).

(§18) Contro Cartesio

Prima di ritornare al nostro questionario heideggeriano, è utile lasciare per un attimo le lezioni di *Metafisica* e osservare come, nelle lezioni di *Storia della filosofia*, tenute negli stessi anni, Brentano giudichi, a partire dalla concezione dell' "io sono" appena descritta, la dottrina cartesiana dell' *ego cogito sum*.

La parte delle lezioni su Cartesio comincia con un riassunto piuttosto schematico delle *Meditazioni*. Contro le speculazioni scolastiche, scrive Brentano, Cartesio intende fare piazza pulita di tutte le opinioni filosofiche precedenti e gettare una base completamente nuova (*Grund*) per costruire una filosofia su un fondamento (*Fundament*) completamente sicuro (1987, p. 15). Portata all'estremo, questa tendenza conduce al celeberrimo tentativo di dubitare di tutto ciò di cui si possa dubitare: opinioni condivise, illusioni sensibili, conclusioni logiche, giudizi aritmetici, anche l'esistenza del proprio corpo. Tentativo che, come è noto, si ferma solo di fronte all' "io dubito" (*Ich zweifle*), caso particolare di "io penso e sono" (*Ich denke und bin*). Brentano si affretta inoltre ad escludere, ricordando le obiezioni di Mersenne, che l'evidenza in questione sia di tipo mediato — un'inferenza (*Schluss*) dall'io penso all'io sono — e puntualizza la natura immediata dell' *ego sum res cogitans* (1987, p. 15). Inoltre, alludendo alle obiezioni di Gassendi, Brentano ricorda infine come tale evidenza includa non soltanto il pensiero inteso nel senso stretto dalla rappresentazione concettuale, dell'affermazione e della negazione, ma anche le volizioni e gli affetti (FRANZ BRENTANO, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, München, Meiner, 1987, p. 16). Poi, dopo aver sorvolato in modo alquanto approssimativo il resto delle *Meditazioni*, Brentano ne indica alcuni limiti (*Mängel*). Due in particolare ci interessano in questa sede:

[1.] È corretto affermare che nulla deve essere accettato come vero in modo indiscriminato; è falso che se ne tragga subito la conclusione che si debba dubitare di tutto. È corretto che l'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) è inattaccabile (*unantastbar*), soprattutto da parte degli scettici; è falso che non ci sia nient'altro di certo (gli assiomi). Da ciò deriva anche la tesi contraddittoria per cui sarebbe ragionevole dubitare dell'esistenza del mondo esterno, la cui ammissione è suggerita (non soltanto dalla natura ma anche da) un'induzione incommensurabile; (lo stesso errore vale per le anime degli animali).

[2.] Il suo più grande merito è l'osservazione psicologica (*psychologische Beobachtung*). La prova della spiritualità dell'anima non è priva di grande importanza. L'obiezione di Gassendi non tiene. Ma anche il controargomento è carente. Non in ogni assenza di estensione [si trova la spiritualità]; quindi avrebbe fatto meglio a trovare l'unità del corpo e dello spirito, mentre adesso [c'è] una profonda separazione. Questa è la colpa più grande e più peccaminosa (*de grösste und unheilvolle Fehler*) (p. 19).

Il giudizio di Brentano su Cartesio nelle lezioni di *Storia della filosofia* conferma dunque quanto emerso nelle lezioni di *Metafisica*. Le strade dei due filosofi convergono certo su alcuni punti. Per entram-

CLAUDIO MAJOLINO

bi, la metafisica comincia con critica della conoscenza — e cioè, in termini brentaniani, con la filosofia trascendentale — e l'evidenza è la sola misura di ciò che può e deve essere accettato come vero. L'errore di Cartesio, tuttavia, consiste nell'aver ridotto l'evidenza all'evidenza immediata assertiva della percezione interna, all'io fenomenologico, attribuendo dunque a quest'ultimo lo statuto di *fundamentum inconcussum* di ogni speculazione metafisica. A tale riduzione dell'evidenza corrisponde un ampliamento ipertrofico del dubbio: di tutto si dubita fuorché dell'io sono', e cioè dell'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*). Ma per Brentano, come abbiamo visto più volte, l'io sono' non è qualcosa di saldo da cui cominciare, ma qualcosa la cui saldezza *prima facie* va confermata su tutti gli altri fronti, poiché la percezione interna non ha il monopolio dell'evidenza.

Non basta dunque rispondere allo scettico che dubita di tutto ciò di cui si può dubitare che non può dubitare dell'io sono', scendendo direttamente lungo la linea dei subordinati (BD), perché è un fatto immediatamente evidente che io sono. L'operazione di confutazione delle obiezioni scettiche, per Brentano, e lo abbiamo ripetutamente indicato, poggia invece sulla convezgenza di *tutte* le evidenze: apodittiche (immediate e mediate) e assertorie (immediate e mediate). L'io personale, infatti, non coincide senza residui con l'io fenomenologico, l'errore e l'illusione sono dunque sempre possibili. Ed i concetti con cui pensarne l'essenza, linguisticamente articolati e oscuri nelle loro rappresentazioni costitutive, possono ancora produrre confusione.

È a questo punto, allora, che l'analisi concettuale fondata sull'evidenza degli assiomi, che scende lungo la diagonale dei contraddittori (BC), e il confronto con l'induzione della percezione esterna (CD), diventano necessari. In tal senso, è estremamente significativo che Brentano rimproveri a Cartesio di aver voluto dubitare dell'esistenza del mondo esterno perché l'evidenza che gli è propria non è quella immediata della percezione interna; che abbia ignorato l'evidenza degli assiomi; o che abbia rifiutato di riconoscere l'anima degli animali, poiché manifesta in modo soltanto mediato e induttivo. L'io sono', *malgrado la sua evidenza immediata assertoria*, non serve e non basta a fondare la metafisica.

Brentano riconosce inoltre a Cartesio il merito di esser stato un grande osservatore della vita dello spirito, e di aver riconosciuto la realtà della parte propriamente spirituale dell'io personale. Ma Cartesio ha anche il torto di aver *ignorato* l'articolazione tra io fenomenologico e io personale, identificando l'autocoscienza con la persona, e riducendo il corpo a elemento estrinseco puramente esteso. L'io personale è unione reale di corpo e spirito — ed è nel e con il mondo. L'io fenomenologico, invece, è soltanto nell'apparire a se stesso — ed è nel riferirsi al mondo.

(§19) Ritorno sul questionario di Heidegger

Possiamo a questo punto cercare di rispondere alle domande dalle quali abbiamo preso le mosse a partire dalle pagine di *Essere e tempo* dedicate a Cartesio (cfr. *supra* §1). Ricordiamole: 1) è vero che Brentano non ha posto il problema dell'essere in generale?; 2) che tale senso è quello dell'*ego sum* cartesiano, *fundamentum inconcussum*?; 3) che pertanto anche il senso dell'essere dell'io sono' è rimasto implicito?; *ad*

Refutazioni egologiche e questionari heideggeriani. Brentano e le aporie dell' 'io sono' tra filosofia trascendentale e metafisica

4) che tale senso corrisponde a sua volta al senso d'essere della presenzialità?

Avendo già risposto alla domanda 2) nel paragrafo precedente (cfr. *supra* § 18), vorrei concludere concentrandomi sulle altre tre. Ed è bene cominciare con l'ammettere, senza troppe difficoltà, che il quadro teorico brentaniano nelle lezioni di *Metafisica* è profondamente segnato, ad un tempo, dall'influenza aristotelica e dall'esigenza di accordare metafisica antica e critica della conoscenza moderna. Possiamo inoltre ricordare che Brentano, nella parte delle lezioni dedicata all'ontologia, distingue senza troppe spiegazioni due sensi dell'essere — l'essere nel senso del vero e nel senso del reale — seguendo palesemente una strada già tracciata da Tommaso e dalla tradizione scolastica. Difficile dunque, su questi punti, dare torto ad Heidegger. Se Brentano pone senz'altro il problema del senso o dei sensi dell'essere, lo fa di certo all'interno dei limiti e con i termini di una lunga e autorevole tradizione filosofica.

Le analisi precedenti, tuttavia, dovrebbero aver mostrato a sufficienza che, al di là di questa concessione doverosa, il resto della questione è ben più intricato. Si sarà notato, infatti, che la distinzione decisiva intorno alla quale gravita l'ontologia brentaniana, non è tanto quella verticale tra 'essere nel senso del reale' e 'essere nel senso del vero', ma quella trasversale tra ciò che è detto 'essere' in senso proprio e ciò che invece è detto 'essere' in senso 'improprio'. Questa distinzione attraversa i due significati dell'essere, separa all'interno stesso dell'essere nel senso del reale i *facta* dai *facta* (*cum* o *sine fundamento in re*) e si decide, a livello pre-teorico e pre-concettuale, sulla base di un'esperienza il cui statuto è definito, sempre all'interno della metafisica, ma a monte dell'ontologia, e cioè a livello di quella che Brentano chiama filosofia trascendentale. La misura del senso 'proprio' dell'essere è data dunque dall'esperienza di un 'fatto' (*Tatsache*), di un 'fenomeno' (*Phänomen*) o, per dirla con Aristotele, di 'quel che è primo per noi' (*πρῶτερον πρὸς ἡμᾶς*).

La domanda ontologica 'che vuol dire "essere"?', allora, con tutte le distinzioni concettuali che ne derivano, ne presuppone dunque un'altra, preliminare, che fornisce il criterio pre-concettuale di tali distinzioni: 'ci sono i fatti'? Sembrerebbe di sì, eppure... Eppure, tale certezza preliminare non ha mai scoraggiato lo scettico. Più precisamente ancora c'è un qualche fatto che, prima ancora di qualsiasi speculazione, indichi al metafisico, sebbene in modo ancora oscuro, il senso del concetto di 'essere'? Per Heidegger sappiamo che la risposta è: sì, senz'altro — questo 'fatto' è l'esistente stesso, nella sua finitezza, 'gettato nel mondo', alle prese con le cose a portata di mano, capace di anticipare la propria morte, solo ente per il quale la domanda sull'essere ha un qualche senso. In realtà, anche per Brentano la risposta è sì — ma il 'fatto' brentaniano è un altro: è l'io fenomenologico, già sempre collateralmente cosciente di sé nell'essere cosciente di altro da sé; realmente uno e di volta in volta molteplice; costantemente incompleto, realtà incompiuta, le cui parti in movimento *non sono sempre tutte presenti*; temporalmente e teleologicamente disposto a cogliere la temporalità del mondo nel suo scorrere; parte spirituale di un io personale (una persona che dice 'io') il cui corpo, cosciente nella percezione esterna, appartiene allo spazio e al tempo della natura, il cui linguaggio appartiene allo spazio e al tempo degli uomini; io che non può che vivere senza sosta ogni 'ora' della sua vita, ma può anche concepire la finzione praticamente e assiologicamente rilevante dei *limiti invivibili di tale vita*, la nascita e la morte.

Le lezioni di *Metafisica* e l'attenzione rivolta all'emergenza del problema dell'"io sono" sembrano allora suggerire la conclusione seguente, senz'altro da approfondire. La differenza fondamentale tra Heidegger e

CLAUDIO MAJOLINO

Brentano non è tanto nel fatto che, dei molteplici significati dell'essere, l'uno preferisca l'essere del vero mentre l'altro scelga piuttosto l'essere reale della sostanza³⁴. Per entrambi la domanda ontologica trova il suo senso soltanto a partire da un fatto manifesto ('evidente', avrebbe detto Brentano), che, senza essere il fondamento inconcusso di alcunché, dia la misura concreta del concetto 'proprio' di 'essere'. Il fatto in questione riguarda quell'ente che dice 'io', 'io sono' e, eventualmente, si chiede 'che vuol dire 'essere'?'. Ma qui finiscono le analogie. Perché, in un caso, la strada verso l'ontologia parte da un'analitica esistenziale, che va certo esposta in modo articolato, ma la cui evidenza è *sempre palese*; dall'altro procede invece a partire da una filosofia trascendentale, in cui l'evidenza è sempre *messa in gioco*, in tutte le sue forme, nel confronto costante con lo scettico e il sofista.

³⁴ E questa una tesi molto diffusa in ambito analitico, ripresa ad esempio in SUSAN KRANTZ GABRIEL, *Heidegger's question and the fundamental sense of being in Brentano* in *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*, edited by Ion Tanasescu, Bucharest, Zeta Books, 2012, pp. 132-152. Franco Volpi (FRANCO VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2010.) aveva già mostrato tuttavia, quanto sia poco accurato schiacciare la concezione heideggeriana dell'essere su una rielaborazione dell'ὄν ὡς ἀληθές aristotelico.

Mario De Caro

Davidson, Putnam e il libero arbitrio

Abstract: L'idea che noi godiamo del libero arbitrio è, nella maggior parte delle concezioni, legata all'idea di identità personale: senza libero arbitrio, molti filosofi sostengono, la nostra identità vacilla, se non svanisce del tutto. Che l'idea del libero arbitrio sia corretta, però, è questione molto discussa. Questo articolo discute e confronta le opinioni di Donald Davidson e Hilary Putnam su questo tema. Entrambi questi filosofi hanno cercato di articolare forme non riduzionistiche di naturalismo, secondo le quali il libero arbitrio e le nozioni normative non sono incompatibili con i fenomeni scientificamente spiegabili, ma non sono nemmeno riducibili ad essi. In conclusione, sosterrò che la visione di Putnam è più promettente per affrontare la questione del libero arbitrio, poiché non è impegnata in una forma problematica di monismo ontologico, ancora accettata da Davidson.

Abstract: *The idea that we enjoy free will is, in most conceptions, linked to the idea of personal identity: without free will, many philosophers argue, our identity falters, if not vanishes altogether. Whether the idea of free will is correct, however, is a matter of much debate. This article discusses and compares the views of Donald Davidson and Hilary Putnam on this issue. Both these philosophers have tried to articulate non-reductionist forms of naturalism, according to which free will and normative notions are not incompatible with scientifically explainable phenomena, but neither are they reducible to them. In conclusion, I will argue that Putnam's view holds more promise for addressing the question of free will because it is not committed to a problematic form of ontological monism, still accepted by Davidson.*

Parole chiave: libero arbitrio / Donald Davidson / Hilary Putnam

Keywords: Free will / Donald Davidson / Hilary Putnam

1. L'Antinomia della libertà

Secondo la gran parte dei filosofi, l'intuizione che gli esseri umani (almeno gli adulti normodotati) possano, in alcune situazioni, esercitare il libero arbitrio è centrale per la nostra idea di identità personale. Per dirla in una formula: io sono le scelte e le azioni che compio. Per alcuni la questione della correttezza della nostra intuizione nemmeno si pone, data la sua ovvietà:

[È] così evidente che noi abbiamo una volontà libera, che quando le piace può dare il suo consenso o negarlo, che questa può essere considerata una delle idee più comuni nozioni¹.

Tuttavia le cose non sono così semplici. In particolare, da quando Kant la presentò magistralmente nella *Critica della Ragion Pura*, l'antinomia della libertà è divenuta fondamentale nella discussione filosofica. La questione sollevata dall'antinomia era: come possiamo conciliare la visione scientifica del mondo che viene dalla scienza moderna – che non lascia spazio per la galassia di nozioni normative legate al libero arbitrio – e la visione ordinaria, che rende queste nozioni assolutamente centrali?

¹ RENÉ DESCARTES, *Principia Philosophiae* (1644); trad. it. *I principii della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 41.

MARIO DE CARO

Le due soluzioni più ovvie di questa antinomia tradizionalmente sono: (i) una forma radicale di dualismo o idealismo (ad esempio, la visione cartesiana e neo-cartesiana), che rende la mente ontologicamente indipendente dal mondo naturale e, di conseguenza, impermeabile all'indagine scientifica; (ii) una visione riduzionista che non trova posto per le nostre nozioni di libertà e autonomia (e questa è una soluzione abbracciata da molti filosofi contemporanei fautori del naturalismo scientifico). Ancora oggi, tuttavia, molti filosofi seguono Kant nella ricerca di una soluzione alternativa, che sia in grado di conciliare la visione naturalistica del mondo con l'idea che gli esseri umani godano del libero arbitrio e, di conseguenza, siano moralmente responsabili per (alcune) delle loro azioni.

Tra i filosofi contemporanei che hanno affrontato questo problema classico ci sono due dei principali pensatori dell'ultimo mezzo secolo: Donald Davidson e Hilary Putnam. I punti di vista sul libero arbitrio di questi filosofi possono essere utilmente confrontati per due motivi. In primo luogo, essi sono espressione coerente delle molto influenti concezioni che questi autori hanno sviluppato riguardo alla relazione mente-corpo, alla causalità, alla natura delle leggi della natura e al significato delle nostre pratiche esplicative; in secondo luogo, sia Davidson che Putnam hanno cercato di articolare forme non riduzionistiche di naturalismo, secondo le quali le nozioni normative non sono incompatibili con i fenomeni scientificamente spiegabili, ma non sono nemmeno riducibili ad essi. Questi due filosofi, cioè, hanno cercato di sviluppare una soluzione all'antinomia della libertà intermedia tra il dualismo ontologico e il riduzionismo.

2. Il monismo (non abbastanza) anomalo di Davidson

Anche se non è cosa molto nota, Davidson riteneva che il 'monismo anomalo' – la sua famosa risposta al problema mente-corpo – potesse rendere giustizia in modo soddisfacente dell'intuizione di Kant sulla libertà. Nel suo *Mental Events*, egli cita con approvazione un celebre passaggio kantiano:

Noi pensiamo l'uomo in un altro senso, e sotto un altro rispetto, quando lo diciamo libero e quando lo consideriamo come un elemento della natura sottoposto alle sue leggi... [L]e due proposizioni non soltanto "possono" ben coesistere, ma "devono", anzi, venir pensate "congiuntamente" nel medesimo soggetto².

In questo passo Kant sostiene che, per risolvere il problema della libertà, bisogna conciliare le due prospettive che utilizziamo per guardare gli esseri umani: come oggetti della natura e come agenti liberi. Questo è un compito per il quale, secondo Davidson, il suo monismo anomalo è perfettamente adeguato, in quanto è articolato in due livelli epistemologici. L'idea di Davidson è che il vincolo monistico del monismo anomalo permetta di guardare agli esseri umani come oggetti della natura, mentre il vincolo anomalo permette di guardarli come agenti che agiscono liberamente:

Spieghiamo le azioni libere di un uomo [...] facendo appello ai suoi desideri, abitudini, conoscenze e

² IMMANUEL KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a c. di V. Mathieu, Milano, Bompiani, 2003, 4:456; cit. in DONALD DAVIDSON, *Mental Events* (1970), ristampato in Id., *Essays on Actions and Events* Oxford, Clarendon Press, 2011, pp. 207-227: 225.

Davidson, Putnam e il libero arbitrio

percezioni. Questi resoconti del comportamento intenzionale operano in un quadro concettuale lontano dalla portata diretta della legge fisica, descrivendo sia la causa che l'effetto, la ragione e l'azione, come aspetti del ritratto di un agente umano. L'anomalia del mentale è [...] una condizione necessaria per considerare l'azione come autonoma³.

Va ricordato che Davidson concepisce la libertà – nonostante lo sfuggente fenomeno delle 'catene causali devianti'⁴ – come un potere causale dell'agente, cioè un potere che si esercita quando le nostre azioni intenzionali sono causate da alcuni eventi mentali appropriati (che, secondo la prospettiva del monismo anomalo, sono allo stesso tempo anche eventi fisici). Per essere più precisi, per Davidson, le azioni libere di un agente sono le azioni causate in modo non deviante dagli eventi mentali di quell'agente.

Davidson non ha una visione idiosincratica della libertà. Il suo monismo anomalo, infatti, è strettamente legato alle tradizionali visioni compatibilistiche difese da Locke e Hume (una circostanza che Davidson ha semplicemente ignorato quando ha confrontato la sua visione con la concezione libertaria di Kant). Ciò viene in chiaro considerando che Davidson ha attribuito ad alcuni eventi mentali (in particolare, desideri e intenzioni) il potere causale che i vecchi empiristi attribuivano alla misteriosa facoltà della 'volontà'.

La grande maggioranza dei compatibilisti condivide l'idea che una condizione necessaria affinché un'azione sia libera è che uno stato mentale adeguato dell'agente sia parte della sua causa sufficiente. In quest'ottica, Davidson ha sostenuto esplicitamente che le azioni libere di un agente sono causate (in modo non deviante) dai suoi desideri e dalle sue convinzioni; di conseguenza, per rendere conto del libero arbitrio, il monismo anomalo deve spiegare come – catene causali devianti a parte – gli agenti possano controllare le proprie azioni libere attraverso il potere causale dei loro stati mentali coscienti rilevanti.

Su questo tema, W.V. Quine – «without whom nothing», come Davidson scrive nella dedica di *Inquiries into Truth and Interpretation* – sosteneva una visione molto simile:

Al pari di Spinoza, Hume e tanti altri, io ritengo che un'azione sia libera nel caso in cui i motivi o le pulsioni dell'agente rappresentano un anello nella catena causale che conduce a quell'azione⁵.

Come suggerisce il nome, il monismo anomalo ha due principi fondamentali:

- a) il fisicalismo ontologico;
- b) la tesi che il mentale è anomalo, ossia che il mentale è epistemologicamente irriducibile al fisico.

Il primo principio è composto da due affermazioni. In primo luogo, tutti i rapporti causali sono eventi e tutti i rapporti causali istanziano leggi fisiche. In secondo luogo, tutte le entità, gli eventi e i processi sono fisici (con la possibile eccezione delle entità astratte della matematica). Da queste affermazioni derivano

³ D. DAVIDSON, *Mental Events*, cit., pp. 207-227: 225.

⁴ Le catene causali devianti sono quelle per cui un agente compie un'azione che desidera compiere senza che abbia intenzione di compierla in quel momento (come quando un alpinista, stanco di portare il peso di un compagno, desidererebbe liberarsene; diventa dunque nervoso proprio per questo suo terribile desiderio e, per il nervosismo, lascia involontariamente la presa del povero compagno: cfr. MARIO DE CARO, *Colpevolezza e scienze cognitive*, «Ragion pratica», 54 (2020), pp. 71-85).

⁵ WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Things and Their Place in Theories*, in *Theories and Things*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, pp. 1-23: 11.

MARIO DE CARO

alcune conseguenze rilevanti. In primo luogo, tutti gli eventi mentali sono anche eventi fisici, cioè eventi che possono essere descritti in un vocabolario fisicalistico. In secondo luogo, tutte le cause e gli effetti sono eventi fisici. Infine, nessuna relazione causale può sfuggire alla rete nomologica delle leggi fisiche, nemmeno le relazioni causali che coinvolgono gli agenti umani (inclusi i loro eventi mentali): secondo Davidson, infatti, per essere causale una relazione tra due eventi deve per definizione istanziare una legge fisica.

Il secondo principio del monismo anomalo, l'‘anomalia del mentale’, afferma che le proprietà mentali sono irriducibili alle proprietà fisiche a causa del loro carattere normativo e olistico. Pertanto, in linea di principio, le proprietà mentali non possono essere sussunte nelle leggi fisiche.

Secondo Davidson, l'apparente contraddizione tra i due principi del monismo anomalo (il fisicalismo ontologico e l'anomalia del mentale) può essere eliminata se si accetta la cosiddetta tesi della ‘identità delle occorrenze’ tra mente e corpo:

noi siamo [...] liberi di sostenere che gli individui possono essere identici rispetto a tutti gli aspetti fisicamente rilevanti, pur differendo psicologicamente: è questo è proprio il punto di vista del “monismo anomalo”⁶.

Secondo questa tesi, tra tipi di eventi mentali e fisici non c'è identità né possibile riduzione; tuttavia, ogni evento mentale – considerato non come tipo ma come occorrenza –, è comunque identico all'occorrenza di un evento fisico. In quest'ottica, le proprietà mentali si sovrappongono alle proprietà fisiche: ossia, non può esserci una differenza tra le proprietà mentali di due eventi senza una differenza nelle loro corrispondenti proprietà fisiche, mentre non è il detto contrario⁷.

Come detto, secondo il principio fisicalistico del monismo anomalo, tutte le relazioni causali istanziano leggi fisiche. Ora, ovviamente le leggi fisiche non possono che riferirsi alle proprietà fisiche degli eventi che sono coinvolti nelle relazioni causali. Ma questo implica, come notato da Jaegwon Kim, ogni evento ha i poteri causali che ha solo in virtù delle proprie proprietà fisiche. E questo significa che nessuna relazione causale può esistere in virtù delle proprietà mentali degli eventi coinvolti. Come dice Kim, il monismo anomalo «non assegna alcun ruolo causale alle proprietà mentali, [quindi] si può [...] ragionevolmente affermare che, per quanto riguarda le proprietà mentali, questa concezione è epifenomenalistica»⁸.

È vero che, come ammette lo stesso Kim, il monismo anomalo rende le proprietà mentali di un

⁶ D. DAVIDSON, *Knowing One's Own Mind*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 60 (1987), pp. 441-458: 453.

⁷ Questa è, in generale, la molto discussa nozione di sopravvenienza. Per Davidson, il mentale sopravviene sul fisico in quanto, dati due individui indistinguibili rispetto alle proprietà fisiche, essi non differiranno rispetto alle proprietà mentali.

⁸ JAEGWON KIM, *Epiphenomenal and Supervenient Causation* (1984), rist. in Id., *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 92-108. Un inciso filologico: l'uso del termine “epifenomenismo” in questo contesto non è del tutto corretto dal punto di vista storico. Tradizionalmente, l'“epifenomenismo” è stato definito – ad esempio da CHARLIE DUNBAR BROAD, *The Mind and its Place in Nature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1925 – come l'opinione secondo la quale le proprietà mentali non possono causare nulla, mentre sono causate da proprietà fisiche. Invece, se l'accusa contro il monismo anomalo da parte di Kim e altri è corretta, allora dal momento che secondo questa concezione le proprietà mentali non possono essere menzionate in nessuna legge fisica e tutte le relazioni causali esemplificano una legge fisica, ne segue che le proprietà mentali non possono essere relata causali in alcun senso. Quindi queste proprietà mentali non possono causare nulla, ma non sono nemmeno causate (motivo per cui, peraltro, la loro ‘apparenza’ diventa un altro mistero).

Davidson, Putnam e il libero arbitrio

evento causalmente rilevanti, perché, secondo la tesi della sopravvenienza difesa da Davidson, le proprietà mentali di un evento fanno la differenza rispetto alle proprietà fisiche che esso ha (in virtù del fatto che proprietà mentali diverse implicano proprietà fisiche diverse); ma questa visione rende anche le proprietà mentali di un evento causalmente inefficaci. Come scrive Kim:

Le relazioni causali [di un evento] sono fissate, interamente ed esclusivamente, dalla totalità delle sue proprietà fisiche, e in questo quadro non c'è alcun lavoro causale a cui le proprietà mentali possano o debbano contribuire⁹.

Davidson cerca di evitare l'accusa di epifenomenismo facendo riferimento alla sua visione estensionale della causalità. Secondo questa visione, i poteri mentali appartengono agli eventi, non alle loro proprietà; e ciò, secondo Davidson, non è una sorpresa, poiché il fatto che un evento sia mentale o fisico dipende solo dal vocabolario con cui lo descriviamo. Quindi, quando un evento causa un altro evento, lo fa indipendentemente dal modo in cui lo descriviamo:

[S]e gli eventi descritti in termini fisici sono efficaci e sono identici a quegli stessi eventi descritti in termini psicologici, allora anche questi ultimi devono essere causalmente efficaci¹⁰.

Questa strategia fa appello alla particolare visione estensionale di Davidson sulla causalità e sugli eventi. Secondo questa visione, gli eventi, che sono le uniche relazioni causali possibili, sono primitivi ontologici, nudi singolari che noi, quando li descriviamo, 'coloriamo' con alcune proprietà. Pochi interpreti, tuttavia, hanno trovato questa proposta convincente o perspicua, e forse lo stesso Davidson ha nutrito dubbi in proposito. Una volta, ad esempio, ha scritto in modo un po' sorprendente:

Le persone hanno proprietà mentali, vale a dire che alcuni predicati psicologici sono veri per loro. Queste proprietà cambiano continuamente e tali cambiamenti sono gli eventi mentali¹¹.

In questo passaggio, si dice che gli eventi dipendono dal cambiamento delle proprietà, e questo sembra suggerire che gli eventi non sono ontologicamente primitivi (come la dottrina ufficiale di Davidson dovrebbe, al contrario, implicare). Ad ogni modo, così Kim riassume la sua convincente critica contro il monismo anomalo:

Ha senso porre domande del tipo "Che cosa c'è negli eventi *c* ed *e* che fa sì che *c* sia una causa di *e*?" e si può rispondere, in modo intelligente e informativo, dicendo qualcosa come "Perché *c* è un evento di tipo *F* ed *e* è uno di tipo *G*" [...]. Si tratta solo di riconoscere che una relazione causale lega una coppia di eventi perché sono eventi di un certo tipo, ossia hanno certe proprietà¹².

⁹ J. KIM, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 34.

¹⁰ D. DAVIDSON, *Anomalous monism*, in *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, Cambridge, MIT Press, 1999, pp. 30-31: 30.

¹¹ *Ivi*, p. 31.

¹² J. KIM, *Noncausal connections*, in *Supervenience and Mind*, cit., p. 22.

MARIO DE CARO

Questa obiezione è, a mio avviso, convincente. Se è così, dai principi del monismo anomalo consegue che gli eventi sono causalmente correlati solo a causa delle loro proprietà fisiche (che sono quelle in virtù delle quali le relazioni causali istanziano le leggi fisiche che le sostengono). Ma da ciò segue che le proprietà mentali degli eventi, al contrario delle loro proprietà fisiche, sono causalmente inerti, e ciò significa che il monismo anomalo è solo una forma di epifenomenismo mascherato. Quindi, il monismo anomalo non può essere una proposta soddisfacente per il problema mente-corpo.

Ora possiamo tornare al problema del libero arbitrio e chiederci se il monismo anomalo possa almeno rappresentare una soluzione plausibile a quel problema. Sfortunatamente, non può.

Lo spirito della proposta di Davidson è, come visto, kantiano: gli esseri umani possono essere visti sia come agenti che agiscono liberamente sia come soggetti che obbediscono alle leggi della natura. Come detto, seguendo la tradizione compatibilistica, Davidson ritiene che le azioni siano libere fintanto che sono causate (in modo non deviante) da alcuni degli stati mentali coscienti rilevanti dell'agente. Tuttavia, il monismo anomalo priva gli eventi mentali di ogni potere causale. Pertanto, se il monismo anomalo è la giusta concezione del mentale, nessuno stato o evento mentale avrebbe alcun potere causale e non nessuno sarebbe mai un anello della catena causale che termina con un'azione. In una parola: nessun motivo, impulso, desiderio, credenza o intenzione potrebbe mai contribuire a causare un'azione di alcun tipo. Ma Davidson stesso sostiene che, per essere libere, le azioni devono essere causate da desideri e intenzioni: è proprio così infatti che, secondo lui, gli agenti esercitano il controllo necessario sulle proprie azioni. Pertanto, in quanto il monismo anomalo implica l'impossibilità della causalità mentale, implica anche l'impossibilità del libero arbitrio.

La concezione davidsoniana del libero arbitrio è stata dunque una proposta filosofica brillante; ma, poiché ha fatto dipendere tutte le forme di causalità dalle leggi fisiche, si è troppo appoggiato alla visione scientifica del mondo. In quest'ottica, dovendo riassumere il problema del monismo anomalo, si potrebbe dire che non era abbastanza anomalo. Per risolvere l'antinomia della libertà bisogna dunque guardare altrove.

3. Il pluralismo di Putnam

Tra i filosofi contemporanei, Putnam è stato uno dei più influenti sostenitori della necessità di riconciliare, nello spirito kantiano, le due immagini del mondo: quella espressa dalla scienza e quella ordinaria. A differenza di Davidson, però, il quale ancora attribuiva primato ontologico all'immagine scientifica, la concezione di Putnam è equidistante tra le due immagini, perché cerca di armonizzarle in una visione di tipo naturalistico liberalizzato. E questo, a mio avviso, è un punto di partenza più promettente.

Per comprendere la concezione putnamiana della libertà, è utile guardare prima al suo sfondo ontologico ed epistemologico. Putnam è sempre rimasto un realista scientifico, ossia ha sempre ritenuto che le teorie scientifiche possano essere (e spesso siano) vere o approssimativamente vere e che i termini scientifici si riferiscano a entità reali, anche quando queste non sono osservabili né direttamente né

Davidson, Putnam e il libero arbitrio

indirettamente (come accade, per esempio, con le entità subatomiche)¹³. È da questa prospettiva che Putnam ha sviluppato il famoso ‘argomento del miracolo’, che difende il realismo scientifico facendo appello a una cosiddetta ‘inferenza alla migliore spiegazione’ o ‘abduzione’¹⁴. Il nucleo di questo argomento è che il realismo scientifico è la miglior opzione teorica in quanto spiega molto meglio dell’antirealismo il grande successo nella previsione e nella spiegazione dei fenomeni. Per l’antirealismo, infatti, non c’è nessuna spiegazione del perché le nostre teorie scientifiche funzionino così bene nello spiegare e nel prevedere i fenomeni: se quelle teorie non sono vere (come afferma l’antirealista), il loro successo è infatti nulla più di un miracolo inspiegabile. In base a questo argomento, dunque, è razionale accettare come vere (o, almeno come, ragionevolmente vicine alla verità) le nostre migliori teorie scientifiche e, di conseguenza, ne va accettata anche l’ontologia, riconoscendo la realtà delle entità non osservabili la cui esistenza è implicita nella verità di queste teorie.

Ma, anche se è un realista scientifico, Putnam (a differenza di Davidson) rifiuta il fiscalismo ontologico per due motivi principali. In primo luogo, perché a suo giudizio alcune teorie possono essere cognitivamente equivalenti anche se *prima facie* sembrano incompatibili: un fenomeno, questo, che Putnam ha chiamato ‘relatività concettuale’ (ma che potrebbe essere chiamato in modo meno equivoco ‘equivalenza descrittiva’, dal momento che l’altro termine potrebbe suggerire un collegamento con il relativismo e l’antirealismo, che sarebbe del tutto inappropriato). Come ha sostenuto Putnam, in alcuni campi scientifici, come la fisica matematica, questo fenomeno è onnipresente:

Per prendere un esempio da un articolo dal titolo *Bosonization as Duality*, apparso su “Nuclear Physics B” qualche anno fa, esistono schemi di meccanica quantistica, in cui alcune delle rappresentazioni raffigurano le particelle di un sistema come bosoni, mentre altre le raffigurano come fermioni. Come indica l’uso del termine “rappresentazioni”, i fisici in carne e ossa – e non i filosofi con una particolare concezione da portare avanti – non considerano questo un caso di ignoranza. A loro avviso, i “bosoni” e i “fermioni” sono semplicemente artefatti della rappresentazione utilizzata. Ma il sistema è reale indipendentemente dalla mente: per tutto questo, e ciascuno dei suoi stati è una condizione reale indipendente dalla mente, che può essere rappresentata in ciascuno di questi modi diversi. E questa è esattamente la conclusione che sostengo... [Queste] descrizioni rispondono entrambe allo stesso aspetto della realtà... sono “descrizioni equivalenti”¹⁵.

In questo senso, non ci può essere una sola descrizione vera del mondo, come pensano i fiscalisti, perché ce ne possono sempre essere altre descrittivamente equivalenti. La seconda ragione per cui Putnam ha rifiutato la vecchia visione fiscalista dell’ontologia è più interessante per i nostri scopi. Si tratta del fatto che l’ontologia del mondo non può essere limitata alle entità e alle proprietà descritte dalla scienza

¹³ Nella fase del cosiddetto ‘realismo interno’ Putnam aderì a una concezione epistemica della verità (in cui la verità dipendeva dalla conoscibilità in condizioni epistemiche ideali): ma anche allora continuò a ritenere che il riferimento di termini come ‘elettrone’ fosse rappresentato da entità reali, ancorché inosservabili, e che le teorie scientifiche potessero essere vere, sia pure nella peculiare accezione della verità sopra detta (cfr. M. DE CARO, *Hilary Putnam on Perspectivism and Naturalism*, in A.-M. Cretu / M. Massimi (eds.), *Knowledge from a Human Point of View*, Dordrecht, Springer, 2019, pp. 57-70.

¹⁴ IGOR DOUVEN, *Abduction*, in E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/> (consultato in data 10/07/2023). In questo contesto il termine ‘abduzione’ non è inteso in senso aristotelico, ma in senso peirceano.

¹⁵ HILARY PUTNAM, *Philosophy in an Age of science*, Harvard, Harvard University Press, 2012; tr. it. di L. Ceri, C. Gabbani e P. Tripodi, a cura di Mario De Caro e David Macarthur, *La filosofia nell’età della scienza*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 63-64.

MARIO DE CARO

naturale:

In effetti, nego che il mondo possa essere completamente descritto nel gioco linguistico della fisica teorica; non perché ci siano regioni in cui la fisica è falsa, ma perché, per usare un linguaggio aristotelico, il mondo ha molti livelli di forma e non esiste una possibilità realistica di ridurli tutti al livello della fisica fondamentale¹⁶.

In questo senso uno degli esempi preferiti di Putnam è che, a seconda dei nostri interessi, una sedia può essere correttamente e utilmente descritta nei linguaggi alternativi della falegnameria, del design dei mobili, della geometria e dell'etichetta. Ognuna di queste descrizioni è a suo modo utile, senza essere ridicibile a nessuna delle altre. Per così dire, non esiste una teoria fondamentale di ciò che una sedia è. E questo vale per una vasta quantità di entità (forse tutte, ad eccezione delle entità della microfisica), poiché possono essere descritte in modi diversi, non solo a causa della relatività concettuale, ma anche perché le cose hanno proprietà diverse che, per usare la terminologia di Husserl appartengono a regioni ontologiche diverse.

In questa luce pluralistica, il vecchio progetto ontologico di fornire un inventario generale dell'universo, che dovrebbe includere i referenti di tutte le possibili affermazioni oggettive – un progetto di cui il naturalismo scientifico originato da Quine e Sellars è l'ultima espressione¹⁷ – ha fatto girare la filosofia a vuoto per troppo tempo; e ciò significa che l'Ontologia con la 'O' maiuscola è un progetto morto. Ma un'altra forma di ontologia (quella con l'iniziale minuscola) è ancora possibile, ossia la ricerca delle entità a cui ci impegnano le nostre migliori teorie e pratiche. Ma questo non può essere portato avanti se si è guidati dal pregiudizio ideologico che esista una, e una sola, vera teoria del mondo. Né si può fare senza notare che la realtà ha diversi livelli. Ed è una questione pragmatica quale livello sia rilevante per ogni particolare pratica discorsiva.

Tuttavia, il fatto che la realtà sia articolata in diversi livelli solleva la domanda di quale sia la relazione che intercorre tra di essi. Riguardo a questa relazione, Putnam è stato diretto: i diversi livelli di realtà sono collegati da una relazione di sopravvenienza dal più elementare al meno elementare. In questo contesto, è utile citare una discussione tra Putnam e Stephen White. White difende l'idea che la 'prospettiva agentiva' e la 'prospettiva oggettiva' sono categoricamente diverse e incommensurabili, per cui tra loro esiste una relazione di 'asoprevvanienza' (ossia una relazione che non è né di sopravvenienza né di non-sopravvenienza). A questa tesi Putnam ha risposto:

Penso che tutte le nostre capacità, comprese quelle "agentive" (una categoria che, come sostiene correttamente Stephen White, include le nostre capacità percettive), sopravvengano sugli stati dell'universo fisico, compresi, in moltissimi casi, quelli passati e quelli presenti... Sono un naturalista – un naturalista non riduttivo – e non vedo come un naturalista possa negare la sopravvenienza globale degli stati e delle capacità psicologiche umane¹⁸.

¹⁶ H. PUTNAM, *La filosofia nell'età della scienza*, cit., p. 65.

¹⁷ M. DE CARO, *Common-sense and Naturalism*, in P. Giladi (ed.), *Responses to Naturalism: Critical Perspectives from Idealism and Pragmatism*, London, Routledge, 2020, pp. 184-207.

¹⁸ H. PUTNAM, *Reply to Stephen White*, «European Journal of Analytic Philosophy», 4 / 2 (2008), pp. 29-32: 29.

Davidson, Putnam e il libero arbitrio

Queste affermazioni ontologiche hanno, ovviamente, importanti implicazioni epistemologiche. A questo proposito, Putnam ha sostenuto una visione 'epistemologica liberalizzata', sostenendo che, per rendere conto dei diversi livelli di realtà, si devono utilizzare molti schemi concettuali cognitivamente non equivalenti e reciprocamente irriducibili. E questo significa che, contrariamente a ciò che pensava Quine, non esiste un 'sistema concettuale di primo grado' (composto dalle sole scienze naturali, se non dalla sola fisica), che ha il compito di descrivere la realtà, mentre in linea di principio tutti gli altri sistemi concettuali sono ad esso riducibili oppure del tutto errati. Secondo Putnam, è legittimo, a secondo dei fenomeni che si stanno indagando, utilizzare diverse forme di spiegazione e comprensione della realtà, che sono sottoposte a diversi standard di correttezza.

Questa visione ha un'implicazione importante per quanto riguarda la visione di Putnam sulla causalità. Egli lega strettamente la causalità alla spiegazione, nel senso che ritiene che le nozioni di causalità siano fondate sulle 'domande sul perché' che strutturano le nostre pratiche esplicative. Questa visione implica ovviamente che la nozione di spiegazione non possa essere ridotta alla nozione di causalità. Tuttavia, contro la visione humeana e neo-humeana, Putnam nega anche che la causalità possa essere ridotta a nozioni non causali come quella di spiegazione. A suo giudizio, infatti, sono i nostri interessi che, nei diversi casi, fissano i criteri se la relazione causale regge; ma che regga è un fatto indipendente da noi. In quest'ottica, quindi, la causalità e la spiegazione sono nozioni interdipendenti e reciprocamente irriducibili.

Una conseguenza importante di questa tesi è il pluralismo causale. Putnam cita spesso con approvazione un motto da lui attribuito a John Haldane: «Ci sono tanti tipi di cause quanti sono i sensi di 'perché'». In questo contesto, con l'espressione "i sensi del perché", Putnam intendeva il repertorio delle nostre pratiche esplicative, che è in continua espansione. In questo modo, il pluralismo sulla spiegazione, da un lato, e il legame concettuale tra spiegazione e causalità, dall'altro, generano pluralismo sulla causalità.

In questa prospettiva, Putnam ha rifiutato il cosiddetto 'principio della chiusura causale fisica del mondo', almeno se lo si considera in una delle sue formulazioni classiche: «Se x è un evento fisico e y è una causa o un effetto di x , allora anche y deve essere un evento fisico». Data l'ontologia pluralista e non riduzionistica di Putnam, un evento fisico può effettivamente essere causato da eventi non fisici, che sono irriducibili agli eventi fisici. (Ma va notato che questo non significa che gli eventi non possano avere anche cause fisiche). Il punto, per Putnam, è che le diverse spiegazioni causali si generalizzano a diverse classi di casi. E se siamo interessati a un evento come membro di una o di un'altra classe è una questione completamente legata al contesto. Per esempio, possiamo essere interessati alla catena fisiologica di eventi che si è conclusa con il movimento della mia mano, ma possiamo anche essere interessati alle ragioni per cui l'ho mossa intenzionalmente. Nessuna di queste catene causali ha priorità sull'altra, poiché i rispettivi interessi sono correlati al contesto.

Rimane però aperta una questione fondamentale che riguarda il libero arbitrio: se questo quadro ontologico ed epistemologico sia meglio completato da un resoconto libertario (ossia di carattere

MARIO DE CARO

indeterministico) oppure da uno compatibilistico (che, appunto, assume la compatibilità del libero arbitrio con il determinismo). Ispirato da Anscombe, in una prima fase Putnam ha sostenuto la prima opzione. In seguito, avvicinandosi al compatibilismo, ha spiegato che questa posizione era sostenuta dall'idea che

L'indeterminazione meccanica non deriva solo da "eventi casuali" localizzati, [in quanto] esiste un tipo di indeterminazione *olistica* che nella meccanica quantistica deriva semplicemente dal "Principio di indeterminazione"¹⁹.

Questa indeterminazione olistica, secondo il primo Putnam, è il fondamento adeguato della causalità degli agenti: e ciò perché essa rappresenta il tipo di indeterminazione che si deve trovare al macrolivello per giustificare l'intuizione che gli agenti liberi siano in grado di determinare le proprie azioni senza essere determinati a farlo. In seguito, come detto, Putnam ha cambiato idea su questo argomento, perché si è reso conto che nessuna delle principali interpretazioni indeterministiche della meccanica quantistica era in grado di offrire il necessario sostegno al suo modo di appellarsi al principio di indeterminazione. Infatti,

o l'indeterminazione risulta essere ontologica, ma allora può essere ricondotta a eventi altamente localizzati ("salti quantici", per così dire), oppure risulta essere solo epistemologica (la teoria originale di Bohm, o i Mondi Multi)²⁰.

In una parola, nel primo senso l'indeterminazione non è esportabile dal livello subatomico a quello in cui agiscono gli agenti umani; nel secondo senso, l'indeterminazione è solo epistemologica e, al livello ontologico, può farvi riscontro il determinismo. Negli ultimi anni della sua lunga carriera, dunque, Putnam si è reso conto che l'idea di sostenere il libertarismo con l'indeterminismo della meccanica quantistica non funziona; e, per questo motivo, la sua concezione del libero arbitrio si è basata sul compatibilismo, interpretato nel contesto dell'epistemologia e dell'ontologia pluralistiche.

Riassumendo, al pari di Davidson, Putnam pensa che la libertà possa essere individuata nelle spiegazioni intenzionali delle azioni: un'azione è libera finché è adeguatamente causata da qualche stato intenzionale rilevante. Tuttavia, a differenza di Davidson, Putnam non pensa che tutte le relazioni causali instanzino una legge fisica universale. E questo implica che, secondo Putnam, non è vero che i poteri causali appartengono solo agli eventi fisici – che è poi la ragione per cui, nel quadro davidsoniano, il mentale diveniva epifenomenico. Naturalmente, il pluralismo ontologico proposto da Putnam non può risolvere tutti i problemi relativi alla questione del libero arbitrio; tuttavia, rappresenta certamente un punto di partenza promettente.

¹⁹ M. DE CARO - H. PUTNAM, *Free Will and Quantum Mechanics*, «The Monist», 103 (2020), pp. 415–426: 419.

²⁰ *Ivi*, p. 423.

Walter Leszl

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

Abstract: In questa discussione viene esaminato il recente saggio di Carlo Galli dedicato alla *Repubblica* di Platone (*Platone, la necessità della politica*, Bologna, Mulino, 2021). Con l'occasione, si procede a un'analisi dettagliata di alcuni snodi del pensiero filosofico e politico di Platone, anche al di fuori della *Repubblica*, e con particolare riferimento alla questione del ruolo della filosofia e dei filosofi nel governo della città e dello stato, al problema della definizione della giustizia e alla vexata quaestio della radicale condanna platonica della democrazia.

Abstract: This discussion examines Carlo Galli's recent essay devoted to Plato's Republic (*Platone, la necessità della politica*, Bologna, Mulino, 2021). By this occasion, a detailed analysis of some thematic junctures in Plato's philosophical and political thought, also outside the Republic, is offered, with particular reference to the role of philosophy and philosophers in city and state government, the problem of defining justice and the vexata quaestio of the radical Platonic condemnation of democracy.

Parole chiave: Platone / filosofia / politica / democrazia / totalitarismo

Keywords: Platon / Philosophy / Politics / Democracy / Totalitarianism

1. Il libro di Carlo Galli su Platone

Carlo Galli è uno studioso ben noto per i suoi lavori nel campo della storia delle dottrine politiche, che includono, per citare solo due fra i più recenti, *Sovranità* (2019) e *Ideologia* (2022). Il libro intitolato *Platone, la necessità della politica*, apparso per i tipi del Mulino (Bologna 2021), è dichiaratamente un azzardo, perché, pur avendo per oggetto un'opera di difficile interpretazione, la *Repubblica* di Platone, è stato scritto senza avere la formazione dello specialista nel campo della storia della filosofia antica (l'autore stesso si confessa infidelis in partibus fidelium, p. 9). Egli manifestamente ritiene questo suo azzardo giustificato per la rilevanza che l'opera di Platone mantiene anche al giorno d'oggi: dichiara, nel Prologo (p. 9), che il pensiero di Platone «non ci è estraneo, ma arriva dal suo tempo al nostro», «perché Platone pone una questione che ha senso (anche se non il medesimo senso) tanto nel suo tempo quanto nel nostro: la questione della pensabilità della politica, e della politicità del pensiero». Per parte mia, da studioso della filosofia antica, in questa discussione non sto a sollevare la questione se siano stati rispettati tutti i canoni di una buona interpretazione di un'opera complessa come la *Repubblica*, perché non contesto la legittimità di un approccio come quello adottato da Galli, anche se ritengo che una maggiore familiarità con la letteratura sull'argomento l'avrebbe indotto a una lettura più cauta e smalzata dell'opera. Pongo però la questione se il suo tentativo sia riuscito, e cioè se Platone non sia un pensatore un po' troppo antipolitico e antidemocratico, oltre che un po' troppo legato al suo tempo (quello della polis greca), per prestarsi

WALTER LESZL

pienamente ad una lettura come quella proposta da Galli.

Il libro offre quella che è in certa misura un'apologia di Platone come pensatore antidemocratico a partire dalla considerazione che egli ha mostrato la necessità della filosofia per la politica (credo che questa formula, piuttosto che quella da Galli effettivamente usata, renda l'intento generale del libro)¹. L'intento dichiarato del libro, s'intende, non è questo. Galli presenta quella di Platone come l'opera fondativa della filosofia politica occidentale, che «ha come propria essenza l'impostare la politica come problema filosofico», sollevando una serie di problemi che mantengono un interesse attuale, come quelli del rapporto fra economia e politica, fra violenza e politica, fra privato e pubblico (p. 24). Egli dà per ammesso (cosa che non ha il consenso di tutti gli interpreti) che la *Repubblica* vada letta come un testo politico, «cioè come un'opera che veramente pensa la politica, per venire a capo del problema della giustizia coniugandolo con la felicità» (p. 21), dunque che è centrata sul motivo del «vivere bene», inteso come un «florire pieno e ordinato, individuale e collettivo», e non dunque sulla «salvaguardia della vita», che sarebbe «l'obbiettivo primario della politica moderna» (p. 31). Il testo platonico differisce da altre celebri opere politiche del pensiero occidentale in quanto «è la costituzione filosofica del campo politico» (p. 21). Pertanto non ci si deve aspettare, da parte di Platone, una discussione approfondita di questioni istituzionali (questa si riscontra piuttosto, anche se ciò non viene rilevato espressamente, in un'altra opera platonica: *Le leggi*), quanto una riflessione su certe questioni di grande rilevanza (p. 59, cfr. inoltre pp. 21, 23, 50).

Centrale per il pensiero di Platone, anche sulla base dell'esperienza che aveva della vita politica del suo tempo, è il superamento del conflitto, individuando le sue cause e motivazioni e combattendo le sue giustificazioni. La causa fondamentale è la volontà di dominio e di sopraffazione, il volere sempre di più (in greco *pleonexia*) quanto a potere e ricchezze a danno degli altri, lo scatenarsi delle passioni non controllate dalla ragione. La giustificazione di questo atteggiamento è tipicamente quella cinica che viene offerta dal sofista Trasimaco nel libro I della *Repubblica*, che presenta la legge del più forte come legge di natura e dunque trasforma la contingenza in necessità (cfr. pp. 39 sgg. e 119). La via che Platone propone per superare il conflitto è (come viene ammesso a p. 30) «la gerarchia, filosoficamente prodotta». Chiaramente è una via che non può essere liberale, anche se non è (come Galli si premunisce più volte di affermare) una via totalitaria. La questione del totalitarismo di Platone (che notoriamente è stata sollevata da Popper) viene in effetti da lui liquidata piuttosto sbrigativamente, come vedremo. Ma in ogni caso si pone anche la questione se non si tratti di una via fondamentalmente autoritaria. Galli deve ammettere (a p. 28) che il problema di fondo di Platone «non è coniugare libertà, ordine, uguaglianza, giustizia» (manifestamente perché libertà e uguaglianza non hanno spazio nella sua prospettiva). Si tratta di una riserva di non poco conto. Nel complesso Galli riscontra l'attualità di Platone non tanto nelle proposte che avanza quanto nelle questioni che solleva e nelle esigenze che fa valere perché la politica costituisca un'attività nobile per l'uomo. E però quelle proposte non sono indifferenti, anche perché Platone evidentemente ci crede,

¹ Pare valere anche l'inverso, cioè la necessità della politica per la filosofia. Che la politica sia necessaria in generale sembra cosa ovvia, ma Galli cerca di qualificare il punto: si tratta della «necessità della politica come cogente *Bildung* dell'umano» (p. 68). Vedi anche l'affermazione di p. 25 che «l'essenza di questo libro», cioè della *Repubblica*, sta in questo: «politica e filosofia si co-appartengono, la politica è necessaria alla perfezione dell'uomo, all'integrale umanizzarsi dell'uomo».

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

e Galli stesso alle volte è obbligato a riconoscere che esse possono disturbare notevolmente la nostra sensibilità (basti pensare all'eugenetica platonica)².

C'è poi un altro aspetto che viene toccato in vari modi ma non viene approfondito. È fuori di dubbio che la maniera in cui viene attuata la politica fa non poca differenza per il modo di vita dei singoli cittadini, perché sappiamo di regimi che non sono semplicemente dispotici ma che cercano in tutti i modi di condizionare le scelte dei singoli, usando strumenti che vanno dalla propaganda alla repressione anche feroce. Pare dunque desiderabile che la politica venga attuata in modo da trovare un largo consenso fra i cittadini stessi (un consenso unanime, certo, pare utopico, e una certa dose di repressione verso chi non si adegua a certe regole pare inevitabile). Ma il consenso notoriamente si presta ad essere manipolato. Questo è un problema che, con certe inevitabili differenze (a cominciare da quelle riguardanti i mezzi usati), si poneva nella Grecia ai tempi di Platone come si pone ai nostri giorni. La questione è se dei rimedi di tipo autoritario, come un'educazione fin da piccoli che abbia un effetto di indottrinamento (fino a fare credere veri dei racconti del tutto favolosi o menzogneri) e l'esclusione di ogni critica al sistema politico adottato, non siano ben peggiori del male che vogliono combattere.

Galli stesso mostra di ritenere che dobbiamo rifarci a Platone per una concezione alta della politica. Egli osserva che, se cerchiamo di fare parlare l'opera di Platone in modo che possa interessare alle persone del giorno d'oggi, abbiamo che egli

ci sta dicendo che la politica ha origine dall'utile particolare, ma che non lo ha come finalità [...]; che alla radice della politica c'è la guerra (esito inevitabile dello sviluppo della 'città del lusso'), ma che la guerra non è il fine della politica (tesi ribadita all'inizio del primo libro delle Leggi); che la tradizione va inventata, non accettata; che dalla politica si deve esigere molto di più (qualcosa cui noi moderni abbiamo rinunciato): la felicità e la giustizia; che ciò è possibile solo se si eliminano le cause strutturali di conflitto, ovvero di alienazione – la politica non è solo il porsi l'uno contro l'altro, né solo il porsi di sé stessi contro un altro sé stesso. – E sta dicendo che soltanto la filosofia è in grado di cogliere che l'esperienza singolare e collettiva, la morale e la politica, non sono un 'lasciarsi vivere', un prendere il mondo come viene, ma un impegno a un ordine pienamente umano [...]. Che morale e politica, il bene individuale e collettivo, devono coesistere e convergere. Ovvero, che la politica esige la presenza della sostanza etica e di basi morali (pp. 60-61).

Egli ribadisce infine (alla conclusione del cap. III) che

tutto ciò importa più delle proposte concrete di Platone; le soluzioni hanno per noi il valore di indicare i problemi, e di esibire il modo in cui questi sono stati posti e individuati. Un modo che, nell'ambito della politica, gli merita il titolo – che fu già di Talete – di 'protofilosofo' (p. 61).

² Peraltro Galli di questa rileva solo che essa è «minuziosissima ed esoterica, fondata sulla fobia per gli errori di accoppiamento e per le loro catastrofiche conseguenze» (p. 58), mentre ammette che le pagine sulla medicina sono «per noi inquietanti», anche se ne minimizza il senso, come se Platone fosse solo contro l'accanimento terapeutico e per lasciar morire gli incurabili (cfr. p. 49): in realtà vuol lasciar morire chi non riesce a curarsi e riprendere le sue normali attività in breve tempo (cfr. III, 405A-406E).

WALTER LESZL

2. Qualche osservazione preliminare

Con il tenore generale dell'ultimo passo è difficile dissentire, anche perché non si tratta qui di disconoscere la grandezza di Platone come filosofo in generale e della politica. Tuttavia, non si può neppure consentire con tutte queste asserzioni. Fra le proposte concrete che sono avanzate da Platone e i problemi che si poneva c'è ovviamente un rapporto, e non è detto che i problemi fossero impostati in modo per noi soddisfacente. Per prendere proprio uno dei punti che sono stati toccati: siamo sicuri che la politica deve porsi come obbiettivo la felicità dei cittadini, comunque intesa, a partire dall'assunto che è compito della filosofia determinare quale essa sia, e non piuttosto accontentarsi di individuare e realizzare per quanto è possibile le condizioni che favoriscono il libero perseguire da parte dei singoli della felicità come da essi concepita? Un altro punto: la politica può davvero cercare di eliminare le cause strutturali dei conflitti fra gli uomini o non piuttosto cercare di trovare dei modi per regolarli e contenerli, quando essi sono comunque inevitabili? Può essere proprio la pretesa, in qualche modo utopistica, di eliminare i conflitti alla radice che favorisce l'adozione di soluzioni tendenzialmente totalitarie. Infine, non c'è dubbio che non ci può essere una democrazia (o più in generale un regime costituzionale) funzionante in modo soddisfacente senza un'etica pubblica (o civile) che sia a un certo livello (Montesquieu riconosceva che la democrazia si fonda sulla virtù), ma si deve precisare quale essa sia e in che modo si lascia trasmettere, perché non sembra che essa possa assorbire senza residui anche l'etica privata, come pare invece assumere Platone. È in questione proprio la concezione pedagogica della politica, per la quale essa ha l'intento di migliorare gli uomini (in primo luogo sul piano morale), che pare incontrare l'approvazione di Galli.

Ritengo poi che il libro di Galli sia criticabile proprio sul piano sul quale pretende di collocarsi, quello di pervenire a «una lettura concettuale, che anche senza inseguire il testo in ogni sua piega e anfratto ne tragga alcuni possibili significati» (p. 9). Verso la fine del cap. III, a p. 60, riprende questo punto in altro modo: «La logica della *Kallipolis*³ va tradotta, per quanto è possibile, nel nostro sistema concettuale. Senza pretese anacronistiche, certo, ma con l'intenzione di farla parlare» (segue il passo di pp. 60-61 citato sopra). Proprio tale 'lettura concettuale' è debole, perché nessuno dei concetti principali che sono introdotti nella *Repubblica* (a cominciare, come vedremo, da quello di giustizia) riceve una discussione anche moderatamente approfondita. Ancora, Galli insiste più volte che non possiamo più essere platonici, che le proposte concrete di Platone non sono accettabili (per esempio non possiamo accogliere il suo comunismo), che egli ci ha consegnato più che altro delle aporie, ma tutte queste riserve si limitano a dei cenni, e non c'è alcun tentativo di chiarire quello che non va. Al contrario della sua confessione di 'infedeltà', egli si mostra fin troppo 'fedele' nei confronti di Platone, perché non emerge una lettura sufficientemente critica della sua opera. A parte la questione del totalitarismo, non viene sollevato il problema, non meno pertinente, se Platone come pensatore politico non sia un autoritario e un

³ *Kallipolis* = 'bella città'. È la denominazione che Platone usa in *Repubblica* VII 527C (probabilmente in modo non del tutto serio, come suggerisce Shorey *ad loc.*), per la città dotata della costituzione da lui descritta in quest'opera.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

paternalista⁴ e se, come conseguenza di questo e del suo riservare l'azione politica a un piccolissimo gruppo di 'esperti', egli non finisca col liquidare la politica stessa come attività umana. Se si volesse sollevare, un po' brutalmente, la domanda più elementare: vorresti tu vivere in una città come quella delineata da Platone? La mia risposta è 'NO!' (per ragioni che almeno in parte sono illustrate nel seguito), mentre Galli cerca di evitare di prendere posizione al proposito. La *Repubblica* è certamente una grande opera, ma bisogna anche avere finalmente il coraggio di dire che quanto viene proposto in essa è scostante e deplorabile se non proprio ributtante.

Certamente l'opera rimane istruttiva, anche se se ne rifiuta la proposta più propriamente politica, perché questa (come sarà da indicare) costituisce solo una parte dei suoi contenuti, che toccano quasi ogni questione che ha interesse filosofico – a cominciare dalla natura della stessa filosofia e del filosofo. Quando, però, ci si concentra su questo lato politico della *Repubblica*, è desiderabile marcare la distanza storica che ci separa dal modo in cui la vita pubblica si trovava realizzata nella città-stato (*polis*) antica. Galli ogni tanto rimarca questa distanza, per esempio, in relazione alla critica che Platone rivolge alla democrazia: «Nonostante tutta la distanza storica, concettuale, istituzionale, economica, intellettuale, che ci separa da Platone, questo disegno è davvero di inquietante perspicuità» (p. 109). Ma rimarca questa distanza solo per affermare che, 'nonostante' essa, il pensiero di Platone mantiene una sorta di attualità. Lo stesso 'nonostante' si incontra a p. 27, riguardo al fatto che, per quanto

il suo contesto non sia per nulla il nostro, è la crisi della *polis* che non trova in sé un equilibrio, che muta forme e governi in modo cieco, che perde il controllo su sé stessa; una crisi vista dal più grande filosofo dell'antichità, membro di *élites* aristocratiche abituate al comando, che se lo sono viste sfuggire e che lottano per riconquistarselo; nonostante, insomma, le sue finalità non siano le nostre; nonostante gli manchi tanta parte della nostra esperienza politica.

Il punto è però che è poco utile rimarcare tale distanza, se poi non si fa nulla per indicare (anche solo sommariamente) in che cosa essa consista, cioè in che cosa risieda l'esperienza politica vissuta dal cittadino della *polis* e come essa differisca dalla nostra, per poi chiarire in che modo Platone reagisce a essa. Proprio, come vedremo, quando si pretenda di chiarire che cos'è la politica non si può prescindere del tutto da una considerazione di come era effettivamente la vita pubblica nella città-stato antica.

Un altro punto che suscita riserva nell'approccio adottato da Galli è la sua concentrazione quasi esclusiva sulla *Repubblica*, fra le opere di Platone, e il non avere tenuto conto del modo in cui Aristotele critica il suo maestro e predecessore anche nel campo della filosofia politica⁵. Ormai gran parte degli studiosi riconoscono che l'opera più significativa di Platone, dal punto di vista della riflessione sulla politica, non è, nonostante una consolidata tradizione, la *Repubblica*, ma *Le leggi*. Anche quando, come è ovviamente

⁴ Il paternalismo di Platone viene rilevato più volte da MALCOLM SCHOFIELD, *Plato: Political Philosophy*, Oxford, Oxford U.P., 2006, pp. 86, 273-274, 283, 312, 315-316, 321.

⁵ Galli (p. 38) suggerisce che nelle critiche di Aristotele alla *Repubblica* manca «la percezione dell'essenza dell'opera», ma egli pensa alle critiche del tutto dirette contenute in *Politica* II 1-6 e non alle critiche (sulle quali mi soffermerò più oltre) che nascono dalla sua riflessione su come funziona la città-stato (*polis*) del suo tempo.

WALTER LESZL

legittimo, uno si occupa soprattutto della prima opera, tener conto dell'altra è utile, sia perché ciò favorisce una sua migliore comprensione, in quanto certi principi che Platone ha in mente trovano una formulazione più esplicita in essa, sia perché ciò ci obbliga a domandarsi come mai il filosofo finisca con il proporre una costituzione che differisce da quella della *Repubblica* su alcuni punti importanti, in primo luogo quello dell'esigenza che siano i filosofi ad andare al governo. Ma è ugualmente opportuno tener conto delle altre opere in cui Platone prende posizione su questioni di politica, soprattutto del *Gorgia* (che si presume sia anteriore cronologicamente alla *Repubblica*) e del *Politico* (che si presume sia ad essa posteriore).

Galli è giustamente colpito dal fatto che Platone prende sul serio certe posizioni immoralistiche che possono essere sintetizzate nell'affermazione del diritto naturale del più forte in opposizione alla legalità (artificiale) che tutela i più deboli. Nella sua conclusione egli scrive:

La vera alternativa resta quella tra Trasimaco e Platone. E della *Repubblica* si loderà sempre non solo l'averla posta con sublime chiarezza, ma anche il coraggio di Platone il quale accetta che nell'affrontarla affiori l'aporia originaria della mediazione, mentre con analogo e contrario coraggio afferma che anche quell'aporia si colloca all'interno del Bene, e che quindi le forze del male – immanenti alla nostra condizione umana – *non prevalebunt* (p. 122).

Questo aspetto del pensiero platonico ha attratto da tempo l'attenzione degli studiosi. Per esempio l'antichista Eric Dodds, noto soprattutto per il suo libro su *I Greci e l'irrazionale*, dedicò un'appendice intitolata *Socrates, Callicles and Nietzsche* alla sua edizione commentata del *Gorgia*⁶. Un filosofo ben noto (almeno nei paesi anglosassoni, ma alcuni suoi libri sono disponibili in traduzione italiana), Bernard Williams, pubblicò nel 1997 un saggio intitolato *Plato against the Immoralist*⁷ nel quale rilevava che Platone considera le posizioni che possono essere etichettate come 'immoraliste' «with a seriousness and urgency which have few parallels in the history of philosophy besides Machiavelli and Nietzsche» (p. 97). Tuttavia questo riconoscimento deve essere accompagnato, a mio avviso, da qualche cautela.

C'è da domandarsi se tesi piuttosto estreme appartenenti al campo della psicologia morale si lascino estendere quasi senza qualificazioni al campo della filosofia politica, come c'è da domandarsi se, con tale estensione, non si ottenga l'effetto di drammatizzare in modo eccessivo i problemi (certamente seri) che si pongono in questo campo. Queste domande si pongono, come cercherò di illustrare nel seguito, a proposito dell'atteggiamento che Platone aveva verso la democrazia del suo tempo. E c'è da domandarsi, in sede di interpretazione del testo, se non si corra il rischio di intendere in chiave di risposta alle posizioni 'immoraliste' tesi (come quella circa la natura della giustizia) che hanno una motivazione diversa, cioè in parte appunto quella di proporre un'alternativa alla democrazia.

Infine, qualche domanda deve essere posta anche sul versante della filosofia, quando tutto ciò che Platone ha da dire al proposito viene accolto da Galli senza alcuna riserva critica. Se anche in tempi

⁶ Plato, *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary* by ERIC R. DODDS, Oxford, Oxford U.P., 1959.

⁷ Raccolto in BERNARD WILLIAMS, *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton, Princeton U.P., 2006, pp. 97-107, donde cito (si veda, inoltre, il saggio di Mario Vegetti citato più avanti).

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

relativamente recenti certi filosofi ben noti, come Martin Heidegger e Giovanni Gentile, hanno combinato il loro disprezzo per la democrazia con l'adesione a regimi fascisti liberticidi e feroci, è solo perché sono stati trascinati dal loro temperamento personale o non è anche perché risentivano di una solida tradizione di *philosophia perennis* risalente appunto in larga misura a Platone che li rendevano favorevoli a regimi di tipo autoritario e almeno tendenzialmente totalitari? In maniera probabilmente più tenue, ma non del tutto trascurabile, di questa tradizione possono avere risentito anche quei pensatori di orientamento marxista che trovarono giustificabili tutti gli eccessi dello stalinismo. Il confronto, dunque, non è fra una filosofia immacolata e una politica democratica corrotta, perché anche la filosofia deve porsi delle domande circa i rapporti che essa ha avuto con la politica. Del resto c'è anche da dubitare che si possa parlare senza riserve di filosofia nella sua generalità, presentandola come esemplificata in modo esemplare da Platone, e non tener conto del fatto che essa presenta una varietà di orientamenti al suo interno – orientamenti che differiscono anche per il rapporto che viene stabilito con la politica. Le posizioni di Locke e di Kant, per esempio, differiscono da questo punto di vista in modo sensibile dalla posizione di Hegel.

Vorrei a questo punto introdurre una sorta di avvertenza riguardo al mio atteggiamento personale nei confronti di Platone, i cui dialoghi erano una delle mie letture filosofiche preferite quando iniziai gli studi universitari (un tempo ormai assai lontano!). Ricordo che, quando ero alquanto più avanti negli studi rimasi molto colpito dalla lettura del primo volume (dedicato largamente a Platone) di *The Open Society and its Enemies* di Karl Popper. Non che io fossi del tutto persuaso, anche allora, dalle critiche, piuttosto aspre e di tono censorio, da lui rivolte a Platone⁸, ma è come se, per il sentimento di ammirazione piuttosto acritica e quasi sconfinata che provavo per il pensatore greco, mi fosse caduta addosso una doccia fredda. Giustamente Popper titola il volume *The Spell of Plato*: è da questo fascino che Platone esercita sui suoi lettori, con il suo eccezionale talento letterario e la sua forza speculativa ed inventiva, che bisogna guardarsi, se si vuole esercitare un'intelligenza critica nel leggere le sue opere. Non sarà che Galli ha seguito un cammino inverso al mio: è caduto tardivamente sotto lo *Spell of Plato*? Egli non sembra essersi reso conto di quanta perfidia faccia uso Platone nel caso di certe sue critiche alla democrazia oppure, per fare un altro esempio, nel mettere alla berlina i sofisti e i loro simpatizzanti. Si potrebbe dire che, mentre Nietzsche elogiava la malignità, ma non ne era veramente capace (sicché, dopo avere irriso la simpatia schopenhaueriana, nel momento di cedere alla follia finì con l'abbracciare un cavallo maltrattato), Platone elogiava il bene ma era perfettamente capace di malignità.

3. Gli intenti di Platone nella *Repubblica*

C'è un'altra osservazione preliminare da fare, e cioè che leggere la *Repubblica* come la delineazione di un progetto politico da mettere in atto, costituisce una notevole semplificazione, perché l'opera non contiene

⁸ Alcune mie riserve sono formulate nell'art. citato *infra*, n. 97.

WALTER LESZL

solo questo (pur contenendo *anche* questo, come ritengo vada ammesso di contro all'interpretazione di alcuni studiosi) e non prospetta un'attuazione semplice e diretta di quel progetto. Gli intenti di Platone sono ben altrimenti complessi, e si riflettono nel fatto che l'opera non è riconducibile ad un unico tema.

Per un verso il tema della *Repubblica* è quello che è suggerito dal titolo in greco: *Politeia*, cioè 'costituzione', intendendo con questo sia la costituzione per eccellenza ovvero l'unica vera costituzione (nelle *Leggi* si arriva a dire che democrazia, oligarchia e tirannide, cioè i regimi politici prevalenti, non sono vere costituzioni)⁹ sia quelle che generalmente sono considerate costituzioni, donde la loro rassegna nei libri VIII e IX dell'opera. La costituzione è ovviamente l'ordinamento politico di una città-stato (*polis*) ovvero il suo regime. Esso trova espressione nelle leggi di questa città, ma non viene formulato in una carta costituzionale scritta. C'è però la complicazione che, dato il parallelo che viene istituito fra l'anima del singolo uomo e la città, alle volte Platone parla anche della costituzione dell'anima individuale¹⁰. Per un altro verso, tuttavia, il suo tema centrale può essere considerato quello della giustizia, come è suggerito anche dal sottotitolo tradizionale dell'opera: (dialogo) sul giusto (*perì dikaïou*), e qui il punto di partenza è il singolo uomo.

Una questione che viene sollevata nel libro I e ripresa nel libro II è se, per il singolo, vivere secondo giustizia sia preferibile, dal punto di vista della realizzazione di una vita felice, al vivere contro giustizia. Per chiarire questo punto viene proposto un confronto fra l'uomo massimamente giusto, che risulta coincidere col filosofo, e l'uomo massimamente ingiusto, che risulta coincidere con l'uomo tirannico, il quale abbia realizzato l'ambizione di diventare il tiranno di una città. Viene però anche suggerito (questo avviene nel libro II 368B sgg., con un richiamo in IV 420B-C) che questo confronto vada esteso dal singolo all'intera città, ammettendo (senza approfondita giustificazione) una corrispondenza o isomorfismo fra singolo uomo e città, perché a questo modo diventerebbe più evidente la differenza fra la condizione di giustizia e la condizione contraria di ingiustizia nella loro realizzazione effettiva. Questa impostazione suscita un problema (sul quale non mi posso dilungare) che è dato dal fatto che, a differenza del caso dell'uomo tirannico, il filosofo è più felice quando non è obbligato ad esercitare un ruolo di governo nella città. Platone comunque ammette che la città meglio governata è quella che è governata dai filosofi, sicché il confronto, a questo livello, è fra la città dalla costituzione aristocratica e la città dalla costituzione tirannica (questo confronto viene sviluppato nei libri VIII e IX dell'opera). Viene inoltre sostenuto che, per una migliore comprensione di come opera la giustizia nell'intera città si deve considerarne la genesi di questa e quindi la genesi stessa della giustizia nella città (cfr. II 369A). Quello che si deve rilevare subito è l'adozione di un'impostazione che comporta uno stretto intreccio fra etica e politica.

In breve, si può dire che, per un verso, Platone si pone l'obiettivo di chiarire qual è la natura della giustizia come virtù del singolo uomo, cercando nel contempo di provare che è desiderabile vivere secondo

⁹ Nel IV libro della *Repubblica* viene asserito piuttosto, delle città esistenti, che non sono città degne di questo nome, perché comprendono al proprio interno almeno due città, quella dei ricchi e quella dei poveri, cfr. 422E sgg. Ciò ha la stessa implicazione, anche se nella rassegna delle costituzioni nel libro VIII essa viene tratta in qualche modo solo nel caso della democrazia e, in altro modo, per la tirannide, ma questa viene presentata (come vedremo) come «la quarta e ultima malattia di una città».

¹⁰ Su questa idea della costituzione (*politeia*) nell'anima analoga a quella nella città, cfr. IX 590E (e 591E) e X 605B.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

giustizia, perché ciò assicura la felicità (considerata come una condizione di salute della sua anima). Nel fare questo ricorre all'analogia fra la città e il singolo, sulla base del suggerimento che nella città si vede in grande (e quindi in modo più evidente) quanto si verifica nell'anima del singolo. A questo proposito viene ad ammettere che la divisione della città in tre classi corrisponde ad una divisione dell'anima del singolo in tre parti. Da questo punto di vista l'attuabilità o meno della città di cui si delinea la costituzione nell'opera diventa una questione piuttosto irrilevante, in quanto di essa si parla a scopo di illustrazione, e l'unico punto importante è quello di offrire un modello di giustizia che il singolo possa attuare nella sua anima (cfr. V 472C-473A e IX 592B).

Per un altro verso, tuttavia, si parla della fondazione (sia pure di fondazione 'nel discorso') di una città che è caratterizzata da una serie di istituzioni quali quella del governo dei filosofi e quella della comunanza sia delle proprietà sia delle donne e dei figli. Queste istituzioni sono descritte e giustificate con una certa ampiezza e sono precedute dalla presentazione della genesi propria di una città di questo tipo e da indicazioni circa i principi messi in atto come quello della divisione dei compiti e della loro assegnazione a gruppi distinti fra i membri della città. Inoltre, la costituzione attribuita alla città è inserita in una successione di costituzioni che vanno dalla migliore alla peggiore. A questo proposito si tende a sottolineare che, in circostanze favorevoli, la costituzione potrebbe trovare attuazione nella realtà, anche se non necessariamente in modo completo (si parla di un'attuazione difficile ma non impossibile in VI 499C-D, 501E e 502C; in V 456C si dice che non si sta parlando di semplici voti, e in 473A si prospetta una realizzazione almeno per approssimazione, introducendo un motivo che ricorre, più articolatamente, in *Leggi* V 746B-C, e che si accorda con l'idea di più costituzioni buone ordinate secondo il loro valore). È difficile ritenere che tutta questa trattazione sia solo in funzione della citata analisi della giustizia nell'anima del singolo: c'è un evidente interesse autonomo per l'organizzazione della città ovvero per la sua costituzione. E questa impressione è confermata dal fatto che, nelle sintesi dei contenuti della *Repubblica* sono offerte nel *Timeo* e nel *Crizia* e anche, più rapidamente, nelle *Leggi* (cfr. V 739, citato più oltre), si prende in considerazione esclusivamente questo aspetto.

In queste opere successive viene taciuto anche un altro aspetto che, per quanto intrecciato con i precedenti, finisce anch'esso con l'essere perseguito per conto proprio: si tratta della delineazione di un complesso curriculum educativo, prima rivolto alla formazione complessiva della personalità mediante ginnastica, musica, poesia ecc., poi rivolto alla formazione intellettuale mediante la matematica e la dialettica. Anche in questo caso la trattazione è troppo ampia ed autonoma per ritenere che essa sia solo in funzione di uno degli altri aspetti (o di entrambi), ma ci si può domandare in che rapporto stia con essi, come ci si può domandare qual è il rapporto che c'è fra il primo e il secondo aspetto. Tuttavia c'è anche la questione se ci sia continuità fra quei due momenti della formazione o educazione (*paideia*), perché il primo viene esposto nei libri II e III dell'opera e concerne la formazione dei guardiani in generale, mentre il secondo viene esposto in un'altra parte dell'opera (nel libro VII) e concerne esclusivamente la formazione dei filosofi. L'obiettivo di formare dei buoni guardiani e quello di formare dei buoni filosofi non è lo stesso, perché da alcuni passi dell'opera si desume che i filosofi perseguono il sapere per se stesso, con l'obiettivo di pervenire alla contemplazione della verità o della realtà (si veda in particolare l'inizio del libro VI e IX

WALTER LESZL

582C, con contesto). Si tratta, certo, di un sapere che, per Platone (ma non per Aristotele dopo di lui), si rivela utile per la prassi, ma secondariamente, e i filosofi si ritiene che entrino in politica per obbligo, con una parziale rinuncia alla loro aspirazione al sapere puro. Da questo punto di vista si potrebbe considerare la *Repubblica* come l'illustrazione di un'istituzione organizzata in modo da rendere possibile questa formazione intellettuale dei filosofi, e questo può effettivamente rientrare fra gli intenti di Platone, ma certamente non può essere l'unico intento.

4. Alcune letture dell'opera

Guardando ai vari aspetti ora distinti, si constata che alcuni studiosi adottano un'interpretazione per la quale l'aspetto politico, di delineazione della costituzione ideale, viene introdotto prevalentemente, se non esclusivamente, ad illustrazione dell'aspetto che è dato dalla determinazione di quello che è la giustizia nell'anima del singolo, sicché la *Repubblica* risulterebbe essere un'opera di etica e non di politica (su questa linea è per esempio l'interpretazione di Julia Annas in varie sue pubblicazioni)¹¹. Werner Jaeger, nel suo *Paideia*, associa a questa interpretazione la tesi che l'opera vada letta tutta in chiave pedagogica, privilegiando dunque il terzo aspetto, che ovviamente riguarda la formazione della singola persona. Nella misura in cui nell'opera c'è anche una dimensione istituzionale, questa riguarderebbe l'organizzazione, da parte della città-stato, del sistema educativo al servizio dei singoli. La città insomma viene trattata come una sorta di scuola in grande (ma, come ho già suggerito, gli intenti di Platone non possono esaurirsi in questo). Se si considera l'approccio adottato da Galli rispetto alle opzioni interpretative possibili, l'impressione che si ricava è che egli adotti, sì, una lettura politica dell'opera, privilegiando, sotto questo rispetto, il secondo aspetto sopra distinto. Ma la politica viene da lui intesa in larga misura in chiave pedagogica, perché (come risulta dalle formulazioni di pp. 25 e 68 citate *supra*, in n. 1) essa consiste in una formazione dell'uomo tutta orientata alla sua perfezione, ovvero (come appare da alcuni cenni sui quali tornerò) al superamento della sua alienazione. Abbiamo, dunque, l'adozione di un'opzione differente da quelle considerate, perché l'aspetto politico non viene considerato come semplice illustrazione di quello etico, e però anche nella sua prospettiva quello della *paideia* finisce con l'essere l'aspetto dominante al quale quello politico viene tacitamente subordinato.

Si può invero sostenere che una lettura del genere risponde abbastanza bene agli intenti dello stesso Platone, il quale tende a considerare la politica come una sorta di cura dell'anima. Questa idea di politica è evidente nel *Gorgia* (specialmente 463E sgg.), dove essa viene messa in parallelo con medicina e ginnastica

¹¹ Si vedano *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell U.P., 1999, cap. 4, intitolato *The Inner City: Ethics without Politics in the Republic*; quindi *Politics and Ethics in Plato's Republic*, in *Platon. Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 141-160. In *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci, 2009, Mario Vegetti, come parte di una rassegna delle principali interpretazioni che sono state date nel tempo, prende in esame questo e altri tentativi di togliere significato politico al programma della *Repubblica* (p. es. facendo di esso un'utopia dichiaratamente irrealizzabile) avanzando delle obiezioni a mio avviso ben fondate.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

come arti che attuano la cura del corpo, appunto per essere una cura dell'anima in vista della sua buona condizione che coincide con la felicità (*eudaimonia*). Questo equivale a rendere migliori (evidentemente da un punto di vista morale) le persone di cui la politica si occupa, cioè i cittadini della propria città (cfr. 514D-515C, dove viene riproposto il parallelo con la medicina). Questa idea di politica viene ripresa, con qualche variazione, nel *Politico* (cfr. 293A-E e 311B-C). Compare infine in un passo alla fine del libro I delle *Leggi*, che cito:

Fra le cose più utili c'è quella di riconoscere i temperamenti e le disposizioni (*tas physeis kai hexeis*) delle anime grazie all'arte a cui spetta di prendersene cura, e questa <arte>, come credo, è quella che diciamo essere la politica, non è vero? (650B).

In questi testi emergono due aspetti della cura dell'anima: il primo è quello, prevalente nel *Gorgia*, della cura dell'anima del singolo in vista della felicità, cosa che, però, non concerne esclusivamente l'individuo, sia perché ciò richiede un'educazione che è opera della città, sia perché i rapporti in qualche modo politici di subordinazione delle parti e funzioni dell'anima alla parte razionale ricalcano i rapporti propriamente politici che si instaurano nella città (subordinazione del popolo, *demos*, a chi esercita il potere con la ragione). Inoltre, c'è la ovvia conseguenza che fra i singoli che sono stati resi migliori si stabiliscono rapporti di concordia (che la concordia nella città sia un obbiettivo della politica viene suggerito in *Politico* 311C e in *Alcibiade I* 127B-D). Il secondo aspetto è quello che prevale nel passo delle *Leggi* e nel secondo dei passi del *Politico*, e cioè che le anime dei singoli debbono essere formate non solo in vista della propria felicità, ma in vista della felicità della collettività (dunque della *polis*) e che esse debbono essere combinate fra di loro (nei rapporti che si istituiscono fra persone, a cominciare da quelli matrimoniali, e compresi quelli di amicizia e di collaborazione anche in ambito pubblico) in modo armonioso. Insomma, alla politica viene attribuito il compito di stabilire dei rapporti di concordia e di amicizia fra i cittadini in vista della felicità che costituisce l'obbiettivo da realizzare per la città. (Galli non si sofferma su questi passi, che appartengono ad opere differenti dalla *Repubblica* ma, come vedremo, pone l'accento sulla 'cura di sé' come obbiettivo della politica).

Platone ha in mente anche un modo più corrente di intendere la politica, secondo la definizione che viene offerta in *Clitofonte* 408B: «la capacità o arte di governare gli uomini (*he tōn anthropōn kubernetiké*) chiamata politica» (discuterò questo passo estesamente *infra*). È abbastanza chiaro che questo modo di intendere la politica è presente nel *Politico*. Nella parte iniziale dell'opera (come vedremo) l'arte politica non viene tenuta distinta da arte regia e arte amministrativa della casa, ma essa in ogni caso viene considerata come un'arte che ha la funzione di governare (259A-C). Viene considerata come un'arte di tipo conoscitivo e non pratico perché non comporta l'uso delle mani o del corpo tutto, ma viene tenuta distinta da arti puramente conoscitive come quella del calcolo (l'aritmetica) perché è una capacità di dare comandi. In altre parole, chi detiene questa arte non si comporta da semplice spettatore ma, nel dare comandi, esercita un certo dominio (*despozonta*, 260C4) sugli uomini (259C-260C). Nel corso del dialogo si parla (come avviene per esempio in 292D) della scienza concernente il governo degli uomini, come si parla delle costituzioni intese chiaramente come forme di governo (*arché*). Questo modo di intendere la

WALTER LESZL

politica è sicuramente presente anche nella *Repubblica* (per esempio, nel paragonare il governante-filosofo al pilota-capitano della nave, come del resto avviene anche in *Politico* 299B-C). Il rapporto fra questi due modi di intendere la politica non viene chiarito dallo stesso Platone. Si può suggerire che egli tende a subordinare questo secondo modo di intendere la politica al primo, cioè ritenga che esercitare una funzione di comando sia strumentale rispetto a mettere in atto la cura dell'anima. In questo ci deve essere l'intento di distanziarsi dal modo corrente di intendere la politica che, almeno in ambito democratico, non viene associato al motivo della cura dell'anima e viene semmai ritenuto avere una valenza pedagogica tramite l'esercizio collettivo dell'azione di governo (viene usato il paragone con l'apprendimento della lingua greca che incontreremo più oltre).

La domanda che si pone è se questo modo di intendere la politica non richieda uno 'stato etico' (per usare una formula un po' anacronistica). Platone non avrebbe esitazioni a rispondere di sì, ma Galli è davvero disposto a seguirlo su questa strada anche per lo stato moderno, che differisce in modi importanti dalla *polis* (certe caratteristiche della quale, si può sostenere, sono portate all'estremo da Platone)? Lasciando per ora in sospenso questa domanda, procedo precisando che, al di là del conflitto di interpretazioni appena evocato, io ritengo che sia legittimo concentrarsi sul secondo aspetto ora distinto dell'opera, ammettendo che quanto in essa viene delineato, seppure in modo schematico e incompleto, è una costituzione, giacché c'è il suggerimento che, se un giorno i filosofi riuscissero ad andare al governo di una città, essi dovrebbero possedere e conservare la stessa concezione (lo stesso *logos*) di costituzione che è operante nell'attività di legislatore che è esercitata, secondo la finzione che è proposta nel dialogo, dall'interlocutore di Socrate (VI 497C-D). Questo certo vuol dire che essi dovranno tener conto delle circostanze reali, adattando a esse la costituzione (resa ben più dettagliata) e cercando di approssimarsi al meglio, senza pretendere di realizzarlo completamente.

5. La città-stato (*polis*) come comunità politica

Nella *Repubblica* Platone associa la questione della genesi della giustizia in una città (in vista della comprensione della sua natura) con la questione della genesi della città stessa (II 369A). Della genesi della città si offre un racconto, che viene presentato come una costruzione nel discorso (*tō logō*) della città fin dal principio (II 369C), per cui Socrate e il suo interlocutore (Adimanto) si presentano anche come 'fondatori di una città' (*oikistai poleōs*), evidentemente sempre nel discorso (II 379A, con vari richiami nel seguito, cfr. IV 434E e IV 427B, inoltre IV 428C e V 470E). Si parla anche, come parte di questa attività di fondazione, dell'assegnazione di leggi alla città oppure dell'assegnazione ad essa di una certa costituzione (l'interlocutore di Socrate e/o entrambi agirebbero da legislatori, cfr. V 456C e 458C, VI 497D, VII 530C. In VI 501E si parla della «costituzione di cui abbiamo favoleggiato nel discorso»)¹².

¹² Nell'indicare le pagine, e le suddivisioni all'interno di ciascuna pagina, delle opere di Platone seguo la numerazione di Stephanus, che è quella adottata in quasi tutte le edizioni e traduzioni. Analoghe numerazioni sono adottate per gli altri autori antichi, per

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

Pur trattandosi della fondazione immaginaria di una città, si prospettano alcuni requisiti concreti che essa deve soddisfare. Uno di questi è che la città da fondare sia una città (*polis*) greca, come viene detto espressamente in V 470E, in un contesto in cui si afferma che i suoi cittadini, essendo 'filoelleni', cioè considerando la grecità come la loro famiglia, non saranno indotti a condurre la guerra con altre città greche con l'asprezza che è giustificata nei confronti dei barbari. Questo vuol dire che la città il cui ordinamento viene descritto nell'opera risponde ai requisiti che sono tipici di una *polis* greca. Essa è dunque una città in senso fisico, cioè un nucleo urbano spesso racchiuso da mura, il quale è circondato da una campagna coltivabile in possesso dei cittadini (in linea di principio ogni cittadino aveva titolo al possesso di una casa e di un terreno da coltivare). Della sua grandezza non si fa parola in quest'opera, a differenza di quanto avviene nelle *Leggi*, se non per dire che non deve crescere al punto da perdere la sua unità (IV 423B), ma quanto suggerito da Aristotele in *Politica* VII 4 – ossia che essa non deve essere troppo piccola, perché deve essere dotata di una certa autosufficienza, ma neppure troppo grande, perché l'araldo deve farsi sentire dai cittadini – pare rispondere abbastanza bene a quanto anche Platone aveva in mente¹³. Ci si aspetta che i cittadini (che non coincidevano con gli abitanti della città) si conoscano personalmente o almeno sappiano qualcosa l'uno dell'altro, in quanto la città è vista come una comunità (composta appunto dai cittadini)¹⁴.

Alla dimensione urbana si accompagna la dimensione politica, perché la città (come *polis*) era tipicamente o almeno desiderabilmente una entità politicamente autonoma ovvero sovrana, in modo parzialmente analogo allo 'stato' in senso moderno (sicché spesso si rende *polis* con 'città-stato', ma nel seguito userò il solo 'città' per rendere il termine greco). Di fatto solo alcune città, come Atene e Sparta, rispondevano pienamente a questo requisito, perché le città loro alleate non erano del tutto indipendenti (dovevano pagare dei tributi, non potevano liberamente defezionare dall'alleanza, ecc.), ma questa è una complicazione che non interessa considerando la città descritta nella *Repubblica*, la cui indipendenza è data per scontata. L'autonomia della città comportava che fossero esclusivamente i suoi cittadini ad occuparsi della sua gestione e in genere degli affari politici, come comportava che essa disponesse di un esercito in grado difenderla e solitamente composto anch'esso da suoi cittadini.

Una peculiarità della città greca di questo periodo storico è che i cittadini (a pieno titolo o riconosciuti come tali) costituiscono una minoranza degli abitanti della città. Le donne, non potendo occuparsi degli affari della città (ma solo di quelli della casa), non sono cittadini in questo senso, anche se possono partecipare ad alcune attività che investono la città, come a certe cerimonie religiose. I bambini e i giovani

esempio quella di Bekker per Aristotele. Le traduzioni dei testi da me adottate tengono conto delle traduzioni italiane esistenti (p. es. quelle di Sartori e di Vegetti per la *Repubblica*), ma spesso con modifiche sensibili volte a renderle più aderenti all'originale greco.

¹³ Platone afferma, in *Resp.* IV 423A, che la città ben governata e dotata di unità è la città 'più grande', anche se dotata solo di mille difensori. Evidentemente questa è considerata la cifra minima (nelle *Leggi* i cittadini armati sono sui cinquemila, ma non hanno unicamente questo compito), sicché essi potrebbero essere qualche migliaio, ma non di più.

¹⁴ Che questa aspettativa debba essere soddisfatta da una città ben governata viene reso esplicito in alcuni passi delle *Leggi*, cfr. V 738E, dove viene affermato che «non vi è nessun bene più grande per una città che i suoi cittadini si conoscano tra loro», e VI 771D. È palese che l'Atene di quel tempo già non soddisfaceva più questo requisito, come viene rilevato da Tucidide in VIII 66.3; in effetti il numero dei suoi cittadini oscillava fra i 30.000 e i 50.000 (rispetto ad una popolazione complessiva che poteva essere almeno quattro volte tanto).

WALTER LESZL

sotto una certa età sono solo potenzialmente dei cittadini, perché neppure essi possono ovviamente occuparsi degli affari della città. I meteci, cioè gli abitanti stabili provenienti da altre città i quali spesso svolgono attività economiche, sono esclusi. A maggior ragione sono esclusi dalla cittadinanza gli schiavi, che nella maggior parte dei casi erano proprietà di singoli cittadini (alcuni erano proprietà pubblica, come gli schiavi che lavoravano nelle miniere) ed erano piuttosto numerosi – più numerosi dei cittadini stessi.

Aristotele rileva che il termine *polis* non ha un unico senso (cfr. *Politica* III 3, 1276a23-24), perché esso può indicare la città in senso fisico, cioè l'insediamento urbano insieme ai suoi abitanti nella loro totalità (ma spesso per questo viene usato un termine differente, *astu*, e gli abitanti sono denominati *astoi*). Però è abbastanza chiaro che per lui il senso primario del termine è quello politico, per il quale la città è tale come comunità dei cittadini (*koinonia tōn politōn*) che costituisce il nucleo della città nell'altro senso¹⁵. Egli presenta la città in questi termini in più passi, per esempio in III 3, 1276b1-2 («comunità dei cittadini che partecipano di una costituzione»), con qualche variazione sulla quale non mi dilungo (per esempio comunità di uomini liberi in III 6, 1279a21 e 16, 1287a10-12). Perché i cittadini costituiscano una comunità ci vuole che fra di essi ci sia un rapporto di solidarietà (in greco *philia* = amicizia) e che essi siano per quanto è possibile uguali e simili tra loro (come viene affermato in IV 11, 1295b24-26 e VII 8, 1328a35-37), avendo in vista un fine comune, la buona vita (cfr. III 9, 1280b33 sgg.)¹⁶. Come si può vedere, la *polis* qui viene presentata alla stregua di società civile e in nessun modo come uno stato. Ma questa società o comunità funge da stato sia nei rapporti con le altre città (*poleis*), sia, in certo qual modo, nei confronti del resto degli abitanti della città, appunto perché questa società è organizzata politicamente in modo da amministrare o almeno sovrintendere tutti gli affari della città, dunque ha il controllo sul resto degli abitanti della città.

La città come società o comunità organizzata politicamente richiede un'ampia partecipazione dei cittadini che la facciano funzionare, a cominciare dal mantenimento dell'ordine e dall'amministrazione della giustizia. Tipicamente, inoltre, i cittadini compongono l'esercito in sua difesa, per la maggior parte come opliti, cioè soldati dall'armatura pesante che combattono schierati insieme (ma ci sono anche i cavalieri, costituiti da persone ricche abbastanza da permettersi il mantenimento di un cavallo, e, in una città marinai come Atene, i rematori delle navi da guerra come le triremi, costituiti da coloro che non si potevano permettere neppure l'acquisto di un'armatura pesante). Fra le attività politiche tipiche per i cittadini di una *polis* c'è la partecipazione all'assemblea popolare (il cui potere variava con i regimi politici,

¹⁵ MOSES I. FINLEY, nel suo saggio *Aristotle and Economic Analysis*, «Past and Present», 47 (1970), pp. 3-25, ristampato in *Studies in Ancient Society*, London, Routledge, 1974, pp. 26-52, donde cito, chiarisce a questo modo il concetto: «Several conditions are requisite if there is to be a genuine *koinonia*: (1) the members must be free men; (2) they must have a common purpose, major or minor, temporary or of long duration; (3) they must have something in common, share something such as place, goods, cult, meals, desire for a good life, burdens, suffering; (4) there must be *philia* (conventionally but inadequately translated 'friendship'), mutuality in other words, and *to dikaion*, which for simplicity we may reduce to 'fairness' in their mutual relations. Obviously no single word will render the spectrum of *koinoniai*. At the higher level, 'community' is usually suitable, at the lower perhaps 'association', provided the elements of fairness, mutuality and common purpose are kept in mind» (p. 32).

¹⁶ MOGENS H. HANSEN, uno dei massimi esperti in materia, adduce, nel suo *Polis and the City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalents*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1998, cap. IV, § 2, tutta un'ampia documentazione che mostra che Aristotele formula con una certa precisione una posizione che si riscontra in diversi altri autori, soprattutto ateniesi, del tempo. È minoritaria la documentazione per la quale *polis* = tutti gli abitanti (della città) piuttosto che = tutti i cittadini.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

nella democratica Atene decideva anche di guerra e pace) e l'esercizio di qualche magistratura (come la sorveglianza del mercato) e l'assunzione del ruolo di giudice. Il cittadino tende ad essere considerato in questa luce, cioè per avere titolo a partecipare agli affari della propria città. Aristotele in *Politica* III 1, 1275a22-23, suggerisce che il modo migliore per definire il cittadino 'in assoluto' sta nella partecipazione al giudizio (*krisis*) e al governo (della città), cioè nella partecipazione all'amministrazione della giustizia e alle cariche pubbliche ovvero alle magistrature¹⁷. Egli è indotto ad ammettere che «il cittadino come è stato definito si riscontra al massimo grado nella democrazia» (cfr. 1275b5-6), in quanto presso altri regimi può essere soddisfatto solo uno di questi requisiti e/o essere soddisfatto solo parzialmente. Per esempio a Sparta l'amministrazione della giustizia non era affidata (come ad Atene) a cittadini qualsiasi ma a dei giudici scelti appositamente, sicché la condizione minima per essere cittadino era costituita piuttosto dal poter partecipare all'assemblea popolare (che aveva comunque un potere più limitato dell'assemblea popolare ateniese), ricorrendo ad un criterio che non viene formulato espressamente da Aristotele (ma potrebbe avere in mente il fatto che anche il membro di un'assemblea è in qualche modo giudice, cfr. *Retorica* I 3, 1358b2-5).

È importante sottolineare che le differenze anche forti di regime politico (come quelle che intercorrevano fra l'Atene democratica e la Sparta prevalentemente oligarchica) non escludevano il fatto che le città-stato (*poleis*) greche adottassero quasi tutte (salvo cioè quelle a regime fortemente tirannico) una struttura politica tripartita. Questa si fonda sull'istituzione di un'assemblea popolare o comunque a larga partecipazione, di un consiglio più ristretto (o eventualmente più di uno) e di un insieme di magistrati (solitamente con una carica di durata limitata nel tempo, sicché non erano sempre gli stessi) che si curavano degli affari correnti della città¹⁸. I magistrati sostituiscono in qualche misura quello che manca, come sarà da rilevare subito, nella città-stato greca: uno stabile apparato statale.

È assente nella città greca di questo periodo un apparato stabile di governo e di amministrazione della cosa pubblica che sia gestito da professionisti (i funzionari amministrativi, i magistrati, i militari di professione, i poliziotti, ecc.) e da quasi-professionisti (gli uomini politici, per i quali la politica costituisce quasi sempre una sorta di professione) e che acquista una certa separatezza rispetto al resto della società, qual è lo stato moderno. Tale separatezza è esclusa dal fatto che sono i cittadini stessi, o alcuni di essi (se sono posti requisiti come quello censitario o quello di anzianità), che si occupano direttamente della cosa pubblica, sicché non c'è una magistratura costituita da giudici dotati di un'apposita preparazione e stabilmente esercitanti solo l'attività del giudice, come non c'è una burocrazia composta da persone che anch'esse hanno una mansione fissa per la quale sono state preparate. Tutte le cariche che concernono il governo e l'amministrazione della città sono ugualmente politiche e sono affidate a cittadini che, dal nostro punto di vista, rimangono dei dilettanti (va ricordato che questo vale anche per le cariche di giudice

¹⁷ La precisazione 'in assoluto' serve ad indicare che si prescinde dalle differenze che si presentano da una costituzione all'altra e dal ricorso a criteri pratici preliminari come l'essere figlio di genitori entrambi cittadini – quest'ultimo risponde alla legislazione introdotta ad Atene da Pericle.

¹⁸ Per questa tripartizione cfr. MOSES I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, CUP, 1983, p. 57, e VICTOR EHRENBERG, *The Greek State*, London, Methuen, 1969², pp. 52 sgg. (il termine 'magistrati' va inteso in senso lato: i giudici rientrano fra di essi e non ci sono procuratori e avvocati).

WALTER LESZL

in un tribunale: è assente l'idea moderna di una divisione dei poteri). Si può osservare al proposito che la dimensione più strettamente burocratica dell'amministrazione (cioè, in primo luogo, l'uso di documenti scritti) è cresciuta enormemente nei nostri stati moderni, a scapito di quella decisionale, e che essa, nella misura in cui aveva un peso, poteva essere affidata a degli ausiliari (i quali, almeno in parte, potevano anche essere degli schiavi), sicché il cittadino che svolgeva una certa mansione aveva in primo luogo il compito di prendere decisioni e dare ordini ai suoi subordinati. Buona parte di queste magistrature stavano nel mantenimento dell'ordine e nel sorvegliare che le varie attività, pubbliche e private (per esempio i commerci al mercato o al porto e il traffico per le strade), si svolgessero senza intoppi e disponevano del potere di sanzionare immediatamente oppure, nei casi delle trasgressioni più gravi, di condurre il trasgressore di fronte ad un tribunale (un elenco di queste magistrature è fornito da Aristotele in *Politica* VI 8. Va tenuto presente che una forza organizzata di polizia non esisteva e che per esempio dai furti dovevano difendersi i singoli cittadini).

Insomma, la dimensione statale della *polis*, che pur ha gran parte dei poteri di uno stato moderno (come un certo controllo sulla forza armata¹⁹, l'essere fonte di legislazione, il poter istituire patti e altri rapporti con altri stati), è un'emanazione diretta della società che si dà un'organizzazione politica che, pur potendo essere di notevole complessità, viene fatta funzionare dai cittadini stessi, che dedicano ad essa una parte più o meno grande del loro tempo e delle loro risorse (e lo fanno in molti casi di loro iniziativa). Se i cittadini avessero improvvisamente rinunciato ad essere attivi (iscrivendosi alle liste per le cariche annuali e per la funzione di giudice e prendendo tante altre iniziative, come avveniva ad Atene), come in teoria sarebbe potuto avvenire, lo stato si sarebbe dissolto. L'intera popolazione dei cittadini, o almeno una sua parte significativa, è mobilitata nel fare funzionare la città, sicché all'esercizio dell'attività politica tendeva ad essere attribuita una particolare importanza nella vita dei cittadini. Com'è stato osservato da Max Weber, il cittadino antico era *homo politicus*²⁰. L'importanza che viene attribuita alla partecipazione alla vita politica della propria città è mostrata dal fatto che, fra le pene più gravi alle quali un cittadino poteva essere condannato, oltre all'esilio e alla condanna a morte, c'era quella chiamata *atimia*, che si può rendere più o meno con 'privazione dell'onore', consistente appunto nell'esclusione dai diritti e dalle prerogative che sono proprie del cittadino, come il detenere qualche carica pubblica e la partecipazione alle cerimonie religiose e non (è indicativo che il figlio di Alcibiade, secondo Isocrate, *Discorso XVI [Sulla biga]*, § 47, di fronte al rischio di essere condannato all'*atimia* per insolvenza, dichiarò di considerarla «una disgrazia peggiore dell'esilio, perché è assai più triste vivere privo di cittadinanza in mezzo ai propri concittadini che trovarsi in un altro paese»).

Il regime che meglio viene incontro all'esigenza di coinvolgere i cittadini negli affari della città è la democrazia, come viene riconosciuto implicitamente da Aristotele quando parla del cittadino. Non solo

¹⁹ Non si può parlare (seguendo Max Weber) di «monopolio legittimo della forza armata», appunto per l'assenza di una forza organizzata di polizia e perché i cittadini (opliti e cavalieri) si procuravano le armi a proprie spese e le mantenevano in proprio possesso (dove la facilità con cui i conflitti fra fazioni diventavano scontri armati).

²⁰ Cfr. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956⁴, cap. IX, sez. 8, § 5, p. 813, in evidente opposizione all'*homo oeconomicus* di cui si parla nella modernità.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

i cittadini avevano accesso a tutte le cariche pubbliche, ma, nel caso di gran parte di esse, cioè quelle assegnate per sorteggio, con buone probabilità essi si trovavano anche a ricoprirle effettivamente almeno una volta nella loro vita e per un periodo limitato. Il periodo normale, almeno ad Atene, era di un anno. C'è una logica abbastanza evidente in questo: se i cittadini si trovano su di un piano di uguaglianza, debbono avere uguale accesso alle cariche pubbliche, ma siccome queste sono ovviamente di numero limitato rispetto ai cittadini, per non privilegiarne alcuni rispetto ad altri l'unico sistema rispettoso dell'uguaglianza era la combinazione di sorteggio e turnazione. S'intende che anche ad Atene non tutte le cariche erano assegnate per sorteggio, perché almeno le principali cariche militari, come quella di stratega, venivano assegnate per elezione, e queste cariche avevano anche un'importanza politica (Pericle esercitò la sua influenza ricoprendo per lunghi periodi la carica di stratega, ma ovviamente doveva fare assegnamento sulla sua abilità di oratore di fronte all'assemblea popolare). Si può aggiungere che, sempre ad Atene, si provvedeva a dare uno stipendio pubblico ai magistrati (compresi i giudici) come risarcimento per il danno economico che uno subiva nell'abbandonare, almeno in parte, l'attività dalla quale uno traesse un provento che poteva essere indispensabile al mantenimento della sua famiglia. A questo modo anche coloro che non potevano contare su di una rendita agraria, e in genere tutti i cittadini che non disponevano di sufficienti risorse proprie, potevano partecipare alla vita pubblica. Proprio questo fatto suscita la censura dei conservatori, e fra questi conservatori c'è appunto lo stesso Platone (ma anche Aristotele vede di malocchio quella istituzione).

6. La bella città (*Kallipolis*) della *Repubblica*

Rispetto all'organizzazione che prevale nella città-stato greca tipica, quella che viene delineata nella *Repubblica* è del tutto *sui generis*. Vale un principio di specializzazione per il quale coloro che sono addetti alla difesa militare della città e, presumibilmente, anche al mantenimento dell'ordine al suo interno non possono dedicarsi ad alcuna attività produttiva, dunque non possono neppure sorvegliare e dirigere il lavoro di coltivazione dei campi come nel caso dei capi-famiglia delle *Leggi*. D'altra parte questo principio di specializzazione non viene ritenuto escludere che, fra questi militari, i quali pur debbono avere ricevuto un'educazione che li renda atti a fare il mestiere del militare, alcuni mostrino attitudini per delle attività puramente intellettuali, come la filosofia e la matematica, e ricevano un'educazione più avanzata (il cui *curriculum* viene delineato nel libro VII della *Repubblica*), per fare di essi dei filosofi e, insieme, i governanti della città. Rispetto a questi ultimi, quelli fra i militari che non mostrano di avere queste attitudini e rimangono dei puri militari assumono la funzione di ausiliari (come vengono chiamati nel corso del dialogo, una volta diventato chiaro che fra quelli che inizialmente sono chiamati 'guardiani', cioè difensori della città, ci sono alcuni che si distinguono e assumono funzioni di governo di tipo civile oltre che militare).

L'organizzazione che viene adottata a questo modo è *sui generis* perché non sono tutti i cittadini (tenuti distinti, come si è visto, dagli abitanti della città) che sono impegnati, quando è necessario, a servire come militari per la difesa della città (con le differenze cui si è accennato fra gli opliti e le altre categorie di

WALTER LESZL

soldati). I produttori sono esclusi da questa funzione, come sono esclusi da incarichi pubblici civili (senza indicare differenze fra di loro da questo punto di vista). In base quindi alla definizione di cittadino che viene offerta da Aristotele e che pare conforme al modo corrente di pensare, essi non possono essere considerati dei cittadini. E però Platone non trae questa conseguenza, perché essi vengono denominati 'cittadini' e sono detti costituire 'la restante città' (dove *polis* presumibilmente è intesa in senso politico). Ciò avviene alla conclusione del libro III, dove si afferma che i guardiani devono essere i protettori dei cittadini (416B), essere di aiuto agli 'altri' cittadini (417B), ricevere uno stipendio dagli 'altri' cittadini (416E) e che rispetto alla città costituita dai guardiani quella degli altri è 'la restante città' (414C e D). Anzi, Platone va oltre queste asserzioni, perché suggerisce (ricorrendo a un mito) che si debbono ritenere tutti originati dalla terra o comunque come aventi la stessa origine, per cui i guardiani debbono trattare gli altri cittadini come loro fratelli (414E), essendoci in effetti un rapporto di fratellanza fra di loro (415A).

Inoltre, nel libro V viene suggerito che l'unità della città è assicurata dal fatto che 'tutti' i cittadini condividano fra di loro piaceri e dolori, sicché, quando a uno di essi le cose vanno bene o male, anche gli altri ne gioiscono o si addolorano (462B e 462E, cfr. 463E-464A). È abbastanza chiaro che, siccome Platone parla anche del rapporto che c'è fra i governanti e il resto della popolazione (cioè il popolo, in greco il *demos*), per affermare che tutti si rivolgono gli uni verso gli altri come cittadini, anche i produttori o membri della terza classe sono inclusi. Tuttavia, anche se il passaggio fra questa comunità e la comunità che vale per i guardiani non viene marcato, è abbastanza chiaro che la comunità stretta che consiste nell'avere tutto in comune, comprese le donne e i figli, è limitata ai guardiani. Parlando del rapporto fra di essi e il resto della popolazione viene affermato che essi sono denominati dal popolo (*demos*)²¹ 'salvatori e ausiliari', mentre per essi il popolo è costituito da coloro che li stipendia e li mantiene (463B). A partire da 464B, dove ci si sofferma sul comunismo, si parla sempre solo dei guardiani, e in 466C la comunanza che viene ammessa fra uomini e donne viene detta riguardare l'educazione (*paideia*) e «la difesa e sorveglianza (*phulake*) degli 'altri' cittadini». Anche in precedenza Platone aveva parlato della comunanza delle donne e dei fanciulli che si stabilisce (esclusivamente) fra i guardiani (461E).

Che si tratti di una soluzione anomala rispetto al modo in cui la *polis* era tipicamente organizzata è mostrato anche dal fatto che non è prevista alcuna istituzione, come l'assemblea popolare, nella quale questi cittadini, che in effetti sono cittadini di seconda classe, possano fare sentire la loro voce. Il completo silenzio di Platone al proposito non può essere casuale, e pare indicativo anche il fatto che, quando allude al modo di operare di un'assemblea popolare, lo faccia in termini assai negativi (VI 492A sgg.). È significativo pure il fatto che nelle *Leggi* Platone sia indotto a ritornare sui suoi passi, ristabilendo un'assemblea popolare per tutti i cittadini, sia pure con poteri più limitati rispetto ad un'assemblea popolare democratica, e stabilendo che tutti hanno accesso a certe cariche pubbliche (anche se solitamente non per sorteggio e con

²¹ Come si può notare, qui il 'popolo', in greco *demos*, viene fatto coincidere con la classe dei produttori. Il termine greco si presta a più usi: talvolta serve a denotare l'insieme di tutti i cittadini (questo è l'uso più frequente da parte dei democratici), talvolta invece serve a denotare la massa popolare, cioè i non aristocratici e non ricchi (anche 'i molti' [*hoi polloi*] e 'la moltitudine' o 'la massa' [*to plethos*] possono servire a denotare lo stesso strato della popolazione). Nel seguito userò di frequente 'popolino' per rendere *demos* nel secondo senso, per tenerlo distinto da 'popolo' in senso neutrale.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

altre restrizioni). Probabilmente egli si era reso conto che una completa esclusione dalla partecipazione agli affari della città non poteva essere accettata dal grosso dei cittadini di una città-stato greca²². Peraltro, in quest'altra opera sono cittadini solo i proprietari terrieri ovvero gli agricoltori, mentre tutti coloro che corrispondono grosso modo ai produttori della città delineata nella *Repubblica* sono espressamente esclusi dalla cittadinanza (e dunque non fanno parte della città in senso politico). A questo modo, comunque, la definizione implicita di cittadino che viene adottata corrisponde abbastanza bene a quella proposta da Aristotele.

Come mai Platone è indotto ad adottare questa soluzione nella *Repubblica*, cioè trattare i produttori ovvero i membri della terza classe come dei cittadini pur privandoli del diritto a partecipare agli affari pubblici della città? Io presumo che abbia almeno due ragioni per farlo. La prima ragione è implicita nell'osservazione che, delle città esistenti, nessuna di esse è degna di questo nome, perché comprende al suo interno almeno due città, quella dei ricchi e quella dei poveri (422E sgg.). Platone stesso insiste sul fatto che la città da lui contemplata è, per contro, una città che è dotata di forte unità al suo interno (IV 423A e D, V 462A sgg., inoltre 464B, dove questa unità, con richiamo a quanto precede, viene detta essere «il bene più grande per la città»). Nel caso delle prime due classi, questa unità è effettivamente forte, perché si fonda sull'adozione di una forma di comunismo. Ma se i produttori, che costituiscono la parte numericamente più importante della città e che sono indispensabili per la sua sopravvivenza, fossero del tutto esclusi dalla cittadinanza questa unità verrebbe meno, perché è difficile non considerarli parte della città anche in senso politico²³. La seconda ragione è data dal rapporto che si stabilisce fra i produttori e i guardiani (senza fare distinzioni all'interno di questi ultimi fra coloro che hanno una funzione solo militare e i governanti-filosofi). Platone suggerisce che, in cambio del servizio che essi rendono ai produttori, in primo luogo nel difendere la città, e dunque costoro come parte della città, dall'aggressione di nemici esterni (ed eventualmente anche interni), ricevano uno stipendio, di entità sufficiente al loro mantenimento e consistente primariamente nel cibo per la loro alimentazione (III 416D-E; un'allusione a questo rapporto c'è anche in V 463B, menzionato sopra). Siccome egli pare ritenere che i produttori facciano questo non perché costretti ma con il loro consenso²⁴, ciò richiede la stipula (almeno tacita) di un patto fra di essi che è possibile solo se fra coloro che lo stipulano c'è un certo rapporto di parità – che appunto sarebbe soddisfatto dal riconoscimento che si tratta pur sempre di cittadini.

L'ambiguità della posizione di Platone su questa questione ha portato ad interpretazioni divergenti

²² È rivelatore il fatto che in *Leggi* VI 768B, parlando dell'amministrazione della giustizia nei tribunali, Platone giustifichi il ricorso a cittadini normali anziché a dei giudici in qualche modo professionali, osservando che chi dei cittadini ne fosse escluso «si riterrebbe del tutto escluso dalla città», sicuramente intendendo *polis* in senso politico. È facile inferire che tale esclusione non sarebbe stata accolta volentieri e che Platone ne prende atto.

²³ Notare che nel libro VIII egli critica la costituzione timocratica spartana per il fatto che, come esito del conflitto che porta alla sua adozione, abbiamo che i cittadini sono gli unici a disporre di terra e case e schiavizzano il resto della popolazione, trattandoli come 'perieci' e servitori, quando inizialmente questi altri erano 'amici liberi' dei quali i primi erano i guardiani o difensori (cfr. 547B-C). Si può certo obiettare a Platone, come fa Aristotele in *Politica* II 5, 1264a11-27, che la dualità all'interno della città non viene superata a questo modo.

²⁴ Sembra che Platone assuma che ai loro occhi c'è una convenienza a perseguire la ricchezza liberi dagli impegni militari e governativi. È un assunto che si scontra col fatto che egli pare voler porre dei limiti all'acquisizione della ricchezza in una città ben governata (cfr. IV 421C sgg.); più in generale, esso tiene poco conto dell'importanza attribuita all'onore nella cultura greca del suo tempo.

WALTER LESZL

fra gli studiosi, alcuni dei quali mostrano di ritenere che l'educazione del carattere che viene delineata nei libri II e III della *Repubblica* concerna tutti i cittadini. Tuttavia è abbastanza chiaro che, quando nel libro II 376C sgg., viene delineata l'educazione, basata (come nella tradizione) su ginnastica e musica, questa viene fatta valere per i guardiani, delle cui attitudini naturali si era cominciato a parlare in 374E. Anche nel passo citato 466C si allude ad un'educazione che concerne i guardiani. Di certi contenuti che sono trasmessi con questa educazione viene detto che concernono i guardiani (III 386B-C, 387C, 394E, 395B-C, 398E, 402C, 404A). E in 456D si allude alla differenza che c'è fra l'educazione che riguarda artigiani come i falegnami, la quale manifestamente risiede nella trasmissione di un'arte, e l'educazione che riguarda i guardiani e che era stata descritta in precedenza. In un passo delle *Leggi* si rende chiaro che l'educazione che risiede nella trasmissione di un'arte, dunque nell'acquisizione di un mestiere, e l'educazione di tipo liberale, cioè appropriata per uomini liberi (nel senso anche di persone che dispongono di tempo libero per le attività più elevate, anziché essere obbligate a un lavoro per mantenersi), sono da tenere distinte (I 643B sgg.). È possibile che sia prevista qualche forma di educazione elementare, particolarmente nel leggere e nello scrivere, anche per i cittadini della terza classe, ma di questa Platone nella *Repubblica* non si occupa in alcun modo (mentre ne dice qualcosa nel libro VII delle *Leggi*). Nel complesso tutto questo modo di trattare i produttori (o membri della terza classe), assegnando loro un'educazione solo tecnica ed escludendoli dalle cariche pubbliche e da ogni altra attività politica, discende dalla convinzione che Platone manifesta abbastanza chiaramente che essi sono persone incapaci di virtù (*areté*), per lo meno di virtù in senso pieno.

In questa sua valutazione è in gioco l'evidente disprezzo per il lavoro manuale che prevale nell'ambiente aristocratico di cui Platone è un'espressione. Nel libro VI della *Repubblica* viene deplorato il fatto che, per via del prestigio di cui gode la filosofia, ci sarebbero persone che aspirano ad essa senza averne l'attitudine, e queste comprendono coloro che, «a causa dell'esercizio delle arti e dei mestieri, sono deformati nel corpo e al tempo stesso si trovano anche con l'anima mutilata e avvilita dai lavori manuali (*banausia*)» (495D). In VII 522b, viene escluso che la formazione del filosofo possa basarsi sull'apprendimento delle arti dette 'banausiche', cioè comportanti l'uso delle mani. Nel libro IX Platone scrive: «Ma il lavoro operaio e manuale (*banausia kai cheirotechnia*), perché pensi comporti discredito? Diremmo che ce ne sia altro motivo se non il fatto che si ha la parte migliore <dell'anima> debole per natura, tanto da non essere in grado di esercitare il comando sugli animali dentro di sé, ma si deve servirli, e si riesce soltanto ad imparare i modi per compiacerli?» (590C). Nel contesto di questo passo la censura viene rivolta al lusso e alla mollezza (590B3-4) e insieme all'essere mossi da desiderio di denaro e da insaziabilità (590B7-8). Qui il disprezzo per queste attività viene motivato, a quanto pare, più che per il fatto che comportano l'uso delle mani, per il fatto che sono finalizzate al guadagno (e per questo indegne di uomini liberi) e per l'edonismo che sarebbe sotteso all'atteggiamento di chi le pratica – come se non fossero attività che richiedono una certa disciplina e un rinvio della eventuale gratificazione. Si potrebbe aggiungere che il disprezzo che Platone mostra di avere per le attività commerciali e per coloro che le esercitano è anche maggiore (II 371C-E).

Entra in gioco un altro pregiudizio platonico, che è quello della propensione spontanea della massa (ovvero del popolino) all'edonismo perché non riesce a concepire altro bene supremo, o altra forma di

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

felicità, che non sia il piacere (come non riesce a concepire altro male che non sia il dolore), come viene affermato in *Repubblica* VI 508B (inoltre cfr. *Filebo* 67B). Molto eloquente al proposito è il seguente passo di *Repubblica* IX 586A-B (il discorso è messo in bocca a Socrate):

Dunque coloro che sono inesperti di intelligenza e virtù, ma che frequentano continuamente banchetti e cose simili, sono portati a quanto sembra verso il basso, e poi di nuovo verso il mezzo, e vagano in questo modo per tutta la vita; e non avendo mai superato questo livello non hanno rivolto lo sguardo verso ciò che è veramente alto, né vi sono stati sollevati. Mai si sono riempiti di ciò che realmente è, né hanno gustato un piacere stabile e puro; piuttosto, alla maniera del bestiame, guardano sempre in basso e, curvi verso la terra, pascolano nelle loro greppie, saziandosi e accoppiandosi, e per la bramosia (*pleonexia*) di queste cose, si prendono a calci e cornate fino ad uccidersi con corna e zoccoli di ferro, a causa della loro insaziabilità [...] – Socrate, disse Glaucone, hai reso un perfetto oracolo sulla vita dei più (*tōn pollōn bios*).

È evidente che questo commento dell'interlocutore di Socrate riflette la convinzione dello stesso Platone. Invero che i più passino tutto il tempo a frequentare banchetti non sembra plausibile, ma Platone pare presentare come realtà quello che sarebbe un loro forte desiderio. Per il resto c'è da notare che la conflittualità fra gli uomini viene fatta risalire a questi appetiti per via della loro insaziabilità, come espressione di un volere di più (*pleonexia*, su cui cfr. *infra*, pp. 263-265). Comunque sia, se la maggior parte degli uomini ('i più'), che coincidono con il popolino (*demos*) o la massa in una città, è dotata di anima servile ed è incapace di aspirare al (vero) bene, c'è da concludere che è incapace di virtù o di eccellenza morale e pertanto va tenuta fuori da ogni ruolo di responsabilità pubblica nella città.

È possibile che Platone, pur proponendo una suddivisione principale in tre classi (in corrispondenza delle tre parti dell'anima da lui distinte, quella razionale, quella irascibile e quella appetitiva), volesse anche fare una distinzione fra artigiani e agricoltori (in quanto questi sono menzionati distintamente in III 415C e in V 468A)²⁵ e ritenesse che questi ultimi, potendo usufruire di schiavi, non fossero così coinvolti nel lavoro manuale come i primi e pertanto fossero capaci di una certa virtù (anche se ovviamente inferiore a quella dei guardiani). Questo apprezzamento della loro funzione porta anzi, nelle *Leggi*, a fare di tutti i cittadini degli agricoltori. Inoltre egli tende a presentare la moderazione (*sophrosune*) come una virtù che, nella forma dell'ubbidienza, è presente anche nello strato inferiore della popolazione. Essi infatti debbono riconoscere che la funzione di governo spetta ad altri (IV 431D e 432A) e ubbidire ad essi (III 389D). Questo però non cambia il fatto che la virtù di cui dispongono non è tale da permettere loro di partecipare delle funzioni che sono riservate ai membri delle prime due classi.

²⁵ Nel mito che viene raccontato nel contesto del primo passo, mentre i governanti sono associati all'oro e i guardiani loro ausiliari all'argento, i produttori sono associati a due metalli, il ferro e il bronzo, e presumibilmente il ferro è ritenuto valere più del bronzo (come l'oro vale più dell'argento), sicché ci deve essere una qualche differenza fra di loro. In VIII 546E-547B, a questi quattro metalli sono associate abbastanza chiaramente quattro stirpi o razze (*gene*) differenti, ma a quelle associate al ferro e al bronzo viene attribuito l'obiettivo comune di arricchirsi e acquistare beni.

WALTER LESZL

7. Come Galli ‘corregge’ Platone

Galli, nel suo libro, per un verso riconosce che l'educazione di cui si parla nei libri II e III della *Repubblica* è riservata ai guardiani (p. 48), ma, pur affermando che «non è chiaro come avvenga di fatto la *paidéia*, non tanto dei ceti dirigenti (su ciò Platone si esprime a lungo) ma per la massa del popolo» (p. 59), sostiene che essa deve essere estesa anche ad esso, perché «va educato alla temperanza» e «deve per il proprio bene obbedire, come un fanciullo, ai governanti, finché, dopo che questi gli si saranno insediati nell'anima, sarà finalmente libero (IX 591a)» (*ibid.*). Si tratta (nell'ottica platonica) di un'ubbidienza giusta, perché la giustizia risiede nel «governo del migliore sul peggiore a vantaggio di questo, e da questo introiettato grazie alla *paidéia* e trasformato in cura di sé» (*ibid.*). Pertanto è indotto ad affermare che nella città la cui costituzione viene delineata nell'opera da parte dei governanti «c'è la *paidéia* incessante verso sé stessi e verso la massa del popolo» (p. 58). In questa prospettiva, egli afferma che per Platone «tutti – con il retto esercizio della ragione – possono, e dovrebbero, scegliere di essere giusti e felici, ciascuno secondo la propria natura; tutti hanno una *chance* di farsi, per quanto possono, simili a dei» (p. 96), e che la possibilità di avere un destino divino non è riservata al filosofo, perché è un destino «come lo possono avere, se lo vogliono, tutti gli uomini» (p. 82). Pertanto egli insiste sul fatto che la felicità che costituisce l'obbiettivo della costituzione della città ben governata è «la felicità di tutti» (pp. 51 e 81). La stratificazione che è presente nella città della *Repubblica* sarebbe compatibile con il fatto che «ciascun cittadino riconosce razionalmente (grazie alla *paidéia* dei filosofi, componente fondamentale della *politeia*) quale sia la propria essenziale natura, e si disciplina in conformità ad essa, armonizzando così la propria anima» (p. 53).

È fuor di dubbio che Platone abbia il problema di come si possa assicurare il consenso dei produttori all'accordo per il quale (come si è detto) essi stipendiano i guardiani in cambio della protezione da questi assicurata. E certamente non può pensare che la loro ubbidienza sia ottenuta solo con la minaccia di sanzioni, anche se è ragionevole pensare che questa non sia assente. Però la sua considerazione per essi è così scarsa che non dedica alcun passo, per quanto breve, alla questione. Pensare che anche ad essi sia rivolta la *paideia*, e addirittura che essi tramite tale educazione riconosceranno 'razionalmente' che questo è il loro interesse, non tiene conto del fatto che la *paideia*, come intesa da Platone, è rivolta all'acquisizione della virtù, dunque richiede una predisposizione ad essa che nei produttori, come si è visto, è assente o per lo meno molto carente (l'idea che la *paideia* sia rivolta all'acquisizione della virtù è almeno implicita nella *Repubblica*, ed è formulata abbastanza chiaramente in *Leggi* I 643E). Dal passo del libro IX dell'opera, cui Galli fa riferimento, e che sarà da considerare meglio più oltre, si desume che la maggior parte degli uomini rimangono in una condizione paragonabile a quella dei bambini, e quindi l'unica virtù che possono praticare è quella dell'ubbidienza. È anche abbastanza chiaro che egli non attribuisce grandi capacità razionali ai membri della terza classe. Platone ammette indubbiamente che fra di essi possano emergere alcuni che fin dalla più giovane età mostrino di avere un'intelligenza altrimenti rara oppure delle attitudini particolari per la vita militare, sicché essi vanno accolti nella prima o nella seconda classe (III 415A-C), ma si tratta

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

di eccezioni²⁶ ed essi, per via delle attitudini che mostrano, riceveranno un'educazione appropriata, allo stesso modo di coloro che appartenevano per nascita alla categoria dei guardiani (c'è anche la possibilità inversa del declassamento di questi ultimi qualora non si mostrino all'altezza delle aspettative riposte in loro, particolarmente nel dare prova di coraggio in guerra, cfr. V 468A. Il passo è rivelatore della scarsa considerazione che Platone ha per i produttori).

Se si prescinde da queste eccezioni, è plausibile ritenere che Platone pensasse di risolvere il problema dell'ottenimento del consenso dei produttori con il ricorso a dei miti. Che egli fosse disposto a ricorrere a favole dichiaratamente menzognere è esemplificato dal racconto detto di origine fenicia che viene proposto nel libro III della *Repubblica*, a 414B sgg. Di questo racconto riguardante la nascita dalla terra di uomini che, pur avendo un'origine comune (e quindi essendo fratelli da questo punto di vista), appartengono a tre stirpi differenti, viene detto che dovrebbe persuadere gli stessi governanti e i soldati e poi anche il resto della città (414D). In effetti sembrerebbe che esso sia adatto soprattutto ai membri della terza classe. E, a quanto pare, esso costituisce solo un esempio, perché nel libro V, parlando di farmaci per l'anima in parallelo con quelli per il corpo, viene affermato:

c'è pericolo che i nostri governanti debbano ricorrere spesso alla menzogna e all'inganno, nell'interesse dei governati. E abbiamo detto che tutte queste cose risultano utili alla stregua di farmaci (459C-D).

Il richiamo è a III 389B, dove della menzogna viene detto che non può servire agli dèi bensì agli uomini, se usata appunto alla stregua di farmaco, uso che richiede una persona esperta (la disponibilità di Platone a ricorrere a questo espediente è evidente anche in *Leggi* II 663D sgg., dove esso pare essere rivolto ai giovani in generale. Nel *Politico* la retorica di cui fa uso il governante viene fatta consistere nel ricorso a racconti favolosi [*muthologia*], cfr. 304C-D).

In conclusione, si può cercare, come fa Galli, di trarre qualche lezione di valore universale dall'opera di Platone, ma si dovrebbe nel contempo riconoscere che questo non rientra nelle intenzioni originali del filosofo. Le sue riserve verso l'attitudine dei membri del popolo alla virtù e quindi anche (come vedremo meglio più oltre) alla felicità sono troppo marcate per essere ignorate. E queste, come sarà da illustrare nel seguito immediato, hanno un peso sul suo atteggiamento verso la democrazia.

8. Galli su Platone e la democrazia

Dall'autore di un libro intitolato *Il disagio della democrazia* (Torino, Einaudi, 2011) questo nuovo libro che, come già osservato, offre quella che in certa misura è un'apologia del Platone antidemocratico non può che suscitare una certa sorpresa. Nella parte storica di quel libro riguardante la Grecia Galli teneva distinto Platone da Aristotele, dichiarato «uno dei pochi filosofi antichi non pregiudizialmente ostili alla

²⁶ Lo stesso Galli parla dell'esserci «traccia di una labile mobilità sociale e politica» (p. 49).

WALTER LESZL

democrazia» (p. 10), lasciando dunque intendere che l'altro era «pregiudizialmente ostile alla democrazia», e illustrava, con richiamo soprattutto al celebre *Epitaffio* di Pericle (riportato, certo liberamente, da Tucidide nella sua opera, libro II, capp. 35-46), una serie di caratteristiche della democrazia antica, come la libertà di parola (*parrhesia*) e l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge (*isonomia*), meritevoli di attenzione anche oggidi per gli ideali cui ci si rifaceva. È palese che i greci antichi sono stati gli inventori della democrazia come ideale politico e come regime messo in atto e che, per quanto la democrazia moderna e contemporanea differisca sensibilmente da essa, non si può ignorare questo nostro debito nei loro confronti.

Galli rilevava pure, sempre con riferimento al discorso di Pericle, che pur trattandosi di un discorso di propaganda, «è significativo che l'orizzonte scelto per questo esercizio retorico sia quello di una democrazia non di parte (ovvero, il meno di parte possibile): ciò significa che, pur mai realizzati nella pratica, esistono valori, nel mondo greco, assonanti con ciò che noi reputiamo essere essenziale per la democrazia: l'uguaglianza davanti alla legge, la trasparenza della politica, l'autogoverno, la tolleranza di ogni diversità dei singoli, purché ciascuno riconosca il proprio obbligo verso la città, l'orientamento della politica al libero fiorire individuale e collettivo (le feste), l'andare di pari passo di lavoro e politica, di privato e pubblico, di parola e prassi. La democrazia greca è un umanesimo attivo: il contrario dell'apatia, dell'indifferenza, dell'afasia» (p. 13).

Tutto questo scompare nel nuovo libro, dove l'atteggiamento negativo di Platone verso la democrazia viene presentato quasi senza riserve. Nel cap. V intitolato «Cosa fanno i politici», intendendo: cosa fanno «senza e contro i filosofi» (p. 107), la parte del libro VIII della *Repubblica* dedicata alla democrazia viene presentata rilevando sì che «Platone è interno alla tradizione antidemocratica a cui appartiene anche la *Athenaion politeia* dello Pseudo-Senofonte» (p. 103), ma tutto sommato senza serie riserve. Viene detto che questa trattazione «è uno dei punti più alti della *Repubblica*», per il modo in cui Platone presenta la genesi della democrazia, «la descrizione della qualità morale e istituzionale del tipo umano democratico e della vita democratica; e infine le dinamiche di trasformazione della democrazia in tirannide». Commento: «In tutte queste parti non solo la penetrazione politologica e psicologica di Platone è stupefacente; ma sono sorprendenti anche le analogie con pratiche a noi molto vicine» (p. 104). Più oltre Galli giustifica la posizione di Platone a questo modo: «quella di Platone è una tesi che solo superficialmente è valutabile come antidemocratica con i criteri contemporanei, sia per le diverse caratteristiche della democrazia antica rispetto a quella moderna, sia perché, come si è detto, Platone critica non solo questa ma ogni forma politica a-filosofica» (p. 107).

Qui Galli introduce una considerazione che viene fatta valere con una certa frequenza dagli studiosi, e cioè che la critica, per quanto severa, che Platone rivolge alla democrazia concerne la democrazia del suo tempo. Con ciò si lascia intendere che se Platone avesse conosciuto la democrazia moderna avrebbe, se non del tutto abbandonato, almeno attenuato quella sua critica. Tuttavia si tratta di un'inferenza tutt'altro che sicura. Si può contemplare l'inferenza opposta, e cioè che Platone, lungi dal modificare il suo atteggiamento in quel senso, avrebbe ritenuto la democrazia moderna da rigettare anche di più di quella antica. Siamo ovviamente nel campo delle ipotesi, ma vale la pena di notare che una cosa è immaginare un Platone il quale, di fronte a certe esperienze storiche recenti (come quella dei regimi

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

totalitari), compie una sorta di conversione a favore della democrazia, considerandola per lo meno come il regime meno cattivo di tutti quelli di cui si ha esperienza, altra cosa è prospettare un Platone il quale conserva, nonostante tutto, quella che è una evidente avversione per la democrazia, riguardante proprio, in primo luogo, i suoi principi fondamentali, cioè quelli della libertà e dell'uguaglianza fra tutti i cittadini. Che sia in gioco una tale avversione per la democrazia è sufficientemente chiaro dal modo in cui la tratta nel libro VIII della *Repubblica*.

Lo stesso Galli, del resto, pur non soffermandosi su certi passi che saranno da citare, è indotto a riconoscere che la democrazia viene descritta da Platone «con furore e sarcasmo misti a compassione» (p. 108), anche se invero la compassione a me sembra scarsa. Si può suggerire che Platone aveva il dente particolarmente avvelenato nei confronti della democrazia ateniese sia perché essa non gli aveva concesso di esercitare l'influenza che, per sue origini familiari e per sue doti personali, sentiva che gli spettava, sia perché riteneva imperdonabile la condanna a morte subita da Socrate (è un punto che Galli sottolinea a pp. 87-88, inoltre nel libro citato all'inizio, a pp. 9-10). Sono spiegazioni che hanno del plausibile, ma che presumono un difetto di imparzialità e quindi anche una non completa lucidità intellettuale da parte di Platone, cosa che può incidere negativamente in una discussione delle questioni di fondo che sono sollevate dall'opera platonica.

9. L'avversione di Platone per la democrazia

Crede che sia appropriato parlare di 'avversione', perché il modo in cui Platone critica la democrazia ha dei tratti viscerali (parlare di furore e sarcasmo è certo appropriato). La questione che si pone è se un atteggiamento del genere faccia venire meno non solo una qualche *fairness* nella critica, ma anche una sufficiente comprensione dei principi su cui si basava la democrazia del suo tempo e delle loro conseguenze. Inoltre ci si deve domandare se le critiche siano del tutto realistiche. Nella *Repubblica* il passo che ci interessa di più si trova nel libro VIII (557A sgg.), come parte di una successione di costituzioni nel senso della degenerazione a partire dalla costituzione migliore che qui è presentata come quella aristocratica (544E). La costituzione democratica viene dopo quella timocratica (rappresentata in larga misura dalla costituzione spartana) e quella oligarchica (fondata sul ricorso al censo nell'assegnazione delle cariche pubbliche) e precede quella tirannica, che costituisce l'estremo della degenerazione.

Nell'introdurre questo argomento, poco dopo l'inizio del libro VIII, viene affermato che, oltre alla costituzione migliore, ce ne sono altri quattro tipi principali (544A). Queste poi vengono passate rapidamente in rassegna: c'è come prima la costituzione che riscuote l'elogio dei più, cioè quella cretese e laconica (che poi viene detta essere timocratica), come seconda (anche nell'elogio) c'è quella che è denominata oligarchia, «costituzione piena di numerosi mali»; opposta e successiva a questa è la costituzione democratica; c'è infine la tirannide, che si distingue da tutte queste, la quale è «la quarta e ultima malattia (*nosema*) di una città» (544C).

C'è da domandarsi se agli occhi dello stesso Platone queste siano tutte delle genuine costituzioni,

WALTER LESZL

quando, oltre a costituire delle degenerazioni della costituzione migliore, sono giudicate, come risulta dalla formula finale, tutte delle malattie man mano più gravi, con la tirannide come malattia estrema. Si può suggerire che per un verso egli si attenga all'uso linguistico corrente, per il quale tutte queste sono costituzioni (*politeiai*), anche perché esse rappresentano comunque dei regimi politici che differiscono a seconda di quale parte della cittadinanza è al governo (per esempio i ricchi nel caso dell'oligarchia, il popolo [*demos*] nel caso della democrazia²⁷), per cui Platone è anche indotto a fare corrispondere quattro (tipi di) città a queste quattro costituzioni (544E4). Per un altro verso, tuttavia, alcune almeno di quelle che sono denominate costituzioni non sono veramente tali ai suoi occhi. Già nel caso dell'oligarchia, che pure continua ad essere denominata costituzione (in 550C11 e 553A1-2), oltre a presentarsi il fatto che le leggi vengono distorte e non ubbidite (550D11-12), si deve rilevare che la città dotata di questo regime non è veramente *una*, perché c'è la città dei poveri e quella dei ricchi, che solo si trovano ad abitare in uno stesso luogo e che «si tendono continuamente reciproche insidie» (551D5-7). Dunque alcuni requisiti per considerare quella oligarchica come una genuina costituzione non sono soddisfatti (non mi soffermo, nel seguito, partitamente sulla tirannide, che è manifestamente un regime poco costituzionale per il suo rifiuto della legalità e la tendenza alla criminalità senza considerazione per il bene comune).

Il caso della democrazia è peculiare, perché nella presentazione platonica non si tratta di una costituzione che sia una ma di una pluralità di costituzioni. Di essa viene detto (ironicamente s'intende) che è la più bella fra le costituzioni, in quanto, per la varietà di caratteri che include, si presenta «come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta», così da suscitare l'apprezzamento dei bambini e delle donne che ammirano gli oggetti variopinti. Ciascuno infatti che si rechi in una città democratica ha la possibilità di scegliere, «come se andasse a una fiera di costituzioni, il tipo che gli piace» (557C-D). Una connessione fra l'essere variopinto (*poikilos*) ovvero multiforme (*pantodapos*) del singolo, *homo democraticus*, e l'essere variopinto della costituzione democratica viene affermata in 561E, dove la vita di quest'uomo viene detta essere «multiforme e piena di un gran numero di caratteri», aggiungendo «che quest'uomo è un tipo bello e variopinto, al pari di quella città [si intende: quella democratica]: un tipo di cui molti uomini e donne potrebbero invidiare la vita, perché contiene in se stessa moltissimi modelli di costituzioni e di modi di vita» (va tenuto presente, per la comprensione di questo passo, che Platone usa il termine 'costituzione' non solo per la città, ma anche per il singolo uomo, riferendosi al modo in cui è ordinato nell'interno, cioè nella sua anima). Inoltre, in 557B, era stato affermato che, in una città dove c'è licenza (quella democratica), «è chiaro che in essa ognuno può organizzare un suo particolare modo di vita, quello che a ciascuno più piace. [...] Multiformi (*pantodapai*) tipi di uomo si potranno presentare soprattutto in questa costituzione». Qui, come si può vedere, viene in effetti introdotto un nuovo motivo, che, come vedremo, ha a che fare con l'idea che Platone propone di giustizia: quanto viene detto dell'uomo

²⁷ Il termine greco *Demokratia* (che suggerisce l'idea che il *demos* ha il potere [*kratos*]) può risentire dell'ambiguità del termine *demos* segnalata *supra*, n. 21, ma di fatto Platone, pur suggerendo che il regime si impone per la prevalenza dei poveri (VIII 557A), quando insiste sul motivo dell'uguaglianza, concede che è l'intera cittadinanza ad essere coinvolta nel governo della città (su questa tematica vedasi p. es. JOSIAH OBER, *Demopolis. Democracy Before Liberalism in Theory and Practice*, Cambridge, CUP, 2017, pp. 27-28). Per una sintesi, con una scelta dei testi, delle critiche che Platone rivolge alla democrazia, si veda Platone. *Contro la democrazia*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2008.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

(tipicamente) democratico, cioè che egli persegue in continuazione attività diverse, sicché egli risulta essere particolarmente vario o multiforme (*pantodapos*) nel suo carattere, va contro il requisito di essere un uomo che è uno, che può essere soddisfatto solo dedicandosi ad un'unica attività (III 397D-E e IV 423D), come richiesto appunto da quell'idea di giustizia (sulla quale mi soffermerò più oltre). C'è da presumere che Platone abbia in mente, parlando di questo 'pluralismo' democratico, sia un unico tipo di persona, quella 'democratica', caratterizzato da molteplicità e instabilità al suo interno, sia una varietà di persone con caratteri differenti (che sono inclini a favorire un certo modo di vita piuttosto che un altro). Comunque sia, i differenti modi di vita che sono realizzati dai singoli sono anche differenti costituzioni della loro anima, che la costituzione democratica della città rende possibili.

Un presupposto di questo modo di intendere la costituzione democratica è la libertà intesa come licenza, mentre l'uguaglianza (altro principio fondamentale della democrazia) è una sua conseguenza o un suo aspetto. Che la libertà (*eleutheria*) sia uno dei tratti dominanti della democrazia viene sottolineato in più passi (557B4, 560E5 e 562B12, C8, D3, E1, 563B4 e 8, D1, ecc.), ed essa viene presentata in chiave di licenza (*exousia*) (557B5 e 8, D4, 563E8). Questo motivo viene introdotto con una domanda su come sono i democratici e su com'è la democrazia: «Prima di tutto: non sono liberi, e la città non diventa piena di libertà di azione e di parola (*eleutheria kai parrhesia*)? E non vi è licenza di fare ciò che si vuole? – Così almeno si dice» (557B4-7)²⁸. Questa libertà intesa come licenza di fare ciò che si vuole viene fatta risiedere nel fatto che uno non si sente obbligato a contribuire al governo della città, anche se idoneo, o a essere governato da altri se non lo vuole, «né a fare guerra quando la fanno gli altri, né a mantenere la pace quando la mantengono gli altri, se non ne ha voglia» (557E). Uno di questi motivi, quello del non fare la guerra quando la fanno gli altri, fa pensare alla commedia di Aristofane intitolata *Gli Acaresi*, la quale mette in scena un personaggio, Diceopoli, che, durante la guerra del Peloponneso, stipula una tregua privata di trent'anni con gli Spartani. Viene dunque offerta un'immagine estremamente caricaturale di quello che avviene in una città a regime democratico: ciascuno sarebbe libero di fare la pace o la guerra con i nemici dichiarati della città.

Più oltre Platone offre una illustrazione che viene espressamente associata all'uguaglianza, perché si tratta del comportamento di una persona che mette tutti i suoi desideri sullo stesso piano, ma è abbastanza chiaro che dare sfogo senza remore a tutti i desideri che uno prova rientra sotto l'idea di libertà nel senso di licenza di fare ciò che si vuole (questo dare sfogo indiscriminato ai propri desideri viene in effetti presentato come «completa libertà» in IX 572E). Di questo 'uomo egualitario' (*isonomikos aner*, 561E1) viene detto in generale che «salta su a dire e fare qualunque cosa gli passi per la testa» (561D3), per esempio un giorno si dedica a sbornarsi e suonare l'*aulòs* (= uno strumento musicale), un altro giorno a mettersi a dieta, un terzo a fare ginnastica e un quarto ad impigrirsi, un altro ancora si volge alla filosofia come passatempo, un altro alla politica (561C-D). Ora l'uomo egualitario è chiaramente 'l'uomo democratico' di cui pure si parla nel contesto (562A2), e c'è il suggerimento che tale uomo riporta all'uguaglianza (*eis ison*) i piaceri,

²⁸ Il «si dice» nella replica di Adimanto indica che si tratta di un'opinione corrente. In 558C5 egli commenta, a proposito dell'uguaglianza che vale in democrazia: «Sono cose ben note quelle di cui parli»; e in 563E2 un'altra osservazione di Socrate viene commentata con un «lo so molto bene».

WALTER LESZL

«consegna cioè il comando su se stesso a quello che di volta in volta gli si presenti, come se fosse stato sorteggiato, finché ne è sazio, e poi ancora un altro, non disprezzandone nessuno ma crescendo tutti in modo egualitario (*ex isou*)» (561B).

Qui si parla, come si può vedere, dell'uomo democratico, nella cui anima è presente la 'costituzione' democratica²⁹, cioè dell'uomo che ha al suo interno le stesse caratteristiche che ha la città democratica. Ma il motivo dell'uguaglianza viene chiaramente fatto valere anche per la città nel suo complesso. La prima introduzione della democrazia in questa parte dell'opera avviene parlando del modo in cui (nel conflitto che porta al superamento dell'oligarchia)

i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e ai rimanenti distribuiscono in modo egualitario (*ex isou*) la partecipazione alla costituzione (*politeia*) e alle cariche pubbliche; queste vi sono per lo più assegnate per sorteggio (557A).

Qui, oltre ad introdurre il motivo dell'uguaglianza in senso politico, c'è un riferimento espresso al ricorso al sorteggio – un'allusione allo stesso procedimento si trova nel passo sopra citato di 561B. Più oltre, in 558C, della democrazia viene detto che è, «a quanto sembra, una piacevole costituzione, anarchica (*anarchos*) e variopinta (*poikile*), che distribuisce una sorta di uguaglianza (*isotes*) a chi è uguale e a chi non lo è». Infine, in 563B, dopo avere deplorato l'estremo di libertà (perché esteso agli schiavi) che si instaura in democrazia, viene aggiunto:

E quanto grandi siano l'uguaglianza legale (*isonomia*) e la libertà delle donne in rapporto agli uomini, e degli uomini alle donne, per poco dimenticavamo di dirlo³⁰.

Il principale obiettivo polemico di Platone è manifestamente l'accesso che in democrazia tutti i cittadini hanno alle cariche politiche mediante sorteggio³¹. Alla luce di quanto egli scrive in *Leggi* VI 757A sgg., dove introduce la distinzione fra due tipi di uguaglianza, cioè quella che sarà chiamata uguaglianza aritmetica e quella che sarà chiamata uguaglianza geometrica, è chiaro che egli associa il procedimento

²⁹ È sempre presente l'idea di costituzione (*politeia*) nell'anima analoga a quella nella città (cfr. *supra*, n. 10).

³⁰ È singolare che qui venga deplorata una parificazione fra le persone dei due sessi che lo stesso Platone favorisce nel caso dei guardiani (il tema meriterebbe una certa attenzione, ma viene trascurato da Galli, forse non consapevole dell'originalità della posizione platonica rispetto alla società ateniese contemporanea). Evidentemente egli sfrutta disinvoltamente qualche pregiudizio corrente pur di dare addosso alla democrazia. Peraltro usare, com'egli fa, il greco *isonomia* invece del più generico *isotes*, che può indicare un'uguaglianza di fatto, è inappropriato, perché un'uguaglianza di diritto fra uomo e donna non c'era neppure ad Atene.

³¹ Galli offre il seguente sostegno a Platone: «Non sembra quindi che dall'alto dei nostri successi, delle nostre libertà, delle nostre giustizie, possiamo criticare Platone – noi, che stiamo seriamente pensando di sostituire alla giustizia il sorteggio, perché nessuna nostra idea di giustizia si è realizzata» (p. 121). È un'osservazione che nella sua vaga generalità lascia sorpresi, perché nessuno a mia conoscenza sembra aver mai pensato di fare dipendere l'amministrazione della giustizia (di questo si dovrebbe trattare) dal sorteggio. Forse egli sta pensando alle recenti proposte che sono state fatte di ricorso al sorteggio nella scelta dei membri del Consiglio Superiore della Magistratura. Ma queste proposte, condivisibili o meno, hanno lo scopo di impedire che la scelta sia determinata da correnti o cordate all'interno della magistratura, concernono comunque persone la cui competenza è provata e non hanno certo conseguenze generali catastrofiche sull'amministrazione della giustizia nel suo complesso. Inoltre tutto questo ha ben poco a che vedere con il funzionamento di una democrazia diretta come quella ateniese, che è l'obiettivo polemico di Platone.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

democratico al primo tipo di uguaglianza. Questa è l'uguaglianza che pone tutti i cittadini sullo stesso piano e che ha il difetto (come viene rilevato nel passo citato della *Repubblica*) di rendere uguale anche chi non lo è. La preferenza di Platone va al secondo tipo di uguaglianza, che distribuisce tutti i beni e tutti gli onori, dunque anche le cariche politiche, in base al merito di ciascuno. Questa uguaglianza (viene sempre suggerito nel testo delle *Leggi*) è conforme a giustizia (è plausibile ritenere che nel passo citato della *Repubblica* Platone abbia già in mente questa distinzione perché di uguaglianza geometrica egli parla anche in *Gorgia* 508A). Rispetto a questo rigetto dell'uguaglianza democratica l'accento nell'esposizione platonica è posto soprattutto sulla libertà intesa come licenza. La tendenza di questa costituzione, appunto perché in essa prevale la licenza e non sono posti limiti all'estrinsecarsi dei desideri dei singoli, è quella verso l'anarchia (come suggerito in 558C citato *supra*, p. 219 e in 560E) e al mancato rispetto delle leggi (che viene illustrato in 557E-558A e che viene affermato in 563D, come parte del rifiuto democratico di ogni autorità). Tutta questa illustrazione suscita però alcune domande e induce ad alcune osservazioni.

10. Domande ed osservazioni

La prima domanda che si pone: quello che viene illustrato è davvero il comportamento tipico di un uomo democratico? Si tratta di un comportamento non certo riscontrabile in cittadini operosi, che dovevano guadagnare per vivere, ma in membri di una *leisure class*, ovvero in quelli che nel contesto platonico sono chiamati 'fuchi'. E tutto sommato il loro comportamento, che sta nel passare da un passatempo ad un altro evidentemente per combattere la noia³², è abbastanza innocuo. La seconda domanda che si pone: dal fatto che all'interno di una città democratica c'è la possibilità di realizzare differenti modi di vita si può desumere che la stessa costituzione della città non è una? Nessun altro pensatore del tempo, favorevole o contrario alla democrazia, ha mai sostenuto che la costituzione democratica non fosse una, e nella sua unicità da tenere distinta per esempio da quella oligarchica. Lo stesso Platone nel *Politico* e nelle *Leggi* non contesta l'unità della costituzione democratica. C'è poi da osservare che in questa sua presentazione della democrazia egli trascura completamente un tratto della democrazia che era stato già segnalato da Erodoto (III 80) e che lo stesso Platone finisce con l'accogliere nelle *Leggi*³³, e cioè che i magistrati alla fine del loro mandato erano tenuti ad offrire un rendiconto (*euthuna*) della loro attività. Il rendiconto finale dell'attività di un magistrato (attività evidentemente dotata di una scadenza temporale) era accompagnato normalmente da uno scrutinio o esame preliminare (*dokimasia*). Questo in *Leggi* VI è prescritto per tutti i magistrati le cui magistrature sono passate in rassegna nel libro (753D-E, 756E, 759D, 763E, ecc.)³⁴.

³² Si può notare che il tema della noia, che ha attratto l'attenzione di filosofi moderni come Schopenhauer, Kierkegaard e Heidegger, non attrae l'attenzione di Platone e di altri filosofi antichi.

³³ Cfr. VI 774B e IX 875B; in XII 945C-948B, sono menzionati degli appositi magistrati 'verificatori', con il suggerimento, in 946C-D, che tutti i magistrati siano tenuti al rendiconto.

³⁴ Su entrambe queste istituzioni, come messe in atto ad Atene e come presentate nelle *Leggi*, cfr. GLENN R. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the "Laws"*, Princeton, Princeton U.P., 1993², pp. 215 sgg.

WALTER LESZL

Sulla questione della libertà in democrazia c'è da rilevare quanto segue. Platone, oltre ad usare un termine che suggerisce l'idea di licenza (in greco *exousia*), usa correntemente la formula «fare ciò che uno vuole» (*poiein hoti tis bouletai*) (VIII 557B5-6), di solito in dipendenza dall'altro termine³⁵. È abbastanza chiaro, sia dagli esempi che egli adduce, sia dalle altre formule che usa come intercambiabili con essa (fare o vivere o scegliere come uno preferisce o come ad uno piace, cfr. 557B9-10 e D6-9) e da altre indicazioni (in 561A egli parla della liberazione [*eleutheresin*] dei piaceri superflui e vani), che egli intende quella formula nel senso del dare libero sfogo ai desideri o appetiti e alle preferenze personali, spesso del tutto momentanee. Siccome i desideri o appetiti tendono ad essere illimitati e sfrenati e si prestano a sviluppi per i quali essi possono diventare compulsivi, è insita la propensione nell'uomo democratico ad andare contro le leggi, in quanto queste pongono dei limiti.

Questa diagnosi tuttavia non è ignorata dai democratici, che ne respingono l'applicabilità alla democrazia. Per esempio, Lisia, nell'*Orazione XIV (Contro Alcibiade I)*, § 11, dichiara: «Bisogna riflettere sul fatto che, se a ciascuno sarà lecito fare ciò che vuole, non servirà a nulla che vi siano delle leggi, che si riunisca la vostra assemblea e che si eleggano degli strateghi». Similmente Demostene, nell'*Orazione XXV (Contro Aristogitone I)*, § 20-21, afferma che se si abrogassero le leggi (sulle quali egli fonda tutta l'attività politica della città) e «a ciascuno fosse concessa la licenza di fare ciò che vuole (*exousia ho ti bouletai poiein*), non solo la costituzione sarebbe distrutta, ma la nostra vita non differirebbe per nulla da quella delle bestie». Il fatto che egli usi esattamente la stessa formula che viene usata da Platone in 557B5-6 fa pensare, se non addirittura ad una replica diretta a Platone, a una replica a degli antidemocratici che usavano correntemente quella formula.

Siccome però la formula (senza *exousia*) 'fare ciò che uno vuole' deve essere stata usata dai democratici (come conferma la testimonianza di Aristotele), c'è da presumere che ad essa fosse dato un senso diverso da quello addotto da Platone. Il suo senso deve essere stato: fare ciò che risponde alla propria volontà e non alla volontà altrui. Tipicamente l'uomo libero veniva contrapposto allo schiavo, che non poteva fare ciò che voleva, perché doveva ubbidire agli ordini che gli venivano impartiti dal suo padrone, dunque non era padrone di se stesso, non disponeva della propria volontà³⁶. È questo il senso che da parte democratica doveva essere dato alla formula, ed essa rispecchia un atteggiamento che non è in conflitto con le leggi (come sottolineano sia Lisia sia Demostene), perché nel loro caso non si tratta della volontà impositiva di un'altra persona, ma di regole cui si aderisce nella consapevolezza che esse rispondono all'interesse comune della propria città (sintetizzo qui, come in alcuni altri casi in questa discussione, un punto che mi riservo di approfondire in una pubblicazione futura più ampia).

Quanto alla questione dell'uguaglianza, la polemica platonica pecca di una certa unilateralità oltre

³⁵ Questo avviene anche in *Resp.* II 359C1-2, in *Lachete* 179A, *Liside* 208A sgg. (da parte di chi è giovane e inesperto), *Alcibiade I* 134E (da parte di chi non ha senno), *Leggi X* 907C (da parte dei malvagi) e inoltre, usando una formulazione un po' diversa, in *Leggi VI* 780A. In alcuni di questi passi è evidente che la «licenza di fare ciò che uno vuole» è giudicata negativamente, in qualche altro (p.es. quello del *Lachete*) il giudizio rimane in sospeso.

³⁶ Aristotele rimarca, in *Politica VI* 2, 1317b11-13, che la libertà per i democratici comporta «il vivere ciascuno come vuole», perché il vivere dello schiavo non è come egli vuole (tuttavia egli continua a vedere nella libertà democratica, come fa Platone, una forma di licenza). Che la preoccupazione dei democratici sia quella di non avere sopra di sé un padrone che li schiavizzi è in qualche modo riconosciuto anche da Platone in 563D, ma, come vedremo, non è una preoccupazione che egli considera giustificata.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

che di una scarsa comprensione del punto di vista democratico. Parlando di uguaglianza, sono in gioco più aspetti. Un aspetto viene sottolineato per esempio nel discorso di Teseo nelle *Supplici* di Euripide:

Ma se le leggi sono scritte, il povero e il ricco hanno gli stessi diritti [letteralmente: hanno uguale giustizia]: il debole può replicare al più forte se si sente offeso, e l'umile, se è nel giusto, sconfigge il potente (vv. 433-437).

Questo è naturalmente il principio di uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. In precedenza, Teseo aveva rimarcato che sotto un tiranno non ci sono leggi comuni perché è il tiranno stesso ad essere legge. Dunque le leggi scritte sono anche quelle che sono rese pubbliche a tutti perché ritenute valere per tutti senza fare differenze (egli sta parlando di quanto avviene in democrazia, com'è chiaro dalla menzione del popolo [*demos*] che è al governo, senza che i ricchi siano privilegiati rispetto ai poveri, ai vv. 406-408). Un secondo aspetto è dato dall'uguale diritto di voto, per cui ogni cittadino dispone di un voto (e le decisioni sono prese a maggioranza)³⁷. Un terzo aspetto sta nell'eguale titolo a partecipare agli affari pubblici, come membro dell'assemblea, come magistrato, come giudice. All'assemblea possono partecipare tutti i cittadini (ciascuno col diritto di intervenire in essa, il che però non significa che abbia anche il diritto di essere ascoltato). Nel caso di ruoli o cariche come quella di giudice (le giurie dei tribunali democratici erano tutte esclusivamente popolari) e come quella di magistrato (ad occuparsi di qualche aspetto dell'amministrazione della città), per l'accesso alla carica, non potendo ovviamente partecipare tutti allo stesso tempo, viene adottato il sistema del sorteggio, che favorisce l'alternanza delle persone ad una stessa carica (di durata limitata, solitamente annuale). Abitualmente, però, i detentori di queste cariche operano in modo collegiale, sicché gli errori dei singoli sono spesso corretti e il potere di ciascuno è limitato e non si presta facilmente a gravi abusi. Inoltre, come si ricorderà, ciascuno è tenuto ad un rendiconto della sua attività al completamento della carica³⁸.

11. Nella città democratica è insita la tirannide?

Ad un certo punto della sua esposizione (da 562B in poi) Platone illustra quello che si può chiamare il parossismo della libertà, perché egli suggerisce che è l'insaziabilità (*aplestia*) di libertà, la quale è giudicata la cosa più bella in democrazia (si intende a scapito di ogni altro bene), ciò che ne causa la rovina, aprendo la strada alla tirannide, come l'insaziabilità di ricchezza è ciò che aveva causato la rovina dell'oligarchia. Egli suggerisce che c'è un passaggio abbastanza naturale (anche se forse non inevitabile) dalla costituzione

³⁷ Questo aspetto viene rimarcato da Euripide, *Supplici* v. 353, usando la formula *isopsēphos polis* (*psēphos* è il sassolino o pietruzza per votare, collocandolo in un'urna, ma di fatto il voto era prevalentemente per alzata di mano). Ci sarebbe da menzionare anche l'uguale diritto di parola (*isegoria*) che in Erodoto V 78 è in qualche modo sinonimo di democrazia, ma questo è in larga misura più simbolico che reale. Prescindo comunque da questa complicazione e dalla questione del rapporto fra questo termine e *parrhesia*.

³⁸ Nel *Politico* 303A, Platone fa una mezza concessione alla democrazia, presentata come governo della massa: essa sarebbe debole sotto ogni aspetto e non in grado di fare nulla di grande, né nel bene né nel male, «poiché in esso le cariche sono distribuite fra molti in piccole parti».

WALTER LESZL

democratica a quella tirannica, che è dato in qualche modo dal fatto che l'eccesso di libertà inerente alla costituzione democratica porta al suo rovesciamento nell'opposto costituito appunto dalla tirannide, che è la condizione di schiavitù di tutti nei confronti di un'unica persona. Viene suggerito che il rifiuto da parte dei cittadini in democrazia del benché minimo grado di asservimento porta a non rispettare le leggi, e a questo modo ha inizio la tirannide. La malattia che aveva prodotto il dissolvimento dell'oligarchia a favore della democrazia,

diventando più grave e più forte per via della licenza, riduce la democrazia in schiavitù. E in realtà ogni eccesso suole produrre, per reazione, un grande mutamento nel senso opposto, sia nelle stagioni sia nelle piante e nei corpi, e certo non meno nelle costituzioni. [...] Sembra infatti che un'eccessiva libertà non si trasformi in nient'altro se non in un'eccessiva schiavitù, nella vita privata come in quella pubblica. [...] Probabilmente, dunque, la tirannide non si insedia a partire da nessun'altra costituzione se non dalla democrazia – dall'estrema libertà, a mio avviso, < deriva > la schiavitù maggiore e più selvaggia (563E-564B).

Più oltre viene aggiunto:

E come si dice, il popolo, fuggendo il fumo della schiavitù verso uomini liberi sarà caduto nel fuoco del potere dispotico di schiavi, indossando, al posto di quella grande ed inopportuna libertà, le vesti della più dura e amara schiavitù: l'asservimento a schiavi (569B-C).

Secondo questa illustrazione (da 562D a 563C), la città democratica, assetata com'è di libertà, se ne inebria fino ad ubriacarsi, sicché viene meno il rispetto per i governanti, ma questi (qualora non si mostrino del tutto indulgenti) vengono accusati di essere filo-oligarchi, mentre coloro che ad essi ubbidiscono sono insultati come schiavi volontari. A questo modo si instaura un'anarchia, che penetra nelle case private e si estende perfino agli animali. Si estende nelle case, perché non si ha più rispetto per i propri genitori, come non si ha più rispetto per gli anziani in generale, i quali del resto si sforzano di compiacere i giovani. Ancora, gli allievi non hanno considerazione per i maestri e pedagoghi. C'è anche una parificazione fra cittadino e meteco e anche fra cittadino e straniero, come fra uomo e donna, per arrivare al fatto che gli schiavi non sono meno liberi dei loro proprietari (qui, come mostra l'uso del verbo 'egualirsi' [*exisousthai*] in 563A1e il richiamo all'*isonomia* in B8, in effetti è in gioco non solo la libertà ma anche l'uguaglianza). Infine, «per parlare degli animali soggetti agli uomini: quanto siano più liberi in questa città che in qualunque altra, non lo potrebbe credere chi non ne avesse fatta esperienza. Le cagne, secondo il proverbio, diventano esattamente simili alle loro padrone³⁹; cavalli e asini poi, abituati a incedere con piena libertà e solennità, investono per le strade chiunque venga loro incontro, se non è pronto a scansarsi. E tutto il resto è altrettanto ricolmo di libertà» (563C).

Questa illustrazione, per quanto gustosa da leggere per via del suo feroce sarcasmo, non è del tutto

³⁹ Il proverbio recitava: 'quale la padrona, tale la cagna', nel senso della cameriera, ma Platone qui lo prende ironicamente alla lettera, suggerendo, a quanto pare, che la cagna di casa non ubbidisce più a nessuno.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

nuova, perché riprende alcuni motivi che sono presenti in una sorta di *pamphlet* intitolato *La costituzione degli Ateniesi* che ci è stato tramandato fra gli scritti di Senofonte (ma non può essere suo perché cronologicamente anteriore). Anche in quest'altra opera (cui fa riferimento Galli nel passo sopra citato di p. 103) si deplora la parificazione fra cittadini, meteci e schiavi e in generale si censura lo scarso rispetto per le leggi e la tendenza a compiacere la massa (peraltro l'autore non arriva a parlare degli animali!). L'autore è sufficientemente esplicito nel dichiararsi ostile alla democrazia e favorevole ad una forma di aristocrazia o oligarchia (anche se, a differenza da Platone, è indotto ad ammettere che la democrazia funziona bene nel tutelare gli interessi del popolino e non prospetta affatto una rovina di questo regime). Un problema, del quale Platone non si mostra molto avvertito, sta nel mettere questi discorsi in bocca a Socrate, che per quanto filo-aristocratico potesse essere, non poteva lui stesso atteggiarsi ad aristocratico e mostrare tanto disprezzo per la democrazia. L'altro problema è che, dai cenni di consenso del suo interlocutore, che lascia intendere di avere esperienza personale di quanto Socrate dice, la descrizione è intesa ad applicarsi ad Atene (perché l'esperienza di cui ha Adimanto riguarda appunto questa città). Si può giudicare del tutto realistica questa descrizione, quando, in ogni caso, il supposto eccesso di libertà non stava per condurla alla tirannide? E quanto viene illustrato è tutto così negativo? Riguardo all'eguaglianza fra cittadini e meteci o fra cittadini e stranieri, dal punto di vista legale sicuramente non sussisteva, ma per altro verso, assunta la differenza fra libero e schiavo, meteci e stranieri erano uomini liberi, sicché non c'era ragione per trattarli in modo differente dai cittadini. Quanto agli schiavi, Platone non chiarisce in che cosa risiedesse la loro libertà, mentre l'autore del citato *pamphlet* deplora il fatto che non li si potesse picchiare liberamente e fosse loro concessa libertà di parola. Ebbene, questo è segno di civiltà ... !

Tornando al processo che viene ritenuto essere un passaggio da un estremo all'altro, ciò che lo mette in moto è evidentemente ritenuto essere quella che viene chiamata la malattia (*nosema*). Questa nel seguito (a partire da 564B) viene identificata con quel gruppo di persone che sono paragonate ai fuchi, dei quali viene detto che alcuni sono dotati di pungiglione e altri no. Nella democrazia sono questi (presentati anche come uomini oziosi e spendaccioni) ad avere il ruolo prioritario, e all'interno di questo gruppo «la parte più acre [= quelli col pungiglione] parla e agisce, mentre l'altra, sedendo intorno alle tribune, ronza e non ammette che qualcuno parli esprimendo una posizione diversa» (564D). Prima e dopo questo passo Platone offre una sorta di analisi sociologica dei componenti della moltitudine in democrazia: oltre al gruppo ora identificato ci sarebbero altri due gruppi principali. Uno di essi è costituito da coloro che si dedicano agli affari e fra di essi quelli che hanno la natura più ordinata sono quelli che diventano i più ricchi (564E). L'altro è costituito dal popolino (*demos*): «sono tutti coloro che lavorano in proprio e non si occupano di politica, gente che possiede ben poco. Questo è il gruppo più numeroso e sovrano in democrazia, ogni volta che si riunisce <in assemblea>» (565A; si tratta di un'analisi che pare avere influenzato Aristotele nella sua trattazione della democrazia. La parte più attiva dei cosiddetti fuchi viene ormai identificata con i demagoghi). Nella presentazione platonica, il popolino, del quale si riconosce che è costituito da gente laboriosa, viene tratto in inganno da quelli presentati come fuchi dotati di pungiglione, cioè dai demagoghi, con l'effetto di essere messo contro i notabili e ricchi (565B-C). Su loro impulso viene presa l'iniziativa di confiscare le sostanze dei ricchi e, quando questi cercano di difendersi, vengono

WALTER LESZL

accusati di essere oligarchi che complottano contro il popolo, per cui essi, di fronte a questa minaccia, diventano effettivamente oligarchi, cioè cercano di difendersi (565A-C):

Ne vengono dunque denunce, processi e controversie fra gli uni e gli altri (565C6-7).

Quest'ultimo passo, come descrizione della situazione che dovrebbe presentarsi come conseguenza di quanto illustrato in precedenza, è sorprendentemente debole, perché fa pensare che il conflitto fra le due parti continui a limitarsi a conflitti fra singole persone di fronte a dei tribunali. Difficilmente una situazione del genere dovrebbe preoccupare il popolino al punto da indurlo a rivolgersi all'«uomo forte» che finisce col diventare il suo tiranno. Si deve piuttosto pensare ad una situazione prossima alla guerra civile. Se si accoglie questa «correzione», indubbiamente il ricorso al futuro tiranno diventa plausibile. Va osservato ulteriormente che Platone presenta i ricchi come vittime del tutto innocenti, che, solo perché sotto attacco, diventano effettivamente oligarchi, ma il filolaconismo che prevaleva nell'ambiente cui apparteneva lo stesso Platone non poteva non apparire sospetto agli occhi dei democratici. A prendere sul serio il quadro offerto da Platone, rimane da chiarire come mai il popolino, sia pure sviato dai calunniatori (come viene affermato in 565B10-C1), poteva essere motivato ad agire a danno di una minoranza. Qui (andando oltre quanto Platone suggerisce in modo abbastanza esplicito) pare che sia in gioco la psicologia che egli attribuisce all'uomo democratico tipico, ovvero a chiunque non abbia beneficiato di un'educazione filosoficamente indirizzata. Questa è la psicologia di chi aspira alla soddisfazione illimitata dei propri desideri. Siccome questa soddisfazione non può avere luogo se non a danno degli altri, entra in gioco la *pleonexia*, il voler di più, che, portato all'estremo, può essere attuato da chi si trova nella posizione del tiranno, il quale può obbligare tutti gli altri ad essere al suo servizio – cioè anche al servizio dell'appetito illimitato che lo domina. Normalmente, tuttavia, il singolo da solo non può mettere in atto la sua aspirazione alla tirannide. Allora egli si coalizza con gli altri suoi simili, sicché abbiamo quella massa o moltitudine della quale Platone, come sarà da rilevare, denuncia il carattere tirannico. La tirannide dunque è già inerente alla democrazia, nella quale il *demos* (che coincide con quella massa o moltitudine) si trova ad essere dominante. È questa massa che mette in atto la sopraffazione nei confronti di tutte le minoranze che per qualche ragione non si adeguano o non ne fanno parte in modo naturale. Con il passaggio alla tirannide vera e propria abbiamo la concentrazione di questa tendenza alla tirannide in un uomo solo, che incarna l'aspirazione dell'uomo democratico tipico, e che porta all'estremo la sopraffazione nei confronti di tutti coloro che non si adeguano (o perché mantengono «pensieri liberi», come viene suggerito in 567A, o perché gli danno ombra con le loro qualità morali e intellettuali, come viene suggerito in 567B, o per altre ragioni ancora).

C'è da chiedersi se questo processo sia ritenuto inevitabile. L'analogia con i processi che avvengono in natura, come la successione delle stagioni, farebbe pensare di sì. Tuttavia Platone stesso è indotto a qualificare la sua affermazione che i cosiddetti fuchi diventano l'elemento dominante in democrazia dicendo che ciò avviene «con poche eccezioni» (564D8). E quando parla dell'«uomo popolare» (che deve coincidere con l'uomo democratico, la cui corrispondenza con la democrazia viene affermata in 562A), egli

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

ammette che, pur essendo trascinato da impulsi contrastanti, finisce col pervenire ad un certo equilibrio, sicché «conduce una vita né illiberale né contraria alla legge» (IX 572C). Sembra dunque che Platone finisca col riconoscere che il processo non è inevitabile. Proprio nel caso di Atene abbiamo in effetti una democrazia che, salvo due brevi interruzioni in circostanze particolari, perché verificatesi durante la guerra del Peloponneso, si mostra duratura, quasi due secoli (e la sua interruzione finale è dovuta non a ragioni interne, ma all'imporsi della Macedonia sulla Grecia). Platone è in qualche misura obbligato a tener conto di questo fatto e fa alcune concessioni senza prendere posizione in modo esplicito. Egli sembra più preoccupato di rilevare che è comunque dalla democrazia che deriva la tirannide, quando questa finisce con l'imporsi. Ma quanto è tipico tale processo? Sembra, come è stato suggerito da qualche studioso⁴⁰, che Platone sia influenzato da quanto era avvenuto a Siracusa, dove ci fu effettivamente un passaggio dalla democrazia alla tirannide e, come Aristotele attesta (in *Politica* V 5, 1305a26-28 e 10, 1310b12 sgg.), colui che divenne il tiranno della città, Dionigi, era un demagogo emerso dal popolo con l'intento dichiarato di proteggerlo dai notabili e dai ricchi, muovendo accuse (giudicate calunniose da Aristotele) contro di essi, sicché ottenne la fiducia del popolino passando per un 'amico del popolo'. Niente attesta d'altra parte che ad Atene ci fosse stata, per iniziativa di qualcuno, una campagna sistematica a danno dei ricchi, che li inducesse a fare fronte comune, e anche quanto Platone dice al proposito non lo prova.

Presumibilmente, Platone è più preoccupato a evidenziare l'affinità fra democrazia e tirannide, per una vicinanza fra gli opposti, com'è suggerito anche dalla sua affermazione che «la tirannide non si costituisce da altra costituzione che la democrazia», in quanto dalla somma libertà viene la schiavitù maggiore e più feroce (564A6-8). È un'affermazione che si potrebbe contestare anch'essa, quando nella stessa Atene si era verificato il processo opposto, giacché la democrazia si era costituita col superamento della tirannide (quella di Pisistrato e dei suoi figli), anche se questa era piuttosto mite⁴¹. Ed era un sentimento comune, diffuso ad Atene, che il regime di democrazia ivi adottato si opponesse alla tirannide (basti pensare ai seguenti versi delle *Supplici* di Euripide: «Niente è più dannoso di un tiranno per la città, in primo luogo perché non esistono leggi comuni, ma uno solo governa e ha in suo potere la legge. E questa non è uguaglianza (*ison*)» [vv. 429-432]). Difficilmente Platone poteva ignorare questo fatto, ma il suo intento deve essere polemico, quello di mostrare che nella democrazia è in qualche modo insita la tirannide. Si può osservare che anche Aristotele sostiene che la democrazia estrema (che anche per lui è esemplificata da Atene) è una tirannide (cfr. *Politica* V 10, 1312b5-6), per il fatto che in entrambi i regimi è apprezzato l'adulatore: il demagogo infatti è un adulatore del popolo, il quale vuole essere un monarca (cfr. 1313b38-41). Questa diagnosi è suggerita dal rapporto che i demagoghi stabiliscono col popolo riunito in assemblea. Vedremo che essa è presente anche in Platone, ma che questo diventa evidente se si accosta questa esposizione del libro VIII a quanto egli ha da dire del popolo riunito in assemblea nel libro VI.

⁴⁰ ANDREW LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Baltimore, Johns Hopkins U. P., 1982, p. 240. Diodoro Siculo XIII 91-96, conferma la testimonianza di Aristotele, con più dettagli.

⁴¹ Un altro esempio, considerato da Aristotele in *Politica* V 10, 1312b9 sgg., è quello dell'instaurarsi della democrazia a Siracusa dopo la tirannide di Gelone. Aristotele in quel capitolo parla anche di tirannidi che emersero per trasformazione di una monarchia in tirannide (cfr. 1310b23 sgg.)

WALTER LESZL

12. I commenti di Galli

Galli accoglie la descrizione che Platone offre del passaggio dalla democrazia alla tirannide senza troppe riserve, per evidenziare la lezione che questi ne vuole trarre. Egli scrive:

la radice della tirannide è nel tentativo di mettere argine a un ciclo di violenze interne alla città, fra élite democratiche, élite plutocratiche e massa del popolo; un ciclo di violenze che nasce da una deriva costituzionale e psicologica che si colloca tutta all'interno di una radicale assenza di ogni forma ordinata e al contempo dell'emergere, in questa assenza, della trasimachea legge del più forte, con tutta la contingenza e l'instabilità che questa porta con sé. Una legge dura a morire, che si conferma nel corso dell'avvicinarsi delle costituzioni: in ognuna delle *politéiai* che Platone descrive, infatti, la giustizia è l'utile del più forte; tutte – ciascuna in modi differenti – sono sbilanciate, disarmoniche, ingiuste, infelici (pp. 106-107).

La lezione da trarre è, a quanto pare, che i politici, se operano 'senza e contro i filosofi', non possono che dare origine a ingiustizia, cioè non possono sottrarsi alla 'legge del più forte' (formulata da Trasimaco nel libro I della *Repubblica*): «Ma nulla di equilibrato e di stabile può nascere senza filosofia, nessuna protezione può esserci per il popolo se i filosofi non comandano (già la timocrazia, prima degenerazione della *kallipolis*, introduce la schiavitù). E quindi il tiranno unirà il massimo del potere al massimo di instabilità; e al massimo di ingiustizia e di infelicità, per sé e per i sudditi» (p. 107). Che questa sia almeno una lezione che Platone vuole trarre da quanto da lui esposto mi sembra una tesi plausibile. La questione è però se essa abbia un ragionevole fondamento storico e se la proposta di fare andare i filosofi al governo sia il rimedio più appropriato per il male (su questo secondo punto intendo soffermarmi più avanti).

L'altro aspetto che Galli mette in rilievo (pp. 108-109), in questo caso ponendo l'attenzione piuttosto sul passaggio dall'oligarchia alla democrazia (che però pare gettare luce sul funzionamento della democrazia stessa), sta in quello che chiama «l'impressionante realismo della 'politologia' platonica», in quanto le sue analisi, oltre ad avere un fondamento nella storia del suo tempo, «presentano analogie anche con dinamiche politiche a noi vicine».

Ci sono infatti la potenza e la debolezza dell'oligarchia, che governa con i desideri e che è in grado di diffondere nella città il miraggio dell'arricchimento e della troppo facile autenticità ('sii te stesso') mentre al contempo impoverisce la società, tranne una ristretta élite, e così produce il proprio avversario popolare (o populista) – le logiche del neoliberismo sono appunto queste; c'è la democrazia col suo demagogico culto del popolo, con la sua irrisolutezza e incapacità di azione, con la sua illusione che il libero godimento individuale dei diritti (ampliati fino a comprendere ogni desiderio) sia un principio di forma politica; c'è lo spietato antagonismo di classe che ne è la struttura latente; e c'è la dinamica difensiva dei ceti popolari attaccati dalla reazione plutocratica, una difesa che si risolve nel consegnarsi al protettore-tiranno – una sorta di 'momento Polanyi' *ante litteram*.

Viene aggiunto che, nonostante la distanza che ci separa da Platone, «questo disegno è davvero di inquietante perspicuità».

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

Semmai, è da osservare che, nelle nostre società occidentali, la variopinta licenza, l'assenza di regole e la mancanza di concentrazione – il 'divertimento' – sono indotte nelle menti dei cittadini proprio dalla capacità manipolativa dei poteri oligarchici, che così cercano di coprire la realtà dell'impoverimento di massa. Riuscendoci a malapena, ormai, e in ogni caso consegnando gran parte della società a tentazioni difensive e autoritarie – a queste o a quella democrazia illiberale. La terapia di questa deriva non potrà essere platonica, almeno in senso letterale; ma è certo che una crescita di consapevolezza individuale e collettiva, insieme ad una diminuzione dei 'diversivi', se fosse possibile metterle all'ordine del giorno, sarebbero un buon inizio (pp. 109-110).

Si possono condividere alcune di queste osservazioni, ma non si può fare a meno di notare che a questo modo ci si allontana da Platone ben più di quanto Galli vuole riconoscere. La società che egli mostra di avere in mente è quella attuale del consumismo di massa, con mode e tendenze che solo in parte sono spontanee perché o sono sfruttate o sono indotte da quella che egli chiama «la capacità manipolativa di poteri oligarchici». In questa prospettiva dietro la democrazia c'è sempre l'oligarchia, della quale si afferma «che governa con i desideri e che è in grado di diffondere nella città il miraggio dell'arricchimento e della troppo facile autenticità». Quest'ultima affermazione è un po' curiosa, ma, come si desume anche da altre pubblicazioni di Galli, egli pare avere in mente una società dominata dall'ideologia neoliberista che esalta una soggettività libera da ogni vincolo per cui ciascuno dà sfogo ai propri desideri senza porsi limiti (espressione di quello che qualcuno una volta chiamava l'edonismo reaganiano'). La democrazia che Platone rigetta avrebbe caratteri simili: si tratta del

regime informe di coloro che si illudono che la politica consenta ai cittadini di essere immediatamente se stessi senza che tuttavia conoscano sé stessi, che cioè la libertà sia l'anarchia dei desideri (p. 108).

Questa libertà e autenticità tuttavia sono illusorie, perché i desideri si prestano ad essere manipolati da poteri di tipo oligarchico. Questo spiega perché in questa parte dei suoi commenti Galli si sofferma non tanto sul passaggio dalla democrazia alla tirannide, quanto sul passaggio dall'oligarchia alla democrazia, anche se l'influenza esercitata dalla prima pare essere ritenuta prevalentemente ideologica.

La sua tuttavia è una prospettiva fuorviante, perché gli oligarchi del tempo di Platone non pretendevano affatto di migliorare (seppure illusoriamente) la condizione del popolino e di venire incontro ai suoi desideri, cosa che comunque richiedeva un'adesione alla democrazia (e al suo egualitarismo) almeno come facciata dietro la quale occultare il proprio potere. Essi propendevano piuttosto ad adottare come modello la società spartana e ad escludere da ogni posizione di potere coloro che non avevano certi requisiti di censo, mostrando quel disprezzo per il lavoro manuale e quella scarsa considerazione per coloro che traevano sostentamento da esso che è condiviso dallo stesso Platone (come da altri autori del tempo, come Senofonte e Aristotele). Quello che nell'esposizione del libro VIII della *Repubblica* viene sottolineato da Platone nel caso dell'oligarca tipico è che egli sacrifica tutto in nome dell'arricchimento, senza porsi alcuno degli obbiettivi, circa l'influenza da esercitare sul grosso della popolazione, che si pongono gli oligarchi cui fa riferimento Galli (sulla cui identità avrebbe potuto essere più esplicito, cosa che avrebbe reso più evidente l'equivoco anche ai suoi occhi). Quanto all'aspetto edonistico, ho già rilevato che quanto Platone

WALTER LESZL

illustra può riguardare solo una piccola minoranza e non certo il grosso della popolazione, costituita da gente laboriosa. In una democrazia come quella ateniese certamente anche il popolino poteva beneficiare di qualche forma di divertimento, ma esso consisteva largamente in festività religiose organizzate dalla città in occasione delle quali avevano luogo rappresentazioni teatrali (è la realtà cui si richiama Pericle secondo Tucidide II 38:

E abbiamo dato al nostro spirito moltissimo sollievo dalle fatiche, istituendo abitualmente giochi e feste per tutto l'anno [trad. F. Ferrari].

Ma già questo viene visto di malocchio da Platone, come mostra il riferimento polemico alla 'teatrocrasia' in *Leggi* III 701A.) Per il resto Galli, nel rimarcare che «la terapia di questa deriva non potrà essere platonica», presumibilmente viene a riconoscere che non è possibile riprendere la tesi platonica che i filosofi debbono essi stessi andare al governo. Ma, se questa è la sua posizione, avrebbe dovuto offrire qualche chiarimento circa la funzione che i filosofi al giorno d'oggi possono esercitare nei confronti della politica – peraltro precisando quali filosofi, con quale filosofia.

13. Sulla tirannia della maggioranza

A mio avviso, più istruttiva della presentazione che Platone offre della democrazia nel libro VIII, che non è esente da una tendenziosità che sfocia nella caricatura, è quanto egli ha da dire nel libro VI sul modo in cui si svolgevano le assemblee popolari, perché non sembra essere privo di realismo. È presente l'idea che la folla popolare, specialmente quando riunita in assemblea, tende a comportarsi collettivamente alla stregua di un tiranno, che tutti sono indotti a compiacere. Un passo che tocca la questione è il seguente, che appartiene ad un contesto nel quale si parla delle condizioni, prevalenti nella società del tempo, che non solo impediscono a chi ha disposizioni per la filosofia di assumere responsabilità politiche ma possono anche corromperne la natura (in quanto ambiente sfavorevole alla sua crescita in modo sano):

Quando, dissi [è Socrate che parla], siedono in massa alle assemblee o ai tribunali o ai teatri o negli accampamenti o in qualche altra riunione comune di folla, e con gran fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni, esagerando sia nelle urla di biasimo sia negli applausi, mentre le pietre stesse e il luogo in cui stanno fanno loro eco raddoppiando il fragore del biasimo e della lode. In tale situazione che cuore – secondo il detto – pensi possa avere il giovane? Quale privata educazione potrebbe resistere in lui senza venir sommersa da tali biasimi e lodi, e senza lasciarsi trasportare dovunque porti la corrente? Non dirà forse che sono belle e brutte le stesse cose che dicono costoro, e non si darà alle stesse loro occupazioni, diventando uno dei loro? (492B-D).

In un passo di poco successivo a questo la folla che si riunisce in assemblea viene presentata come «un grande e vigoroso animale» del quale i sofisti cercano di apprendere gli impulsi e i desideri per mostrare (evidentemente in modo interessato) di conformarsi ad essi, approvando ciò che esso giudica buono o

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

bello o giusto e disapprovando ciò che esso giudica cattivo o brutto o ingiusto, senza che tali giudizi si fondino su qualche conoscenza oggettiva (493A-D). Questo carattere adulatorio che avrebbe la politica del tempo, perché chi vuole acquisire una posizione di rilievo in democrazia o comunque trovare un riconoscimento deve venire incontro alle aspettative della folla, come esse trovano espressione non solo nell'assemblea popolare ma in altre simili forme di riunione (compresi i tribunali, le cui giurie popolari potevano ammontare a cinquecento o più cittadini, sicché si doveva ottenere il loro favore), è quello che viene sottolineato anche in più passi del *Gorgia*. Che in tali assemblee non ci fosse spazio per voci di dissenso, che venivano messe a tacere, è quanto viene rilevato in un passo sopra citato (VIII 564D).

Sul ruolo che Platone attribuisce ai sofisti (messi insieme senza distinzioni) si può dissentire (Galli tende ad accogliere senza riserve l'immagine che ne offre il filosofo antico). Non è difficile, d'altra parte, offrire esempi di decisioni affrettate o comunque poco meditate, prese sull'impulso del momento, da parte dei cittadini ateniesi riuniti in assemblea. Un esempio è dato dalla decisione (certamente non ben meditata) di mandare una flotta in Sicilia, ad assediare Siracusa, nel corso della guerra del Peloponneso. Un altro esempio di decisione per lo meno affrettata è dato dalla condanna collettiva (senza processo individuale) dei comandanti delle navi alle Arginuse, per non avere salvato i marinai delle navi colate a picco dal nemico, in condizioni di tempo poco favorevole (in questo caso, come viene riferito sia da Platone sia da Senofonte, Socrate, che ricopriva la carica di pritano, cercò di opporsi, senza successo e probabilmente correndo qualche rischio).

Si può osservare che nei tempi moderni, nella seconda metà del Settecento, quando si pose la questione della forma di governo da adottare (in una situazione di nuova fondazione, come avveniva in America), una ragione che veniva addotta a favore di una democrazia rappresentativa (non ancora denominata a questo modo) era appunto che la democrazia diretta (chiamata senz'altro democrazia) presentava una dimensione assembleare da escludere come poco desiderabile. Così Montesquieu, nel celebre capitolo VI del libro XI di *De l'esprit des lois* (sulla costituzione dell'Inghilterra), afferma che solo dei rappresentanti sono in grado di discutere degli affari politici, mentre il popolo non è in grado di farlo, e questo costituisce uno dei grandi inconvenienti della democrazia. Ciò è illustrato da quanto avveniva nella maggior parte delle antiche repubbliche: in esse il popolo aveva il diritto di prendere delle risoluzioni (evidentemente: nelle assemblee popolari) pretendendone l'esecuzione, cosa di cui è del tutto incapace. Invece esso è in grado di giocare un ruolo nel governo della nazione scegliendo i suoi rappresentanti.

A sua volta James Madison, nei suoi contributi ai *Federalist Papers*, adotta una posizione simile. Egli si mostra critico verso quello che egli chiama il *popular government* (che per lui coincide senz'altro con la democrazia o con quella che chiama *pure democracy*) per la sua tendenza verso la tirannide e oppone ad esso la repubblica (o il governo repubblicano), che ricorre alla rappresentazione. Così al *paper* numero 10 egli osserva che una tale democrazia, cioè una società che consiste in un numero relativamente piccolo di persone, che si radunano in assemblea e amministrano il governo in persona, *can admit of no cure for the mischief of faction*. La maggioranza si trova ad essere dominata da una passione o da un interesse comune, e non c'è nulla che ponga un freno al sacrificare la minoranza o un individuo reputato nocivo,

WALTER LESZL

con la conseguenza che in tali democrazie prevale la turbolenza e la conflittualità⁴². Egli ha in mente un regime assembleare, com'è confermato da quanto dice al proposito nel *paper* numero 58. In un altro *paper*, numero 55, il riferimento alla democrazia ateniese è abbastanza esplicito. Egli afferma che nelle assemblee numerose, quale che sia la loro composizione, la passione finisce col prevalere sulla ragione. Anche se ogni cittadino ateniese fosse stato un Socrate, ogni assemblea ateniese sarebbe stata ugualmente una plebaglia (*a mob*, p. 340).

Il tema della tirannia della maggioranza in democrazia riceve notoriamente uno sviluppo interessante in Tocqueville, ma per lui ormai la democrazia è senz'altro quella rappresentativa, sicché l'alternativa che hanno in mente Montesquieu e Madison non si pone più. Invece essa è ben presente in Rousseau, che nel suo *Du contrat social*, libro III, cap. XV, esclude che la sovranità possa essere rappresentata e considera il principio di rappresentanza in contrasto con quello di libertà. Scrive infatti:

Il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso è schiavo, non è niente. Nei brevi momenti della sua libertà, l'uso che ne fa merita di fargliela perdere.

Non sorprende allora che nello stesso capitolo egli (in antitesi a Montesquieu) tessa l'elogio delle repubbliche antiche. Dichiarò che presso i Greci tutto ciò che il popolo aveva da fare, lo faceva lui stesso: era continuamente riunito in assemblea, «sa grande affaire étoit sa liberté». C'è da presumere che se un dibattito del genere si fosse tenuto al tempo di Platone, i democratici avrebbero dato ragione a Rousseau. Tuttavia il suo presupposto è anche quello loro: la democrazia è possibile in una città-stato come Ginevra o comunque in uno Stato di piccole dimensioni (peraltro egli afferma, libro III, cap. IV, che una vera democrazia non è mai esistita e mai esisterà: un governo così perfetto converrebbe a un popolo di dèi, non conviene agli uomini).

Sul punto ora toccato c'è una crescente consapevolezza da parte degli autori moderni che una nazione moderna non può essere organizzata in base ai principi della democrazia diretta già per il numero delle persone coinvolte, che non potrebbero ovviamente riunirsi tutte in assemblea, inoltre perché lo Stato viene fatto funzionare da un'apposita burocrazia, sicché il ricorso alla democrazia rappresentativa diventa inevitabile. Si deve dunque parlare di due epoche differenti della democrazia. Permane però l'idea che si tratta di un regime nel quale il governo viene esercitato su persone che sono libere ed uguali (e che sono uguali nel diritto di voto).

Cos'ha da dire Galli su tutta questa tematica, che manifestamente è di grande interesse per la storia del pensiero politico? In questo libro niente, evidentemente perché non nota la connessione che si può stabilire fra la trattazione della democrazia nel libro VIII della *Repubblica* e la critica del regime assembleare nel libro VI, e quindi non si rende conto che si pone una questione che ha interesse anche per il pensiero politico moderno (peraltro, anche nel libro sopra ricordato *Sovranità*, p. 86, la posizione di Rousseau in

⁴² Cfr. *The Federalist Papers*, New York, Signet Classics, 1961, p. 76.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

merito è sbrigata con un breve cenno e la posizione opposta di Montesquieu e di Madison non viene discussa neppure nel citato *Il disagio della democrazia*)⁴³.

14. Città (*polis*) e casa (*oikos*, *oikia*), pubblico e privato

Al fine di arrivare a chiarire che cosa si intendeva per politica al tempo di Platone ci sono alcune considerazioni preliminari da fare. Per una realtà come quella che è costituita dalla *polis* greca è difficile proporre la distinzione alla quale noi siamo abituati fra lo *stato* (parola che rimarca appunto la sua stabilità) e quella che spesso è stata chiamata *società civile*, adottando una terminologia che è di ispirazione hegeliana. Una ragione per la quale non si può tracciare una distinzione netta fra i due è (come già osservato) perché lo stato, che pure ha gran parte dei poteri di uno stato moderno, è un'emanazione diretta della società che si dà un'organizzazione politica che, pur potendo essere di notevole complessità, viene fatta funzionare dai cittadini stessi, che dedicano ad essa una parte più o meno grande del loro tempo e delle loro risorse (e lo fanno in molti casi di loro iniziativa). I cittadini sono una minoranza della popolazione di una città, e cittadini e non-cittadini, nelle loro interazioni reciproche, non costituiscono quella sfera relativamente omogenea, per via delle loro attività, interessi e finalità, che può essere chiamata società civile. Per i cittadini le attività principali rimangono quelle politiche o almeno pubbliche. Parte delle attività economiche loro e dei non-cittadini sono assegnate all'ambito della casa, con una certa separatezza fra economia domestica ed economia non domestica (o crematistica, come la chiama Aristotele). Certe attività pubbliche, come quelle religiose e culturali, sono un punto di incontro fra cittadini e non-cittadini, ma sono subordinate alla politica. Ci sono pure attività private che sono un punto di incontro fra di essi, ma si tratta di un ambito troppo ristretto per poter costituire qualcosa di corrispondente alla società civile.

La contrapposizione che gli autori antichi tendono ad adottare è piuttosto quella fra città (*polis*) e casa (*oikos* o *oikia*), senza un chiaro riconoscimento di un qualche realtà intermedia. La casa⁴⁴ rappresenta una sfera di vita distinta da quella della città, perché in essa il singolo si occupa della sua famiglia, delle sue proprietà e di altri affari personali e non di quanto concerne direttamente la città. Ma la casa è anche

⁴³ Sul tema del rapporto fra democrazia antica e democrazia moderna, oltre che sul funzionamento della democrazia ad Atene, rimane istruttivo MOSES I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Bari, Laterza, 1982², ma egli non si occupa della genesi della democrazia rappresentativa moderna.

⁴⁴ Con la parola 'casa' rendo il greco *oikos*, che va inteso in tre sensi: è la casa come luogo di abitazione – l'edificio è spesso designato in greco dalla parola *oikia*, ma talvolta i due termini sono usati come intercambiabili; è la casa come 'famiglia' (talvolta usiamo anche noi la parola 'casa' in tal senso); infine è la casa come proprietà. Questi tre aspetti sono strettamente intrecciati per i Greci antichi, sicché la parola *oikos* poteva essere usata in modo da includerli tutti e tre. Non è da trascurare il fatto che la casa, oltre ad assicurare, come 'famiglia', il mantenimento della stirpe (del *genos*) di generazione in generazione, è anche un luogo dove hanno luogo pratiche religiose come il culto degli antenati e la conservazione del focolare sempre acceso. È importante tenere presente che nell'antichità greca buona parte dell'attività economica era concentrata nella casa, sicché la casa era anche un'unità produttiva. La casa di una famiglia benestante includeva la proprietà terriera, che veniva coltivata e che serviva da sostentamento per gli animali, e i prodotti del campo poi servivano al nutrimento della famiglia e degli altri membri della casa, compresi gli schiavi, che erano indispensabili per tali lavori; altri lavori domestici tipici erano quelli legati alla tessitura. Questo fatto spiega anche l'etimologia del greco *oikonomia*, che è appunto 'amministrazione della casa', l'aspetto economico nel nostro senso essendo parte importante, ma non unico, di tale amministrazione.

WALTER LESZL

un costituente indispensabile della città, perché ne assicura l'esistenza con la riproduzione e con attività di ordine produttivo. L'importanza della casa come costituente fondamentale della città è sottolineata da Aristotele non solo nella *Politica*, dove viene presentata come tale e riceve attenzione nel libro I dell'opera, ma anche nelle *Etiche*, soprattutto nel trattare dell'amicizia, in greco *philia*. Anzi, in un passo dell'*Etica Eudemia* dell'uomo viene detto che egli non è solo un animale politico, ma anche un animale fatto per la casa, letteralmente 'domestico': *oikonomikon*. Tutto fa pensare che quanto Aristotele dice al proposito rifletta la realtà delle città greche di quel tempo⁴⁵. Ci sono anche rimaste delle opere, in primo luogo l'*Economico* di Senofonte, che riguardano il tema dell'amministrazione della casa.

La distinzione fra pubblico (*koinòs*, *demosios*) e privato (*idios*) che viene ammessa correntemente dagli autori antichi coincide largamente (anche se non completamente) con la distinzione fra ciò che concerne la città e ciò che concerne la casa (*oikos*), cioè la famiglia con tutte le sue proprietà (compresi gli schiavi). Gli autori greci sono inclini ad usare formule come *idia kai demosia* che sembrano suggerire che si tratta di una coppia esaustiva e disgiuntiva e che i due termini sono posti sullo stesso piano, ma questa sarebbe una semplificazione. In ogni caso l'ambito del pubblico è più comprensivo di quanto si verifica in una società occidentale moderna. Esso include tutte le attività che hanno un carattere politico (e che coinvolgono esclusivamente i cittadini), ma va oltre queste. Le pratiche di tipo religioso e varie altre pratiche sociali (e culturali), che talvolta hanno qualche legame con la religione, come le rappresentazioni teatrali, alle quali non hanno accesso solo i cittadini, rientrano nella sfera del pubblico senza avere, almeno in modo diretto, un carattere politico (la religione ha un carattere prevalentemente civico, cioè le pratiche di culto sono affare della città. Ci sono culti praticati anche all'interno della casa, ma ci si aspettava che fossero conformi a quelli della città, sicché c'è almeno una priorità del pubblico sul privato). Per contro, in città come Atene l'educazione dei piccoli e dei fanciulli era un affare privato, e quei filosofi, come lo stesso Platone e come Aristotele, i quali propongono che essa si svolga sotto la sorveglianza dell'autorità pubblica innovano, prendendo in qualche misura Sparta come modello. Essa era un affare privato in quelle città pur svolgendosi in larga misura in luoghi pubblici come i ginnasi. A parte qualche complicazione come questa, l'ambito del privato tende a coincidere con la casa. Questo si nota in ogni caso in Platone, che in più passi delle *Leggi* (dove, a differenza dalla *Repubblica*, viene ammessa una sfera del privato per tutti i cittadini), associa ciò che è privato e ciò che concerne la casa⁴⁶.

La costituzione che viene proposta nella *Repubblica* comporta l'abolizione di una sfera del privato (che è anche la sfera del personale), anche se questo non concerne (come sappiamo) i produttori o membri della

⁴⁵ Questo è un punto che è ormai generalmente ammesso dagli studiosi della società antica. Si veda per esempio quanto osserva LIN FOXHALL, *Household, Gender and Property in Classical Athens*, «Classical Quarterly», 39 (1989), pp. 22-44: 22. Per un'utile introduzione al tema cfr. GABRIELLA BODEI GIGLIONI, *L'oikos: realtà familiare e realtà economica*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, vol. 2.1, *Una storia greca. Formazione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 735-754.

⁴⁶ In IV 713E-714A, viene rimarcato che «in pubblico e in privato amministriamo le case e le città, ricorrendo alla regola dell'intelletto che chiamiamo legge». Qui troviamo usata una formula chiastica, perché è in pubblico che si amministrano le città e in privato le case. All'inizio del libro VII si parla degli eventi che si verificano di frequente «in privato e nella vita domestica (*kat' oikias*)», dove la congiunzione 'e' (*kai*) pare avere valore esplicativo. In IX 855A, si parla dei beni personali o della famiglia (a cominciare dai lotti di terra assegnati alle varie famiglie) per escludere che essi vengano resi 'pubblici' (*demosia*), cioè vengano confiscati, il che lascia intendere che essi sono privati. In X 890B, si parla di un danno che si verifica «sia pubblicamente per le città sia per le abitazioni private (*idion oikoi*)».

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

terza classe. Che essa abbia tale carattere viene formulato in modo chiaro in *Leggi* V 739B sgg., dove quella costituzione viene presentata a questo modo:

Ebbene la città prima, la costituzione e le leggi più perfette si trovano là dove l'antico detto si realizza in tutta la città al sommo grado; si dice che i beni degli amici sono davvero comuni⁴⁷. Questo, sia che si verifichi ora in qualche parte sia che debba verificarsi un giorno – ossia comunanza delle donne, dei figli e di tutte le ricchezze – se con ogni mezzo ciò che è detto privato (*to legomenon idion*) da ogni parte viene del tutto sottratto alla vita, e se ci si ingegna per quanto è possibile a rendere in qualche modo comune anche ciò che per natura è peculiare <all'individuo> (*idia*), come gli occhi, le orecchie e le mani così che sembrano vedere, udire e agire in comune; e ancora di far lodi e biasimi tutti quanto più possibile all'unisono, rallegrandosi e addolorandosi riguardo alle stesse cose; infine, a stabilire per quanto possibile leggi che in sommo grado rendono una (*mian*) la città, nessuno fisserà, per la loro superiorità in relazione alla virtù, un altro criterio (*horos*) più giusto né migliore.

15. La questione della politica

C'è da considerare a questo punto com'era intesa (almeno prevalentemente) la politica nella cultura greca del tempo di Platone e quale era il suo atteggiamento al proposito. Un primo punto da rilevare è che della politica come attività, almeno se accompagnata da una certa riflessione su di essa, si può affermare che è un'invenzione dei Greci, che è associata all'esistenza di un ambito del pubblico o del comune nella città-stato (*polis*) greca. L'aggettivo greco *politikós* (che si lascia sostantivare in *politiké*) deriva direttamente da *polites* (= cittadino), termine che a sua volta deriva da *polis*. Il neutro sostantivato *to politikón* viene ad indicare l'insieme dei cittadini (così in Erodoto VII 103.1, in Tucidide VIII 93.3 e in Aristotele, *Politica* VII 9, 1329a30-31), mentre l'aggettivo può qualificare un'entità quale un esercito come composta da cittadini (cfr. Senofonte, *Elleniche* IV 4, 19; Aristotele, *Politica* V 10, 1311a7-8). Il neutro plurale *ta politiká* indica gli affari della città ma anche gli affari di cui si occupano i cittadini, la città essendo comunque intesa come la comunità dei cittadini. Qui entra in gioco l'opposizione fra l'ambito del pubblico, cui appartengono questi affari, e l'ambito del privato (cfr. p. es. Tucidide II 40.2). Va menzionato un altro derivato, il verbo *politeuō*, che può voler dire semplicemente 'sono cittadino' (cfr. p. es. Senofonte, *Elleniche* I 5, 19), ma più frequentemente 'gestisco gli affari della città' e più specificatamente 'partecipo al governo della città' (cfr. p. es. Senofonte, *Elleniche* II 4, 22 e V 3, 25; Aristotele, *Politica* VII 2, 1324b1, dove equivale a *ta koinà prattein*). Come si è già accennato, dal cittadino ci si aspettava che si occupasse degli affari della città, partecipando in qualche modo al suo governo. Ovviamente il greco *politeia* (= costituzione, cittadinanza) appartiene alla stessa famiglia.

La politica, vista in questa luce, concerne i rapporti di governo che si instaurano fra i cittadini, rispettando il fatto che, in quanto cittadini, sono uomini liberi e uguali. A questo modo viene escluso che il governo di un tiranno, che ha l'effetto di trattare i cittadini alla stregua di schiavi, possa essere ritenuto

⁴⁷ Si tratta di una massima di origine pitagorica cui Platone si richiama in *Resp.* IV 424A e V 449E.

WALTER LESZL

avere carattere politico. Lo stesso vale, implicitamente, ad esempio per il governo del faraone in Egitto, perché questi era considerato un dio in terra ed era in stretto rapporto con una casta sacerdotale che gestiva gli affari pubblici in segreto⁴⁸, oppure per il governo di un re che pretenda di esserlo per grazia di Dio. Riguardo alla situazione greca, l'ambito del pubblico o del comune nella *polis* viene tenuto distinto, come abbiamo visto, dall'ambito del privato ovvero dai rapporti che si stabiliscono all'interno della casa, e questo implica (come vedremo ancora) che la *politikè* venga tenuta distinta dall'*oikonomia*, che concerne il governo e l'amministrazione della casa (*oikos*). All'interno della casa il rapporto più estremo è quello che si stabilisce fra padrone (*despotes*) e schiavo (*doulos*), ma c'è un'affinità fra questo rapporto e quello che il tiranno stabilisce con gli altri cittadini. Dal punto di vista della riflessione sulla politica le differenze fra una costituzione (*politeia*) e un'altra, per esempio fra la costituzione democratica e quella oligarchica, che sono al centro del pensiero politico antico fin da Erodoto, concernono appunto questi rapporti di governo e in genere il regime politico che viene adottato. C'è indubbiamente la complicazione che il rapporto che si istituisce fra i cittadini e non cittadini all'interno della città (nel senso lato di insediamento o centro urbano) va oltre questo ambito, e si trova definito anch'esso dalla costituzione (*politeia*), perché questo termine ha anche il senso di 'cittadinanza' e riguarda appunto l'estensione della cittadinanza (almeno quella attiva). Tale rapporto può coinvolgere l'*oikonomia*, ma non si esaurisce in essa, perché ha una dimensione pubblica. Pertanto la politica, per estensione, concerne anche quest'altro rapporto, ma esso rimane abbastanza marginale per la riflessione dei pensatori greci. Infine, può sembrare problematico, in quest'ottica, che si possa parlare di 'politica' e di 'politico' nel caso dei rapporti fra differenti città⁴⁹.

Dato però che solo in democrazia i rapporti di governo sono fra cittadini che sono considerati senza riserva uomini liberi ed uguali (nell'oligarchia, per esempio, i ricchi sono 'più uguali' degli altri) si ha che l'emergere della politica intesa nel modo detto è in larga misura associato all'emergere della democrazia, com'è reso chiaro dalla testimonianza di Erodoto. In III 142 egli espone il modo in cui, a Samo, Meandrio succedette a Policrate, dopo la morte di questi, e gli attribuisce la dichiarazione (di fronte a tutti i cittadini riuniti in assemblea) che egli non intendeva operare come Policrate, che era un tiranno che esercitava un potere dispotico ('da padrone': *despoxon*) su uomini suoi uguali, ma avrebbe posto il governo (*he archè*) in mezzo (*es meson*), in questo modo istituendo l'uguaglianza (*isonomie*), che già Erodoto associa alla democrazia⁵⁰, e riconoscendo ad essi la libertà (*eleutherie*). Nel confronto fra le costituzioni che viene esposto in III 80-82, di Otane, che difende la democrazia (ivi sempre presentata in termini di *isonomie*), viene asserito che egli propone di collocare gli affari politici (*ta pragmata*), dunque il governo, in mezzo (*es*

⁴⁸ Notare che lo stesso Platone, per quanto uomo molto religioso, considera con diffidenza questo modo di governare, anche se non si sofferma sull'aspetto della segretezza (cfr. *Politico* 290C-D).

⁴⁹ CHRISTIAN MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980 (disponibile in trad. it.: *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 28), pp. 27-28, lo esclude recisamente. Certamente Tuciddide non usa mai il termine in tale senso, ma Isocrate, nell'*Orazione XV (Sullo scambio)*, § 77, usa il termine a proposito dell'egemonia che una città come Atene esercita su altre città (presumibilmente in opposizione a un'egemonia esercitata in modo dispotico). Rimane il fatto che l'uso in tale senso è piuttosto raro. Per il resto Meier in queste pagine tocca lo stesso mio tema, con qualche riferimento che ho ripreso, ma in maniera più rapida ed episodica e trascurando la testimonianza di Erodoto. Per certi aspetti è più utile il suo contributo alla voce *Politik* per lo *Historischer Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter / K. Gründer, vol. 7, Basel, Schwabe, 1989.

⁵⁰ In VI 43.3 c'è un richiamo al discorso di Otane in III 80, affermando che questi proponeva appunto che i Persiani adottassero la democrazia (*demokratie*): si tratta della prima occorrenza a noi nota del termine.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

meson) ai persiani (80.2). Ora questo motivo del 'mettere in mezzo' ha sia il senso del 'mettere in comune' (cfr. p. es. Platone, *Leggi* XII 968E: *en koinō kai mesō*) sia il senso di 'rendere pubblico' (cfr. Erodoto IV 97.5, dove si tratta di rendere pubblico un consiglio, e *Leggi* II 664C). In che modo avviene tutto questo? Siccome si parla di un governo che è esercitato da una o più persone (in 80.6 si parla dell'assegnazione delle cariche per sorteggio) su altre persone loro uguali, deve trattarsi di un potere che è contendibile da tutti (quando si tratti di una carica elettiva) o a cui tutti hanno parte in successione (quando si tratti di cariche assegnate per sorteggio). Inoltre in 80.6 ci sono due suggerimenti: che chi ha ricoperto una certa magistratura è sottoposto a rendicontazione (*euthuna*) e che tutte le deliberazioni sono riportate 'al comune' (*es to koinón*), cioè affidate all'assemblea pubblica. Il primo suggerimento viene ad escludere che chi dispone del potere possa disporne senza restrizioni, non essendo appunto tenuto a rispondere di quello che fa (come avviene appunto con un tiranno). Il secondo suggerimento implica che ci sia una discussione pubblica prima che venga presa una qualche deliberazione (viene esclusa la segretezza, che in 82.2 viene presentata come un vantaggio della monarchia quando si tratta di prendere provvedimenti contro persone ostili, ma che in effetti si presta ad ogni abuso).

Per quanto Erodoto in questi passi non usi la parola *politiké* (la quale, desumo dal lessico del Powell, non compare affatto nella sua opera), troviamo qui delineata un'idea di politica che trova una ripresa in Aristotele. Un aspetto di questa ripresa, che sarà da considerare più oltre, sta nell'opposizione fra il governo o l'autorità come viene esercitata nella città e come viene esercitata nella casa; un altro aspetto è dato dall'opposizione fra il governo tirannico o dispotico, che viene esercitato senza limiti, e il governo che viene esercitato nei confronti di cittadini che, essendo tutti sul piano dell'uguaglianza, non ammette tale sovranità illimitata. Al proposito Aristotele prima cita un'opinione altrui:

Ad alcuni sembra che non risponda a natura che uno solo sia il signore (*to kurion*) di tutti i cittadini, laddove la città si compone di <uomini> simili, giacché necessariamente a quelli che sono simili per natura spetta la stessa giustizia [= gli stessi diritti o prerogative] e la stessa dignità (*axia*)» (*Politica* III 16, 1287a10-13). Più oltre tuttavia mostra di fare propria questa posizione: «Ma da quanto è stato detto è evidente che, fra <uomini> simili e uguali, non è né conveniente né giusto che uno solo sia il signore di tutti, sia che non vi siano leggi, ma sia lui stesso ad essere come legge, sia che vi siano ...» (*Politica* III 17, 1287b41-88a3).

Il rigetto della tirannide è quello di un governo 'monarchico' che viene esercitato in modo dispotico, nell'interesse di chi governa e non della comunità politica (*Politica* III 8, 1279b16-17 e 7, 1279a6-7), e che non è conforme a legge (IV 4, 1292a15-20, dove gli editti del tiranno sono paragonati ai decreti di un'assemblea popolare che rifiuta di attenersi alla legge). Del tiranno viene anche detto significativamente che il suo governo non è soggetto a rendicontazione (è *anupeuthunos*) e non tiene conto del consenso dei governati (IV 10, 1295a19-23). Un rigetto della tirannide c'è, come sappiamo già, anche in Platone, ma non con la motivazione che si tratta di una signoria su uomini simili e uguali a colui che detiene il potere, mentre è presente l'idea che si tratta in effetti di un regime non conforme a legge (di assenza di legge si parla a proposito dei desideri sfrenati dell'uomo tirannico in *Resp.* IX 571B, 572B e D, 574E-575A, ma vale il parallelo fra il singolo e la città) e in cui il tiranno tratta coloro che da lui sono governati come suoi

WALTER LESZL

schiavi.

Va notato, riguardo all'uso della parola 'politico', che Aristotele in *Politica* II 11, 1273b12-15, osserva quanto segue (a partire dall'osservazione che non è opportuno che una stessa persona ricopra più cariche):

«Sicché, quando la città non è piccola, è più politico e anche più popolare (*demotikós*) che un maggior numero di persone partecipi delle magistrature, giacché ciò è più comune (*koinós*), come si è detto, e ogni compito riesce meglio e più velocemente».

Il passo, nell'associare 'politico' a 'popolare', suggerisce che la politica, che riguarda ciò che è comune, si realizza più pienamente in un regime democratico (in conformità all'idea, pur presente in Aristotele, che i requisiti del cittadino sono soddisfatti al meglio sotto tale regime). Un passo di tenore simile si trova in Tucidide, VIII 89.2-3, dove il passaggio da un regime fortemente oligarchico a uno coinvolgente un maggior numero di cittadini (dunque più democratico) viene presentato come un'accentuazione del 'politico'.

Un altro aspetto di questa concezione della politica e di ciò che è politico, che manifestamente ha una dimensione normativa e non solo descrittiva, è dato dalla considerazione che certe costituzioni o forme di governo sono rette e altre devianti sulla base di certi criteri resi espliciti. Ciò avviene, prima che in Aristotele, nel *Politico* di Platone, in due passi (291C-292A, con un richiamo in 302C-303B) che è plausibile ritenere, per il linguaggio in essi usato e per alcuni paralleli, che contengano l'esposizione non di una sua posizione, ma di dottrina politica corrente a quel tempo⁵¹. Le costituzioni rette sono tre: monarchia, aristocrazia e democrazia, cui corrispondono tre costituzioni devianti: tirannide, oligarchia e democrazia (in questo caso lo stesso nome viene usato sia per la costituzione retta che per quella deviante). I criteri adottati sono anch'essi tre: governare in conformità a legge o senza legge; governare con il consenso dei governati o usando la costrizione; governare da parte dei ricchi o da parte dei poveri. I primi due criteri sono politici e sono esemplificati dal rapporto fra monarchia e tirannide: quest'ultima, come avviene anche nel passo citato di Aristotele, viene considerata come un governo non conforme a legge e senza il consenso dei governati. Il terzo criterio è piuttosto sociologico, e di uso un po' dubbio (non compare nel passo parallelo in Senofonte), perché serve più che altro per tenere distinta l'oligarchia dalla democrazia, ma quest'ultima pretende di essere il governo del popolo nel senso di tutti i cittadini, non dei poveri in opposizione ai ricchi⁵².

Aristotele nella trattazione delle costituzioni o forme di governo da lui offerta nella *Politica* riprende in qualche modo tutti questi criteri, ma introduce anche il criterio (manifestamente di derivazione platonica) per il quale sono le costituzioni nelle quali i governanti guardano al proprio interesse (che presumibilmente risiede in primo luogo nel mantenimento del potere) che vanno considerate come delle deviazioni rispetto

⁵¹ Questo fatto era già stato rilevato da ERNEST BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London, Methuen, 1918, pp. 333-337. C'è un passo parallelo in Senofonte, *Memorabili* IV 6, 12, che non può riportare una dottrina tipicamente socratica (quella che Platone chiama 'oligarchia' ivi viene denominata più correttamente 'plutocrazia').

⁵² Va osservato che per 'poveri' (*penetes*) si intendevano coloro che dovevano lavorare per mantenersi, sicché in realtà alcuni di essi erano abbastanza benestanti. I veri poveri erano i 'pitocchi' (*ptôchoi*).

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

alle costituzioni nelle quali i governanti guardano all'interesse comune (ovvero all'interesse di tutta la città). Così Aristotele adotta questo approccio in *Politica* III 7 e in altri passi dell'opera, dopo avere affermato alla fine di III 6 che

tutte le costituzioni che guardano all'interesse comune sono costituzioni rette in rapporto al giusto in assoluto, quante invece mirano solo all'interesse dei governanti sono difettose e sono tutte delle deviazioni dalle rette costituzioni: hanno tutte carattere dispotico, mentre la città è comunità di liberi (1279a17-21).

È palese, in ogni caso, che la politica è ritenuta trovare la sua realizzazione nelle costituzioni rette e non in quelle devianti o degenerate (che sono appunto viste come una degenerazione della politica).

È bene osservare che tutti questi criteri che servono a definire una costituzione come retta, in effetti, se considerati più da vicino, favoriscono la democrazia. Il criterio del rispetto della legge ha un fondamento se le leggi non sono state introdotte (come viene ipotizzato da Trasimaco nel libro I della *Repubblica*) nell'interesse di una piccola minoranza di governanti, a tutela del loro potere, ma rispondono all'interesse comune, e questo trova espressione se la collettività tutta è in qualche modo coinvolta nella promulgazione delle leggi. Riguardo al criterio stesso del mirare all'interesse comune, Platone certo riteneva che, se al governo vanno dei filosofi che non hanno alcun interesse personale da difendere, essi non possono che agire nell'interesse comune. Ma se si dubita, come egli stesso ha finito col fare nelle *Leggi*, che ci siano uomini così divini da essere completamente disinteressati, è di nuovo col coinvolgimento di tutta la collettività che è più facile realizzare questo obbiettivo, ovvero è tanto più facile che l'interesse comune venga rispettato quanto più i cittadini nel loro complesso sono coinvolti nel governo della città, perché l'interesse comune diventa anche l'interesse di tutti. Riguardo al criterio del consenso da parte dei governati, esso è effettivo se questo consenso non viene in qualche modo estorto tramite l'inganno. Platone stesso (come sappiamo) non è riluttante a teorizzare il ricorso alla menzogna, per il supposto bene dei governati, e dalla testimonianza di Aristotele si desume che certi governi oligarchici non esitavano a ricorrere all'inganno (*Politica* III 5, 1278a34-40 e IV 12, 1297a7-13). Com'è chiaro dai passi aristotelici, ciò avveniva nel tentativo di mascherare agli occhi di certi cittadini la loro almeno parziale estromissione dalla partecipazione al potere politico. È una motivazione che ha un peso anche per Platone, e che rispecchia la cultura del tempo per la quale cittadini i quali si fossero resi conto di una loro condizione sminuita in quanto cittadini non sarebbero stati disposti ad accettare questo fatto senza tentare di ribellarsi. Per contro la democrazia, almeno nelle intenzioni, richiede (come già suggerito da Erodoto) che gli atti dei governanti siano tutti pubblici⁵³.

Quanto al riferimento che abbiamo incontrato alla legge (*nomos*), esso introduce un elemento che è centrale per la concezione che i Greci si facevano della politica, cioè che l'agire politico, specialmente

⁵³ Si tratta di una discriminante che mantiene la sua attualità. NORBERTO BOBBIO, *Il futuro della democrazia* (citato *infra*, p. 296), e in altre sue pubblicazioni, insiste sul fatto che la democrazia esclude il segreto (quindi l'inganno e la menzogna) negli atti di governo. ALEXANDRE KOYRÉ, *Réflexions sur le mensonge*; Paris, Allia, 2004 (trad. it.: *Sulla menzogna politica*, Torino, Lindau, 2010) associa il ricorso alla menzogna al totalitarismo.

WALTER LESZL

nell'esercizio del potere, deve essere conforme a legge. In pratica quasi tutte le città greche disponevano di leggi scritte, spesso codificate più o meno sistematicamente. E l'importanza della legge viene affermata in vari modi nella letteratura precedente agli scritti di Platone e di Aristotele. Già Eraclito affermava: «Il popolo deve combattere per la legge come per le mura della città» (fr. 44 DK). In Erodoto troviamo l'opposizione fra il dispotismo persiano, che rende gli uomini sudditi non liberi, e la condizione dei Greci (invero fatta valere per gli Spartani in particolare), che sono uomini liberi, ma non sotto ogni rispetto, perché sovrana è la legge (*despotes nomos*, VII 104). Nella *Medea* di Euripide (per bocca di Giasone, rivolto a Medea) c'è similmente l'opposizione fra la condizione dei barbari e quella dei Greci:

Anzi tutto è terra di Grecia, anziché paese barbarico, quella che tu abiti; e conosci giustizia e sai vivere secondo le leggi e non per l'arbitrio della violenza (vv. 536-538).

In un'altra tragedia dello stesso Euripide, le *Supplici*, come abbiamo visto in precedenza, l'uguaglianza che viene assicurata dalle leggi scritte (in democrazia) viene opposta all'arbitrio che vale sotto la tirannide.

I filosofi non fanno altro che riprendere e sviluppare questi motivi. Così Platone, in *Leggi* IX 874E-875A, arriva ad affermare quanto segue:

È necessario per gli uomini stabilire delle leggi e vivere secondo le leggi oppure non differire in niente dalle bestie assolutamente più selvagge.

Una motivazione che viene offerta (nel seguito immediato) per questa affermazione è che non c'è nessuno che sia così disinteressato e così dotato di scienza da non essere indotto, in assenza di leggi, ad abusare della sua posizione di potere per ottenere un vantaggio privato. Aristotele mostra di avere una posizione simile quando scrive:

È preferibile che sia la legge a governare piuttosto che uno dei cittadini e, in conformità a questo discorso, se è meglio che vi siano alcuni che hanno funzioni di governo, questi vanno assegnati ad esse come 'custodi e servitori della legge'. [...] Dunque esigere che sia la legge a governare è come esigere che a governare siano solo il dio e l'intelletto; esigere che sia l'uomo a governare è aggiungervi anche la bestia, giacché il desiderio è bestiale, ed è una passione che travia anche i migliori uomini al governo, sicché la legge è intelletto senza l'impulso del desiderio (*Politica* III 16, 1287a19-22 e 28-32).

In questi passi sia Platone che Aristotele sembrano pensare all'abuso del potere da parte di singole persone, ma c'è ovviamente il rischio che la collettività, che ha potere di vita e di morte sui singoli cittadini, sia mossa a farne uso da qualche passione, sicché è importante che ci sia la legge a porre un freno.

Questo apprezzamento della legge da parte di Platone nelle *Leggi* non ha un riscontro nella *Repubblica*. Invero non è giustificata l'opinione abbastanza diffusa che la costituzione delineata in quest'altra opera non preveda il ricorso alle leggi, perché i richiami alla legge (*nomos*) e a ciò che è legale di contro a ciò che

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

non lo è sono frequenti nell'opera⁵⁴. Tuttavia spesso non è chiaro se Platone ha in mente un codice di leggi scritte (come avviene nelle *Leggi*) o non piuttosto un insieme di norme che possono in gran parte essere non scritte. Inoltre non è chiaro se a queste leggi si debbono attenere i filosofi, piuttosto che attenersi a norme che essi desumono direttamente dalla contemplazione del mondo delle idee. Se si ammette (come propongo *infra*, pp. 274-277) una distinzione fra il filosofo nella funzione di legislatore e il filosofo governante effettivo di una città, c'è da dire che è sufficientemente chiaro che il primo non può attenersi a leggi che lui stesso deve statuire. Lo stesso non deve valere per il filosofo come governante effettivo di una città, ma si ha l'impressione che Platone non voglia proporre una distinzione fra le due figure dal punto di vista delle conoscenze che posseggono. Inoltre, se si interpreta quanto viene detto del governante (come possessore dell'arte politica) nella *Repubblica* alla luce di quanto ne viene detto nel *Politico*, si arriva alla stessa conclusione. Indubbiamente rimane il fatto che l'azione del filosofo non può essere in contrasto con le leggi da lui statuite per il resto della popolazione della città.

16. L'autorità politica e l'autorità domestica

Come si è anticipato, la concezione che i Greci si facevano della politica dipende anche dalla distinzione che essi adottano fra la città e la casa, in quanto i rapporti di autorità o di governo che valgono all'interno della casa e i rapporti di autorità o di governo che valgono nella città (*polis*) (considerata, va ricordato, in senso politico, come la comunità dei cittadini) non coincidono, ma solo i secondi sono politici: l'amministrazione della casa appartiene all'*oikonomia*. Tuttavia, come vedremo, questa impostazione, che si trova adottata da Aristotele, non si trova adottata nell'orientamento socratico cui Platone si rifà. Per il momento conviene soffermarsi sulla casa: è palese che anche in essa si instaurano dei rapporti di autorità, che si lasciano definire almeno nella loro forma tipica. Per queste definizioni ci si può rifare ad Aristotele, che si sofferma su tali rapporti in alcuni passi del libro I della *Politica* e anche in qualche passo del libro VIII dell'*Etica Nicomachea*. Si parla, s'intende, dell'autorità che viene esercitata dal capo-famiglia nei confronti degli altri membri della casa. In *Politica* I 7 viene affermato che l'autorità che viene esercitata su uomini liberi deve essere tenuta distinta da quella esercitata sugli schiavi e che l'autorità esercitata nella casa (a quanto pare a prescindere dagli schiavi) è paragonabile a quella di un monarca (cfr. 1255b18-19). In *Politica* III 6, 1278b37 sgg., l'autorità che viene esercitata sui figli e sulla moglie e, in generale, riguardo alla casa, è denominata 'domestica' (*oikonomiké*), con la precisazione che essa viene esercitata almeno prevalentemente nell'interesse di coloro sui quali viene esercitata. In *Etica Nicomachea* VIII 12, 1260B29-30, viene suggerito che l'autorità esercitata dal padrone sullo schiavo è tirannica, in quanto è esercitata nell'interesse del padrone stesso. È chiaro in ogni caso che, essendo lo schiavo una proprietà, l'autorità

⁵⁴ Sulla questione si veda per esempio JULIA ANNAS, *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford, Oxford U.P., 2017, cap. 2 intitolato *Law in the 'Republic'*. Ella tuttavia non chiarisce in quale misura le leggi di cui si parla nell'opera rientrano in un codice di leggi scritte e se e come il filosofo sia ritenuto obbligato a rispettarle.

WALTER LESZL

che viene esercitata su di lui ha poche restrizioni (le restrizioni derivano in primo luogo dall'interesse del padrone, perché uno schiavo che viene maltrattato finisce anche con l'essere poco utile). L'idea di dispotismo (parola che viene dal greco per padrone: *despotes*, donde l'aggettivo *despotikos*) ha in questo tipo di rapporto la sua origine. In *Politica I 12*, l'autorità esercitata nei confronti degli schiavi viene denominata appunto 'dispotica', ed è tenuta distinta sia dall'autorità paterna sia da quella esercitata verso la moglie. Qui viene qualificata come monarchica piuttosto l'autorità paterna, quella esercitata nei confronti dei figli (1259a27-b1). Nel capitolo citato dell'*Etica Nicomachea* viene suggerito che il rapporto fra marito e moglie è aristocratico, perché è il marito che comanda, ma secondo il valore, e limitatamente alle cose di sua competenza, mentre le cose di competenza della donna sono rimesse ad essa (1260b32-35). Aristotele in ogni caso è convinto che una forma di governo spetta all'uomo anche in questo caso, perché (afferma in *Politica I 12*, 1259b2-3) l'uomo è più atto al comando della donna, salvo eccezioni (da lui giudicate contro natura). Credo che il quadro così offerto da Aristotele sia abbastanza tipico della società greca del suo tempo.

Ora, una tesi che viene espressa da Platone in più passi delle sue opere e che, come vedremo, viene rigettata da Aristotele, è che l'autorità che viene esercitata nella città non differisce sostanzialmente dall'autorità che viene esercitata in una casa. È vero che questa tesi non compare nella *Repubblica*, ma ciò è una conseguenza del fatto che, con l'abolizione della sfera del privato nel caso dei guardiani, si ha anche l'abolizione della casa come sfera distinta in cui esercitare l'autorità, sicché viene meno questo termine di paragone. Ma si può suggerire che esso rimane implicito nell'opera e che quanto viene affermato nei passi di altre sue opere ha pertinenza anche per questa, in quanto si rivolge a lettori che avevano familiarità con il modo in cui la società del tempo era organizzata. Un testo che ci interessa è *Politico 259B-C*, dove, parlando di quella che ivi viene chiamata l'arte regia, Platone fa dire allo Straniero di Elea quanto segue:

Ma chi possiede quest'arte, sia che si trovi a governare sia che si trovi a essere un privato cittadino, in ogni caso non sarà correttamente chiamato uomo regio, in conformità con quell'arte? – È certamente giusto. – E lo stesso vale dunque per l'amministratore (*oikonomos*) e per il padrone (*despotes*). – Come no? – E allora, l'insieme di una grande casa o, per converso, il volume di una piccola città differiranno forse in qualcosa dal punto di vista del governo? – Per nulla. – Dunque è evidente, riguardo quanto stavamo indagando poco fa, che vi è un'unica scienza di tutte queste cose. Che essa venga chiamata scienza regia o scienza politica o scienza amministrativa della casa (*oikonomiké*), per noi non farà alcuna differenza.

Su questa linea è anche un passo delle *Leggi* dove si parla dei presupposti del governare grandi e piccole città e *allo stesso modo* le case (III 690A). Si può presumere che si tratti di una tesi di origine socratica, perché essa viene attribuita a Socrate da Senofonte, *Memorabili* III 4, 12, dove la cura degli affari pubblici viene detta non differire dalla cura degli affari privati se non per la quantità (presumibilmente intendendo dire, come nel passo platonico, che la casa e la città differiscono solo per grandezza), e III 6, 13-14, dove si lascia intendere che chi non sa curarsi della città neppure sa curarsi della propria casa, perché la città è costituita da un insieme numeroso di case.

Aristotele rigetta la tesi che i rapporti di autorità o di governo propri della città coincidano con quelli

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

che si riscontrano nella casa. Fa questo già nel primo capitolo della *Politica*, cosa che indica l'importanza che egli attribuisce alla questione. Dopo avere detto che la città (*polis*) è la comunità più importante di tutte, la comunità politica, osserva che

non si esprimono in modo appropriato coloro che affermano che le figure del politico, del re, dell'amministratore della casa e del padrone siano una e la stessa, ritenendo che le loro differenze risiedano nel molto e nel poco⁵⁵ e non sulla specificità di ciascuno di questi. Padrone (*despotes*) sarebbe quello che è preposto a pochi, amministratore quello che è preposto ad un maggiore numero di persone, politico [= governante di città] e re quello che è preposto ad un numero ancora maggiore, come se non ci fosse alcuna differenza fra una grande casa e una piccola città (1252a7-13).

Nel cap. 3, egli riprende questo punto con qualche variazione, ma con espresso richiamo al cap. 1:

Ad alcuni sembra che ci sia una certa scienza dell'essere padrone (*despoteia*) e che siano la stessa l'amministrazione domestica (*oikonomia*), la scienza dell'essere padrone, la politica e la scienza regia (*basiliké*), come dicevamo in principio (1253b18-20).

A questo proposito va tenuto presente che nel *Politico* (ma anche in altri dialoghi come l'*Eutidemo*) Platone non fa alcuna differenza fra politica e scienza regia.

Per quale ragione non ci può essere coincidenza fra l'autorità che viene esercitata dal padrone e dall'amministratore della casa – che è sempre autorità esercitata all'interno della casa – e l'autorità politica, che viene esercitata nella città, intesa come comunità politica? Questa ragione viene addotta già nel passo di *Politica I 7* cui si è fatto riferimento sopra: l'autorità politica e l'autorità padronale non sono la stessa cosa, e anche l'autorità domestica, essendo in qualche modo monarchica (cioè l'autorità di uno solo), differisce da quella politica, in quanto quest'ultima è quella esercitata su liberi e uguali (1255b16-20). L'autorità politica viene da Aristotele tenuta distinta dall'autorità del padrone anche in *Politica III 4*, 1277a33 sgg. e viene presentata in questo modo:

C'è tuttavia un'autorità che si esercita su persone libere e simili per nascita a chi la detiene: è quella che denominiamo autorità politica (*politikè arché*) che chi comanda deve imparare ad esercitare quando è nella condizione di obbedienza, così come si impara a comandare la cavalleria quando si è semplice cavaliere, a comandare l'esercito (tutto) quando si è soldato semplice e lo stesso per altri ruoli di comando nell'esercito (1277b7-11).

In questo passo, viene introdotta la considerazione piuttosto ovvia che uno non può pretendere di pervenire immediatamente a ruoli di comando, perché questo richiede una disciplina che si acquista assumendo ruoli subordinati. In altri passi, però, la considerazione che la città è una comunità di uomini

⁵⁵ Dunque che le differenze siano solo quantitative, riguardo il numero delle persone governate.

WALTER LESZL

liberi e uguali⁵⁶ porta ad affermare che ci deve essere un ricambio nelle persone che assumono ruoli di governo nella città.

In *Politica* III 16, questa conseguenza viene tratta a partire dall'affermazione che la città è costituita da uguali:

perciò è giusto che non si comandi più di quanto si ubbidisce, e allo stesso modo che ci sia ricambio in questi ruoli (1287a16-17).

Nel seguito viene aggiunto che 'si dice' (formula usata evidentemente per esprimere un'opinione corrente) che non è giusto che il potere sia nelle mani di una sola persona se i cittadini sono tutti simili, cioè uguali (1287a31-32). In I 12, 1259b4-6, viene osservato allo stesso modo che nel caso delle cariche qualificate come 'politiche' (cioè, presumibilmente, cariche cui hanno accesso tutti i cittadini) c'è un avvicinarsi nei ruoli di chi comanda e di chi ubbidisce, giacché si tende per natura all'uguaglianza senza alcuna differenza (tale differenza, viene suggerito nel seguito, dovrebbe risiedere in qualche motivo di superiorità). In *Politica* II 2, in apparente polemica con Platone, viene affermato che nel caso di uomini che sono liberi e uguali, dal momento che non possono esercitare tutti la funzione di governo contemporaneamente, bisogna che la esercitino per un anno o secondo un altro ordine o intervallo cronologico. Questo deve appunto valere in una comunità politica: per via dell'uguaglianza per natura fra i cittadini, è giusto che tutti partecipino al comando, sia che ciò sia di beneficio o di danno (1261a32 sgg.). In III 6, questa incombenza viene presentata come un danno, comunque come un sacrificio per chi la assume, in quanto egli opera non nell'interesse proprio ma in quello altrui, e questa sarebbe la ragione per cui, quando la città è costituita da cittadini che sono sul piano dell'uguaglianza, ci deve essere una turnazione nella partecipazione al comando (1279a8 sgg., con quanto precede). Però è abbastanza chiaro che assumere un ruolo di comando è anche una maniera per distinguersi (Aristotele tende a presentare le magistrature come degli 'onori'), sicché la turnazione è ritenuta giusta anche per questa ragione.

Aristotele stesso non si mostra favorevole ad una turnazione per sorteggio, come in democrazia, ma favorisce piuttosto (a quanto pare) una turnazione per anzianità di servizio: i giovani si abituano ad ubbidire con la prospettiva di esercitare anch'essi il ruolo di comando. Però egli si rende conto dell'esigenza che è alla base del sistema democratico, perché, se la città è una comunità di liberi e uguali, non è giusto che siano sempre gli stessi ad esercitare il ruolo di comando. Inoltre è abbastanza chiaro che per lui l'ubbidienza che si mette in atto quando qualcun altro comanda non è affatto cieca ed assoluta, perché essa è regolata dalla legge⁵⁷ e perché si tratta comunque di un rapporto fra uomini liberi (sicché chi ubbidisce non deve trovarsi in una condizione umiliante). Sono proprio questi i requisiti di cui Platone non tiene conto nella

⁵⁶ Che la città sia una comunità di uomini liberi viene affermato in III 6, 1279a21. In III 16, 1287a11-12, viene affermato che essa è composta da uomini simili, ma dal seguito è chiaro che con questo si intende che essi sono uguali dal punto di vista legale; in IV 11, 1295b25-26 viene suggerito che la città propende, in quanto tale, ad essere costituita per quanto è possibile da uguali e simili.

⁵⁷ Nel seguito immediato del passo di *Politica* III 16 sopra citato viene detto: «Ma questo è già legge, giacché la legge è ordine» (1287a18).

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

Repubblica, perché, come vedremo ancora, esige non solo che siano al governo sempre le stesse persone (i filosofi), o anche una sola persona fra di loro, ma anche che l'ubbidienza nei loro confronti consista in una forma di sottomissione. Se è così, da questo punto di vista diventa arduo sostenere, come fa Galli, che egli vada considerato come l'iniziatore del pensiero politico (e proprio nella *Repubblica*), perché, per quanto lo stato e la società moderna siano molto differenti per vari aspetti dalla *polis* antica, almeno quando si tratta di una democrazia il requisito che il governo sia esercitato su cittadini che sono liberi e uguali non muta – mutano i modi in cui si cerca di soddisfarlo (su questo punto si veda anche *infra*, la *Conclusione*).

17. Agli inizi del pensiero politico

Il punto di vista ora adottato non è l'unico possibile, perché se è vero che Platone (almeno nella *Repubblica*) nella sua riflessione sulla politica non lascia spazio alla politica come attività (in primo luogo di governo) che si svolge fra cittadini liberi e uguali all'interno della *polis*, è anche vero che il suo contributo al pensiero politico non si esaurisce in questo. Già quanto è stato detto in precedenza circa il ruolo da lui attribuito alla legge (*nomos*) mostra che non può essere così. Nel complesso si può dire che la politica è da lui ritenuta concernere tre oggetti strettamente connessi: la città (*polis*), la sua costituzione (*politeia*) e le sue leggi (*nomoi*). Ricapitolando: la città è intesa primariamente come l'insieme dei cittadini e, per estensione, degli abitanti della città come insediamento urbano. L'ordinamento che i cittadini si danno (e che estendono agli altri abitanti della città) è la sua costituzione. Questo riguarda in primo luogo il governo della città (in senso politico), dunque il modo in cui il potere decisionale viene distribuito fra i cittadini, e pertanto chi sono coloro che governano e con quale potere. Ne risulta un senso ristretto del termine *politeia*, per il quale essa concerne

l'istituzione delle magistrature e di chi le ricoprirà, quante devono essere di numero e in qual modo devono essere istituite (*Leggi* VI 751A).

Questa definizione di *politeia*, che incontriamo nelle *Leggi*, è sostanzialmente quella che viene adottata anche da Aristotele in *Politica* IV 1, 1289a15-17 (con l'aggiunta della precisazione: 'qual è il potere sovrano' nella città, intendendosi: se il popolo nel suo complesso, come in democrazia, oppure una parte dei cittadini, p. es. i ricchi, come in oligarchia). Ci deve essere un rapporto fra la costituzione e le leggi, come viene suggerito sia da Platone nel seguito del passo citato, sia da Aristotele (nel contesto del passo cui si è fatto riferimento), il quale precisa che le leggi debbono essere in accordo con la costituzione, per esempio le leggi di una costituzione democratica debbono essere esse stesse democratiche. È abbastanza chiaro che anche Platone ammette l'esistenza di tale conformità. Egli parla poi (per esempio nel libro I delle *Leggi*) dell'obiettivo che le leggi si debbono dare, per esempio la pace piuttosto che la guerra (obiettivo che avrebbero invece le leggi spartane), ma ovviamente questo deve essere anche l'obiettivo che viene perseguito dall'insieme dei cittadini (Aristotele in quel contesto parla del fine che si dà la

WALTER LESZL

comunità, cfr. 1289a17-18).

Queste indicazioni vanno oltre quanto troviamo esplicitato nella *Repubblica*, ma sono, almeno in certa misura, presupposte dalla trattazione che viene offerta in quell'opera. Noi non sappiamo a sufficienza quanto la considerazione di ciascuna di queste tematiche sia stata anticipata da autori che precedono Platone, perché la documentazione di cui disponiamo è incompleta (in particolare, dei sofisti ci sono rimasti praticamente solo frammenti). Il confronto fra diverse costituzioni risale (come sappiamo) già ad Erodoto, e da questo punto di vista una considerazione complessiva dell'organizzazione politica di una città precede sicuramente quella condotta dal nostro filosofo. Rimane probabile però che su alcuni dei punti ora toccati ci sia stato uno sviluppo e un approfondimento da parte sua. Però l'aspetto più nuovo è dato dalla sua concezione della politica, per la quale la capacità di governo di cui dovrebbero dare prova i governanti (al limite anche nell'ambito della casa) dipende da una vera e propria arte (*techne*).

Per quanto la presentazione della politica come arte, almeno in base alla concezione piuttosto stringente di 'arte' che viene adottata da Platone, sia criticabile (come vedremo), essa ha importanza per almeno due ragioni. La prima ragione è che il suo oggetto, come quello di un'arte come la medicina, deve essere un tutto (si vedano i riferimenti *infra*, n. 64). Così della politica viene detto espressamente (in *Politico* 305E) che essa si prende cura di tutto quanto concerne la città, comprese le sue leggi. Questa considerazione dell'oggetto della politica come di un tutto è presente nella *Repubblica* quando viene proposto una sorta di isomorfismo fra la città e l'anima del singolo (anche questa è una tesi discutibile, ma qui ci interessa una sua conseguenza). Pertanto l'interesse è volto all'articolazione della popolazione della città nel suo complesso (con la nota distinzione di essa in tre classi, in corrispondenza delle tre parti in cui si articola l'anima). Questo avviene prendendo in esame le funzioni che sono esercitate dalle parti che compongono questa popolazione. Si tratta di una considerazione che si estende alla genesi della città (come avviene nel libro II). Quando l'attenzione viene rivolta alle città esistenti (anziché alla *Kallipolis*) si tiene conto anche di altri aspetti della stratificazione interna alla popolazione, come la distinzione fra ricchi e poveri. Il confronto fra le costituzioni non è una novità con Platone (si è accennato alla sua presenza in Erodoto), ma esso viene arricchito da questa considerazione in qualche misura sociologica.

La seconda ragione per cui la presentazione della politica come arte ha importanza è che ciò serve da legittimazione del potere che viene esercitato dai governanti (nella *Repubblica* fatti coincidere con i filosofi). Questa legittimazione va ricondotta alla questione più generale dell'ordinamento della città, se è un ordinamento giusto o meno e se esso è finalizzato al bene della comunità o società nel suo complesso. Sulla centralità che questo tema della giustizia ha nella *Repubblica*, ma anche in tutto il pensiero politico successivo sarà da accennare più oltre. Ad esso si associa la questione del tipo di uguaglianza che deve sussistere fra i cittadini (per Platone un'uguaglianza geometrica) e del rispetto delle leggi, che è fondamentale per il mantenimento della giustizia in una città (Platone se ne occupa espressamente nelle *Leggi* più che nella *Repubblica*). Infine, da questo punto di vista, c'è il tema della libertà, che viene toccato in vari modi da Platone (in modo negativo nel caso della libertà in democrazia). Da un punto di vista diverso, c'è poi il tema della persuasione e dell'ottenimento del consenso dei cittadini da parte dei governanti.

Oltre a definire a questo modo il campo della politica, con le questioni che essa solleva, Platone pone

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

il problema generale del ruolo che deve essere riconosciuto al sapere e alla competenza nell'azione politica. Si tratta di un problema che mantiene la sua attualità, perché anche per le democrazie contemporanee si pone l'esigenza di conciliare il consenso e la partecipazione più larga possibile di tutti i cittadini, indipendentemente dalle conoscenze che posseggono, con il ruolo che deve essere riconosciuto a un sapere (la cui crescita dipende in modo importante dagli sviluppi della scienza e della tecnica oltre che dall'espandersi dei saperi specialistici) che fa sempre più la differenza nella vita di ciascuno di noi. Da questo punto di vista si può consentire con Galli che il pensiero di Platone mantiene una sua attualità. Tuttavia il modo in cui il filosofo antico cerca di affrontare questo problema non può essere ritenuto soddisfacente, perché consenso e partecipazione finiscono con l'essere sacrificati a favore di un autoritarismo e paternalismo che non discendono inevitabilmente dal riconoscimento della rilevanza del sapere e della competenza. Inoltre il modo in cui sapere e competenza sono presentati è piuttosto limitativo, come cercherò di illustrare più oltre. Serie riserve sono espresse già da Aristotele e lo stesso Platone opera una parziale revisione della sua posizione (rispetto a quanto troviamo nella *Repubblica*) nei suoi scritti più tardi. Comunque sia, per la definizione che egli offre del campo della politica e per avere posto quel problema generale si può vedere in lui l'iniziatore della filosofia politica, ma in un senso che è in parte differente da quello che ha in mente Galli⁵⁸.

18. La libertà interiore in opposizione alla schiavitù interiore

Una adeguata comprensione della posizione di Platone richiederebbe un'esposizione piuttosto ampia della sua etica. Qui cerco di fissare l'attenzione sull'aspetto che ha maggiore attinenza con la teorizzazione politica. Si tratta di una certa idea di libertà interiore, che è associata ad una certa idea di virtù morale come dominio di se stesso. Entrambe le idee paiono costituire delle eredità socratiche, perché sono attribuite a Socrate, nel modo più esplicito da Senofonte⁵⁹ piuttosto che dallo stesso Platone (almeno se si limita la sua testimonianza circa la posizione del Socrate storico ai dialoghi cosiddetti socratici, ovvero della prima fase della sua attività). La prima idea si fonda sulla convinzione che, se uno è dominato dai piaceri che hanno la loro origine nel corpo (come i piaceri che stanno nel mangiare, nel bere, nel fare all'amore e nel prendere riposo) e non ha sopportazione per i dolori (non è capace di sopportare la fame, la sete, il desiderio d'amore e la mancanza di sonno), non è veramente un uomo libero, ma si trova in una condizione di schiavitù. È una schiavitù che manifestamente non viene dall'esterno ma dall'interno, sicché la condizione contraria

⁵⁸ Per osservazioni in parte simili vedasi SHELDON S. WOLIN, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton, Princeton U.P., 2004² (trad. it.: *Politica e visione*, Bologna, Mulino, 1996, pp. 52 sgg.), pp. 38-40. Ma egli, se per un verso riconosce che «Plato delineated a remarkably clear theory of the political, one that strongly governed the thinking of later political writers», per un altro verso rileva che egli «stated in classic terms the case against 'politics'» (p. 30). Questo secondo punto viene da lui sviluppato a pp. 39 sgg. con osservazioni in parte convergenti con le mie (egli osserva per esempio che l'analogia con la medicina è fuorviante, perché il corpo politico non sperimenta malattia ma conflitto, e nota certe conseguenze autoritarie della sua posizione). Per una presa di posizione simile da parte di Alan Ryan si veda *infra*, la mia *Conclusion*.

⁵⁹ Cfr. *Memorabili* I 5, 3-6; IV 5, 3-5; *Economico* I 18-23.

WALTER LESZL

è di libertà interiore. Questa condizione di libertà interiore è compatibile con una condizione di schiavitù dal punto di vista legale (è una posizione che non viene contemplata nei dialoghi platonici, ma che, nella tradizione socratica, viene adottata dai cinici⁶⁰ e dagli stoici).

Chiaramente questa condizione di libertà interiore è una condizione di dominio di sé stesso. Ma una maniera per intendere la tesi socratica dell'unità delle virtù sta appunto nel riportare tutte le virtù al dominio di sé stesso. Per esempio il coraggio sta nella capacità di superare la paura che si prova spontaneamente di fronte a qualche pericolo (nel corso di una guerra, poniamo, di fronte alla minaccia di essere ucciso in combattimento), sicché può essere considerato come una forma di auto-dominio⁶¹. Siccome tutte le virtù morali hanno a che fare con il dominio delle sensazioni di piacere e di dolore (la paura, per esempio, essendo considerata come una sensazione di dolore riguardante il futuro), possono essere tutte riportate alla virtù che sta nell'essere padrone di sé stesso e che tende ad essere fatta coincidere con la virtù della moderazione o temperanza (*sophrosune*).

Una posizione del genere si riscontra nell'*Alcibiade I* di Platone (dialogo forse prossimo al Socrate storico)⁶². In 122A, parlando dell'educazione che il figlio del re riceverebbe in Persia (evidentemente presentata in modo idealizzato come un modello da seguire), viene affermato che i quattro pedagoghi che gli vengono assegnati operano come segue: mentre il primo, il più sapiente, gli insegna il culto degli dèi,

il più giusto gli insegna a vivere tutta la vita nella sincerità, il più moderato a non lasciarsi dominare da nessun tipo di piacere, per abituarlo alla libertà (*ina eleutheros einai ethizetai*) e all'autentico senso di potere reale, che consiste nel saper dominare ciò che è in lui [= le sue passioni, i suoi desideri] senza esserne schiavo (*me douleuon*); il più coraggioso lo prepara a non aver paura né timore, perché sono sentimenti da schiavi». Più oltre viene suggerito che la condizione di assenza di virtù ovvero di vizio è quella che si addice a chi è schiavo, mentre la condizione di possesso della virtù è quella che è propria di chi è libero (135C).

Il motivo della padronanza di sé viene ripreso da Platone nel libro IV della *Repubblica*, parlando della virtù della moderazione o temperanza (*sophrosune*). Di questa virtù viene affermato che è una forma di ordine

⁶⁰ C'è un aneddoto riguardante Diogene di Sinope che sarebbe stato venduto come schiavo, forse non attendibile storicamente ma significativo (viene riferito da Diogene Laerzio VI 29): «Afferma Menippo, nella *Vendita di Diogene*, che a lui catturato e venduto fu chiesto che cosa sapesse fare, e che egli rispose: «Comandare gli uomini», e all'araldo (che presentava gli schiavi in occasione della loro vendita) ingiunse di bandire se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone».

⁶¹ Nel dialogo intitolato *Lachete* Socrate, di fronte alla risposta che Lachete inizialmente dà alla domanda a lui rivolta di che cosa sia il coraggio, cioè (grosso modo) il resistere al nemico in guerra, dichiara che egli vuole sapere non solo dei coraggiosi in guerra, «ma anche dei coraggiosi nei pericoli del mare e di quanti sono coraggiosi di fronte alle malattie e di quanti lo sono di fronte alla povertà e inoltre, ancora, non solo di quanti sono coraggiosi di fronte ai dolori e alle paure, ma sono formidabili nel combattere anche di fronte ai desideri o ai piaceri» (191D). Nel seguito viene ribadito che il coraggio è una capacità dell'anima che rimane la stessa sia nel piacere che nel dolore (192B). Anche altrove, in testi non più così socratici come il *Lachete*, il coraggio viene trattato come una sorta di saldezza o resistenza nei confronti di piaceri e dolori che si provano in relazione a desideri e a timori (cfr. *Repubblica* IV 429C-D e *Leggi* I 633C-D).

⁶² La sua autenticità non è ammessa da tutti gli studiosi, ma io ritengo che sia stata ben difesa da Nicholas Denyer in PLATO, *Alcibiades*, ed. by N. Denyer., Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

e la padronanza (*enkrateia*) su certi piaceri e desideri, come si dice parlando di 'esser più forte di sé stesso' (430E).

Nel seguito viene precisato che l'espressione 'più forte di sé', che sembra applicarsi a chi è anche 'più debole di sé' (cosa che appare ridicola), trova una giustificazione se si ammette che nello stesso uomo, e cioè nella sua anima, c'è un elemento migliore ed uno peggiore,

e quando quello per natura migliore padroneggia quello peggiore, questo si intende con 'esser più forte di sé' (431A).

Dal seguito è chiaro che l'elemento peggiore è costituito dalla parte dell'anima in cui hanno sede «molti e svariati desideri e piaceri e dolori» (431B), mentre l'elemento migliore è costituito dalla parte intellettuale dell'anima, cui spetta appunto il dominio sull'altra parte e dunque su tutti quei desideri e piaceri e dolori. Ma che non ci sia libertà in coloro che sono dominati dai desideri e dai piaceri e dolori è una tesi che si trova affermata (almeno implicitamente) in 431C: i molti (che si troverebbero in questa condizione insieme ai bambini, le donne e gli schiavi) sono solo 'detti' essere liberi (*hoi eleutheroi legomenoi*). Nel seguito si parla, per opposizione, di chi è padrone di questi desideri e piaceri, che dunque (anche se questo non viene detto espressamente) è un uomo libero.

Sulla questione è significativo anche quanto Platone ha da dire nel libro IX dell'opera, nel contesto del passo in cui introduce la tesi di ordine autoritario che incontreremo fra poco. Quivi egli afferma che l'intento del governo che si esercita sui fanciulli è quello di non lasciarli liberi (*eleutheroi*) finché in essi non si sia stabilita una costituzione (*politeia*) per la quale la parte superiore dell'anima sia diventata dominante; a quel punto sarà possibile lasciarli liberi. La libertà dunque è intesa come una sorta di autogoverno del singolo su se stesso (ovvero come il governo della parte superiore dell'anima su quelle inferiori).

Nel caso della descrizione che viene offerta del carattere dell'uomo tirannico nel libro IX della *Repubblica* è palese che questi è dominato dai suoi appetiti e dalle sue passioni, fra le quali è dominante la passione erotica, a proposito della quale viene rilevato espressamente che Eros viene detto essere un tiranno (*tirannos ho eros*, 573B6-7 e D4-5), in quanto esso (come viene suggerito nel secondo passo) governa tutto quanto è presente nell'anima. L'uomo tirannico è dunque egli stesso tiranneggiato da questa passione dominante come dalle altre passioni che sono presenti nella sua anima, sicché non ha nessun freno nei suoi comportamenti, e perviene alla completa anarchia e assenza di legge (cfr. 574E-575A). Nel suo caso viene detto espressamente che la sua natura tirannica non ha alcuna familiarità con la libertà oltre che con la vera amicizia (cfr. 576A). Più oltre nell'esposizione viene introdotta un'analogia fra la città che è governata tirannicamente e l'uomo tirannico, per affermare che in entrambi è riscontrabile una condizione di schiavitù. Il passo che riguarda l'uomo tirannico è il seguente:

Se dunque, dissi, l'uomo è simile alla città, non è necessario che anche in lui sia presente la stessa gerarchia (*taxis*), sicché la sua anima è colma di schiavitù e di illibertà e sono asservite le parti più degne, mentre fa da padrona una piccola parte, quella più malvagia e folle? – Necessario, disse. – E allora? Dirai che una tale anima sia schiava o libera? – Schiava, certo, io direi (577D-E).

WALTER LESZL

Quanto viene detto della passione erotica in questo passo richiama ciò che Cefalo, interrogato da Socrate, aveva detto al proposito nel libro I della *Repubblica*. Questi, ormai avanti con gli anni, offre una sorta di elogio della vecchiezza, proprio per il fatto che con l'età tale passione viene meno. Egli cita un'affermazione che dichiara avere sentito dal poeta Sofocle (in risposta a uno che gli domandava come gli andasse con i piaceri d'amore):

Taci, uomo. Con grande sollievo sono fuggito da tutto questo, come se scappassi da un padrone (*despotes*) rabbioso e selvatico (329C).

Cefalo dichiara di trovare buona quella risposta di Sofocle,

perché è del tutto vero che, almeno per cose di tal genere, nella vecchiezza sopravvengono una pace e una libertà (*eleutheria*) grandi. Quando i desideri perdono la loro tensione e si rilassano, ecco che pienamente s'avvera il detto di Sofocle e diventa possibile liberarsi da questi padroni numerosi e folli (329C-D).

Come si può vedere, qui il liberarsi dalla passione amorosa come dalle altre passioni, trattate come dei padroni sottratti alla razionalità, è visto come il raggiungimento della libertà. S'intende che Platone stesso è convinto che a questa libertà si deve pervenire tramite la pratica della filosofia e non facendo affidamento sull'indebolimento delle passioni dovuto al processo naturale di invecchiamento.

19. La politica come arte (*techne*)

Della politica finora si è parlato intendendola principalmente come la capacità di governare gli uomini (definizione del *Clitofonte*), considerandola prevalentemente dal punto di vista della prassi, senza chiarire la natura di questa capacità stessa. Ma è abbastanza chiaro dai dialoghi platonici che essa viene considerata come una capacità che si fonda su di un sapere almeno in qualche misura scientifico e precisamente come un'arte (*techne*). Ora, dal punto di vista conoscitivo, una distinzione abbastanza chiara fra arte (*techne*) e scienza (*episteme*) viene formulata solo da Aristotele, che ritiene che la scienza abbia solo una finalità conoscitiva e abbia come oggetto ciò che è eterno o almeno costante, mentre l'arte ha una finalità pratica (nel caso delle arti produttive si tratta di fabbricare un artefatto come può essere una casa) e concerne ciò che è mutevole⁶³. Al tempo di Platone, alle volte anche le matematiche erano presentate come 'arti', ma nel complesso, quando si parlava di 'arte', c'era la tendenza a lasciare fuori scienze pure come quelle e concentrare l'attenzione sulle attività di tipo artigianale. Nei dialoghi platonici (fin dai dialoghi cosiddetti socratici) sono frequenti le rassegne di arti o la menzione di singole arti a titolo di esempio, per chiarire che tipo di sapere si ha in mente. Potevano essere menzionate anche arti piuttosto modeste (almeno dal punto

⁶³ Si veda per es. *Etica Nicomachea* VI 3-4.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

di vista conoscitivo) come quella del falegname e del calzolaio. Occasionalmente erano menzionate anche 'arti belle' come quella del pittore o dello scultore, ma (salvo eccezioni che qui non ci interessano) non per una loro valutazione dal punto di vista estetico.

Quando si cerca, nei dialoghi platonici, di chiarire qual è la natura della politica come arte si prendono ad esempio arti meno modeste (dal punto di vista conoscitivo) di quelle citate, come la medicina e la ginnastica e come l'arte o abilità del timoniere di una nave. Il paragone della città con la nave è abbastanza usuale sia in Platone sia in altri autori del tempo e questo è esteso all'equipaggio della nave (equiparato ai cittadini della città), sicché viene naturale menzionare la figura più importante per l'esito della navigazione, il timoniere (*kubernetes*), figura che non era distinta dal comandante della nave stessa. Arti come la medicina differiscono in modo importante dal punto di vista conoscitivo da arti come quella del falegname, perché si ritiene che il medico debba essere capace non solo di identificare la malattia presentata dal paziente e di indicarne la cura, ma anche di avere una conoscenza complessiva dell'organismo umano e di questo come parte della natura (almeno nel senso dell'ambiente naturale)⁶⁴, dato che fra i costituenti principali del corpo umano (spesso identificati nei quattro umori: sangue, flegma, bile gialla e bile nera) e i quattro elementi presenti in natura (aria, acqua, terra, fuoco) viene stabilito un rapporto piuttosto stretto. La salute viene fatta risiedere, almeno primariamente, nell'equilibrio fra quei quattro costituenti. La ginnastica è ritenuta differire dalla medicina perché riguarda persone sane e non malate, ma non per la conoscenza che richiede. Quanto all'arte del timoniere, vedremo che almeno Platone si mostra convinto che essa richiede conoscenze piuttosto vaste che includono l'astronomia.

Le arti in generale si distinguono per essere dei procedimenti metodici, per cui è possibile distinguere il modo corretto di procedere da quello non corretto. L'arte dunque comporta un ragionamento o un calcolo sicché è escluso che possa essere una pratica irrazionale (un *alagon pragma*, cfr. *Gorgia* 465A). Almeno le arti più importanti (quelle come la medicina che sono dette «quelle grandi fra le arti» in *Fedro* 269E4) pervengono a una conoscenza della causa (o delle cause) dei fenomeni di cui si occupano, per esempio di una certa malattia nel caso della medicina. Questo esclude che un'arte possa essere considerata come una semplice capacità di indovinare che si ottiene con la pratica empirica e la *routine*. Nel *Gorgia* ciò serve a tenere distinta la medicina dalla culinaria (462D sgg., specialmente 464C6). Viene dunque attribuita una certa scientificità ad arti come la medicina.

La politica è ritenuta essere simile a queste arti appunto perché anch'essa richiede conoscenze piuttosto vaste, che nel suo caso vanno qualificate come (grosso modo) conoscenze filosofiche. Essa però ne differisce in quanto non è un'arte che si presti a un cattivo uso e perché non è settoriale. Se si limita l'attenzione alla sua competenza, un medico può essere un bravo medico anche se (scientemente) invece di curare il malato lo avvelena in modo da occultare il fatto che la sua morte non è stata naturale (in *Repubblica* I 333E, viene appunto suggerito un esempio su questa linea, seguito da altri esempi simili, come quello di chi è abile a custodire denaro o qualche altro bene che è allora anche abile a rubarlo; nell'*Ippia*

⁶⁴ Ci sono dei riconoscimenti di questi punti in Platone stesso, vedi rispettivamente *Carmide* 156B-C e *Fedro* 270A-C. Anche in *Leggi* X 903C, viene affermato che ogni medico come ogni abile artigiano opera in vista del tutto (*holon*).

WALTER LESZL

minore 375B viene argomentato che il medico che danneggia il corpo del malato intenzionalmente è più abile di chi lo fa senza volerlo). Indubbiamente, però, Platone è convinto che la finalità di ogni arte è positiva, sicché comportarsi a quel modo è una forzatura o un errore (nel passo dell'*Ippia minore* non attuare il fine della medicina, che è curare il malato, è visto come un errore). C'è la tesi che ogni arte sopperisce a un bisogno dell'uomo ovvero a un suo difetto e in questo senso il suo fine non può essere che il suo bene (questa tesi viene avanzata in *Repubblica* I 341E sgg., sempre adducendo l'esempio della medicina, che è stata inventata per rimediare ai difetti del corpo umano, a cominciare dalle malattie. Similmente in *Liside* 217A-B viene detto che chi è sano non ha bisogno del medico, ma ne ha bisogno chi è malato, per via del male che lo affligge; la medicina come rimedio a questo male è «una cosa giovevole e buona»). Tuttavia il bene che viene perseguito da ciascuna arte è un bene limitato, settoriale, come lo è per esempio la salute corporea che viene ristabilita dalla medicina, mentre la politica ha una visione complessiva del bene per l'uomo, essendo una cura dell'anima (da cui dipende ogni altro bene). Il medico, il pilota della nave e così via non possono valutare ciò che è bene per l'uomo in quest'ottica comprensiva. Platone sostiene per esempio che il medico, quando il malato non guarisce del tutto, ma conserva un grado di invalidità che fa di lui un peso per la società, dovrebbe lasciarlo morire – una decisione detta espressamente essere di ordine 'politico', dunque che non spetta più al medico come tale (*Resp.* III 405A-406E, cui si è fatto riferimento *supra*, n. 2). Più in generale, il medico non può valutare se per una persona sia meglio vivere piuttosto che morire (è una considerazione che viene messa in bocca a Nicia in *Lachete* 195C-D, ma che probabilmente risale a Socrate, con la cui posizione Nicia aveva familiarità). Similmente (l'esempio viene dal *Gorgia* 511D-512B), il pilota si preoccupa di fare arrivare i passeggeri della sua nave sani e salvi al porto di destinazione e non si cura del fatto che alcuni di essi possono essere delle persone malvage per le quali sarebbe meglio che finissero affogate in mare.

La politica si trova dunque ad essere in una posizione dominante rispetto a tutte le altre arti appunto perché sa qual è il bene dell'uomo sia come singolo sia come comunità. Platone a questo proposito ammette una doppia gerarchia fra le arti, tenendo distinte quelle che si curano del corpo (sopperendo ai suoi bisogni) da quelle che si curano dell'anima, ma subordinando le prime alle seconde, sicché al vertice di tutte le arti c'è appunto la politica. Nel caso della cura del corpo ci sono arti che servono a procacciare cibi, vestiti e altri prodotti necessari al corpo, che sono subordinate alla medicina e alla ginnastica (*Gorgia* 517C-518A). Viene suggerito che la situazione è analoga nel caso delle arti che si curano dell'anima (nel seguito del passo citato del *Gorgia*, tuttavia senza offrire esempi). Alcuni esempi sono offerti nel *Politico*, dove (303E-304A) sono menzionate l'arte dell'oratore insieme a quella del giudice e a quella del generale come tutte arti ausiliarie rispetto alla politica (nel *Gorgia*, invece, l'arte del giudice è trattata come una delle due specie in cui la politica si divide). Di tenore analogo a quanto troviamo nel *Gorgia* è l'esposizione in *Alcibiade* I 128A-D, ma ci sono indicazioni più rapide e incomplete in altri dialoghi (come l'*Eutidemo* 289B sgg. e il *Cratilo* 389A-C).

Nell'*Eutidemo* della politica viene detto che è causa del retto agire nella città e, richiamandosi a un verso di Eschilo agli inizi dei *Sette contro Tebe* (dove il capo della città viene paragonato al timoniere di una nave, che sta alla sua poppa), che

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

essa sola siede sulla poppa della città ogni cosa governando e su ogni cosa comandando così da rendere utile ogni cosa (291c-d).

Questa indicazione rimane piuttosto generica, perché non viene chiarito in che modo la politica opera nella città. Nel contesto viene fatto riferimento alla capacità di usare i beni che sono prodotti dalle altre arti, l'esempio essendo fornito dall'arte strategica, che mette a disposizione del politico quanto da essa conquistato, per esempio una città. Questo è un esempio plausibile, ma è difficile credere che ogni prodotto delle varie arti sia messo a disposizione della politica, ma si deve presumere che ciò sia limitato a quanto ha interesse pubblico. Nel *Politico* viene ripreso l'esempio dell'arte strategica, insieme a quello della retorica, e di quest'ultima viene detto che essa coadiuva la politica nel pilotare le cose della città facendo uso della persuasione (303E-304A). Nel seguito alla retorica viene attribuita la capacità «di persuadere la moltitudine e la massa (*ochlos*) mediante il racconto di favole (*dia muthologias*) ma non mediante l'insegnamento» (304C) evidentemente allo scopo di ottenere il suo consenso. Anche questo esempio è plausibile, ma concerne un'arte che ha un uso pubblico. Nello stesso contesto del *Politico* viene affermato che c'è un apprendimento della musica e in generale delle scienze (= arti) concernenti l'uso delle mani, ma che sapere «se sia opportuno o no apprendere una qualsiasi di queste scienze» è compito della politica (304B). Si deve pensare che alla politica qui sia affidato il compito di decidere quali figli dei cittadini debbano ricevere un'educazione musicale (nella *Repubblica*, come sappiamo, questa scelta è riservata ai guardiani) e quali un addestramento nelle arti e nei mestieri (educazione che c'è ragione di credere li sia riservata ai produttori della terza classe).

Va notato che Aristotele, nel capitolo iniziale dell'*Etica Nicomachea*, non solo riprende questo schema della subordinazione di tutte le altre arti alla politica (riprendendo anche l'esempio dell'arte strategica e della retorica, cui viene aggiunta l'amministrazione della casa), ma suggerisce anche lui che la politica decide dell'apprendimento delle arti. Va però oltre questo nel seguente passo:

È la politica a stabilire di quali scienze c'è bisogno nelle città e quali deve apprendere ciascun (gruppo di cittadini) e fino a che punto (1094b1-2).

La politica dunque determina anche qual è il posto che ciascuna delle arti deve occupare nella città. Sarebbe strano in effetti se si occupasse solo del loro apprendimento. È plausibile ritenere che anche Platone avesse in mente questo, considerata anche l'importanza che egli attribuisce alla divisione dei compiti nella formazione della città.

In questa presentazione non è molto evidente l'aspetto della politica per il quale essa si presenta come cura dell'anima. Tuttavia questo è in gioco almeno in due modi: nel suo fare ricorso alla persuasione tramite l'arte della retorica ad essa subordinata, perché la finalità di questo modo di operare non può che essere la cura dell'anima; nell'occuparsi dell'apprendimento delle arti e scienze, perché questo rientra nell'educazione (*paideia*) che è il modo principale in cui la cura dell'anima trova realizzazione. La cura dell'anima va indubbiamente oltre a tutto questo, ma non è in contrasto con la considerazione della politica

WALTER LESZL

come scienza che, essendo al vertice delle arti, determina il posto che ciascuna di esse deve occupare nella città.

20. La politica come arte nella *Repubblica*

Il quadro fin qui delineato evidentemente non è desunto dalla *Repubblica*, ma da altri dialoghi platonici. Tuttavia, che la politica vada considerata come un'arte è un'implicazione abbastanza chiara di un argomento che Socrate usa contro Trasimaco, il quale aveva sostenuto che i governanti di una città perseguono normalmente il proprio utile e non quello dei governati. Per smentire questa tesi Socrate ricorre all'esempio di arti come la medicina, della quale viene affermato (come si è visto) che sopperisce a un bisogno del corpo umano, sicché abbiamo che il medico (che dà prescrizioni al malato) opera a vantaggio di chi viene da lui curato e non a proprio vantaggio. Similmente l'ippica è un'arte che opera a vantaggio dei cavalli e il pilota della nave opera a vantaggio dei naviganti (cfr. I 341C sgg.). A questo modo, viene suggerito che l'arte di governare la città è a vantaggio dei governati, in analogia con le altre arti che sono tutte a vantaggio di chi viene curato, governato, etc.⁶⁵. Del ruolo della medicina nella città Platone si occupa poi in III 405C sgg., nel modo in cui s'è già visto. In parziale parallelo con la medicina (perché si tratta di una cura dell'anima corrispondente alla cura del corpo da parte della medicina) si parla dell'arte del buon giudice (cfr. 408E sgg.). Questa viene denominata espressamente arte giudiziaria (*dikastiké*), ma di essa sappiamo (dal *Gorgia* 464B-C) che è ritenuta essere una delle parti in cui si articola la politica, sicché c'è da pensare che nella *Kallipolis* quest'arte sia esercitata o direttamente da qualcuno dei filosofi o da qualcuno ad essi subordinato. Infine l'arte del pilota, dopo la menzione nel libro I, ricompare nel libro VI, dove viene sfruttata l'analogia, piuttosto corrente, del governo di una nave col governo della città (488A sgg.). Questo testo merita una certa attenzione.

L'immagine che viene offerta è quella di una nave nella quale i marinai non stanno al loro posto, ma si rivoltano, allo scopo di darsi ai bagordi invece di dedicarsi alle fatiche della navigazione⁶⁶. Riescono a neutralizzare l'armatore (*naukleros*)⁶⁷, che non è molto sveglio, mediante il ricorso a stupefacenti o altre

⁶⁵ Trasimaco, in I 343A-B, mette in difficoltà Socrate con il contro-esempio dei pastori e dei bovani che curano e ingrassano pecore e buoi non per il loro bene, ma per quello dei loro padroni (che ne ricavano latte, tessuti, nutrimento); Socrate cerca di cavarsi d'impaccio introducendo, piuttosto artificiosamente, una distinta arte del guadagno. Si ha l'impressione che Platone stesso, nonostante questa difficoltà, ritenga l'analogia proposta da Socrate del tutto valida, sicché ogni arte, e quindi anche la politica, è a vantaggio di persone diverse dai loro detentori.

⁶⁶ Ci si potrebbe domandare quanto ciò sia verosimile, quando con questo comportamento metterebbero a rischio la propria incolumità. Di ammutinamenti si sa, ma per ragioni ben diverse.

⁶⁷ La resa con 'nocchiero' nella traduzione di Franco Sartori (ed. Laterza) è etimologicamente fedele, ma trascura il fatto che il termine ha il senso corrente di 'pilota' o timoniere. Per una adeguata comprensione dell'immagine bisogna anche tener presente che il timoniere allora era anche il comandante della nave, chi la 'governa' (il senso originario di *kubernetes* è quello che è presente nel calco latino *gubernator*). Ci sarebbe da osservare pure che chi si occupa dei venti non è il pilota, che sta a poppa, ma la vedetta ovvero l'ufficiale che sta a prua (*prorates* o *proreus*), cfr. ARISTOFANE, *Cavaliere* vv. 542-544 e, più in generale, LIONEL CASSON, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 302 sgg.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

sostanze inebrianti, e a questo modo riescono a sostituirsi al timoniere (*kubernetes*), che è colui al quale spetta il governo della nave, per le conoscenze che possiede. Viene detto che essi mettono in dubbio il fatto che l'arte del pilota sia insegnabile (cfr. 488B4-8, inoltre 488D8-C3) e non ne comprendono la natura, perché non si rendono conto

che il vero pilota deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, degli astri, delle correnti d'aria e di tutte le questioni attinenti all'arte sua, se deve essere realmente un comandante di nave (488D).

Evidentemente si tratta di una situazione che rappresenta il rovesciamento dell'ordine naturale delle cose, in cui chi ha conoscenza dovrebbe esercitare il comando. In questa immagine l'armatore raffigura il popolo (*demos*) di una città (come attestato da Aristotele, *Retorica* III 4, 1406b35-36, dove chiaramente egli si riferisce al nostro passo, e come già suggerito dalla parziale coincidenza con l'immagine usata da Aristofane, *Cavalieri* vv. 40 sgg.), mentre i marinai sono detti espressamente raffigurare «i politici oggi al governo» delle città (cfr. 489C4-5), evidentemente da lui considerati dei demagoghi che, sfruttando l'ignoranza e ingenuità del popolo, si mettono al comando della città. Il timoniere sta per il filosofo, al quale viene impedito di governare la città, come avviene nelle città esistenti, nelle quali non viene riconosciuto che è al filosofo che spetta l'esercizio del governo, perché è l'unico a possedere le conoscenze appropriate per esso.

Galli, che si basa abbastanza esclusivamente sul testo della *Repubblica*, non mostra in alcun modo di essere avvertito della centralità che ha per Platone l'idea della politica come arte sia per il fatto di essere cura dell'anima sia in quanto arte al vertice della gerarchia delle arti. C'è un suo richiamo, piuttosto rapido, all'immagine del libro VI («dove si tratteggia una *stultifera navis* in rivolta contro il nocchiero» [cade nell'errore segnalato in n. 67]), per osservare:

Ancora una volta, qui c'è il lato 'tecnico' di Platone, la sua propensione a interpretare la filosofia come la costruzione di un modello da applicare alla realtà (p. 70).

Ma la costruzione del modello concerne il filosofo come legislatore, che (come vedremo) viene paragonato al pittore, non certo al pilota di una nave, che (come ammette lo stesso Galli) deve «mantenere la rotta già tracciata». In precedenza aveva affermato quanto segue:

È la filosofia – in quanto modalità di impostare e risolvere i problemi politici – il cuore della *Repubblica*. La filosofia, non le scienze parziali – i saperi specialistici, le *technai* (p. 63).

A questo modo, però, si perde di vista il fatto che non tutte le *technai* sono saperi specialistici, appunto perché la politica è una *technè* con uno *status* particolare, e che la filosofia (come viene presentata nei libri centrali della *Repubblica*) può essere ritenuta governare la città non direttamente, ma tramite l'arte politica. In questa chiave la domanda che Galli solleva a p. 74: «perché mai la conoscenza dovrebbe legittimare il potere?», che pare ritenere rimanga aperta, trova in effetti risposta in Platone – altra questione è se la

WALTER LESZL

risposta sia del tutto persuasiva.

21. Conseguenze autoritarie: superfluità del consenso dei governati

Vanno ora considerate alcune conseguenze che Platone trae da questo modo di intendere la politica. Ritornando all'immagine poco sopra illustrata della nave, nel corso dell'esposizione, parlando del modo di acquisizione dell'arte del pilotaggio e quindi del comando della nave, c'è il cenno che chi la possiede deve farsi valere «che qualcuno lo voglia o no» (488C1), cenno che presumibilmente riguarda i marinai. Più oltre, sulla stessa linea, viene rimarcato quanto segue:

Non è naturale che sia il pilota a chiedere ai marinai di essere governati da lui né che siano i sapienti a recarsi alle porte dei ricchi. [...] Se è ammalato un ricco come se lo è un povero, è lui che deve andare alle porte dei medici; e chiunque ha bisogno di essere governato a quelle di chi è capace di governare, non che sia l'uomo di governo a chiedere ai governati di essere governati, qualora in verità possa essere utile in qualcosa (489B-C).

La questione è ovviamente se questi casi siano veramente paralleli, ovvero se la maggior parte delle persone hanno bisogno di essere governate da altri come il malato ha bisogno del medico.

Lo stesso parallelo viene riproposto da Platone nel *Politico*. Dei medici viene detto:

che ci curino per nostro volere o contro la nostra volontà, tagliando o bruciando o causandoci qualche altra sofferenza, [...] siano essi ricchi o poveri, non di meno noi li chiamiamo tutti quanti senza distinzione medici, finché essi si prendono cura della nostra salute con arte (293b).

Nel caso dei possessori di quella che ivi viene chiamata la scienza regia, che coincide con l'arte politica, viene detto che essi,

sia che governino su persone che li accettano volontariamente o contro la loro volontà, secondo leggi scritte o senza leggi scritte, ricche o povere che esse siano, dobbiamo ritenere, come pensavamo poco fa, che attuino il loro governo secondo una certa arte (293a).

Anche qui il consenso dei governati è ritenuto non fare alcuna differenza, purché i governanti siano effettivamente dotati dell'arte politica, evidentemente perché essi governano nell'interesse dei governati, che questi lo riconoscano o meno, al modo in cui il medico cura il suo paziente nel suo interesse, per guarirlo dalla malattia, sicché questi dovrebbe sottoporsi alla cura, che gli piaccia o non gli piaccia.

Va notato che Platone stesso, nelle *Leggi*, finisce col riconoscere che una situazione del genere non è accettabile neppure nel caso del medico che opera con arte, perché tiene distinto il medico che cura gli schiavi (e che di solito è lui stesso uno schiavo), che agisce nel modo illustrato nei passi ora citati, dal medico che cura uomini liberi, che si aspetta non solo il loro consenso, ma anche la loro collaborazione,

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

perché ciò è utile affinché la diagnosi sia più precisa e la cura più efficace (IV 720a sgg. e IX 857c-d). A maggior ragione, nella sfera della politica, è desiderabile il consenso e la collaborazione dei governati, se questi sono uomini liberi. Ma questa posizione non si riscontra nei dialoghi cronologicamente precedenti e certamente, come abbiamo potuto vedere, non nella *Repubblica*. E la questione che si pone è: si può parlare ancora di 'politica', se i governati sono trattati alla stregua di schiavi piuttosto che di uomini liberi? Galli nel suo libro non mostra di essere consapevole della pertinenza della questione, perché non presta attenzione ai passi che ho citato.

22. Altre conseguenze autoritarie

Certe conseguenze autoritarie che sono tratte da Platone derivano non solo da questo modo di intendere l'arte politica, ma anche dalla posizione adottata prima da Socrate e poi, al suo seguito, da Platone circa la libertà intesa come autocontrollo o dominio di sé stesso (c'è una convergenza fra le due posizioni per il fatto che viene ammessa una certa coincidenza fra arte [*techne*] e virtù [*areté*], ma chiarire questo punto ci porterebbe lontani). In certi dialoghi socratici è presente, intanto, l'idea che, per le cose riguardo alle quali si possiede il sapere, si è in grado di governare anche gli altri (oltre che se stessi), mentre per le cose riguardo alle quali non si possiede il sapere, bisogna affidarsi a coloro che lo posseggono (così chiaramente in *Carmide* 171D-172A; cfr. inoltre *Liside* 210B-C). Doversi affidare ad altri per le cose che uno non sa è di per sé cosa normale, ma qui si parla anche dell'accettare di farsi governare da qualcun altro che possiede il sapere.

In un passo del *Clitofonte*⁶⁸ viene attribuita la seguente posizione a Socrate (da Clitofonte), in un contesto nel quale viene rimarcato che è meglio non usare ciò che non si sa adoperare e che ci si deve curare dell'anima (nella quale viene manifestamente fatta risiedere la capacità di usare tutte le altre cose, anche se peculiarmente si parla anche dell'uso dell'anima stessa):

Tu concludi proprio bene il tuo discorso dicendo che chi non sa servirsi dell'anima è meglio che la lasci in pace e addirittura non viva, piuttosto che vivere agendo di sua testa (*zen prattontoi kath' auton*); e se vivere è proprio necessario, per un simile individuo è preferibile menare la propria vita da schiavo anziché da uomo libero e affidare, come a un pilota si affida il timone di una nave, a un altro la guida del proprio pensiero (*dianoia*): a chi cioè conosca l'arte di governare gli uomini (*he tōn anthropōn kubernetiké*), quella che tu, Socrate, spesso chiami politica ed identifichi, come dici, con l'arte giudiziaria (*dikastiké*) e la giustizia (*dikaiousune*)» (408A-B, trad. Sartori).

Il passo non ha bisogno di molti commenti: l'arte di governare gli uomini è evidentemente la politica,

⁶⁸ L'autenticità di questa breve opera – non un vero dialogo, perché dopo due interventi di Socrate c'è un unico discorso continuo di Clitofonte – è discussa (gli argomenti pro e contro solitamente addotti sono riportati nell'introduzione a Plato, *Clitophon*, ed. with introduction, translation and commentary by S.R. Slings, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, pp. 227-234), ma si ha comunque l'impressione che il suo autore aveva una buona familiarità con la posizione del Socrate storico.

WALTER LESZL

l'identificazione con l'arte del giudice ha un riscontro nel *Gorgia*⁶⁹. Di tenore del tutto simile è un passo dell'*Alcibiade I* (117C), appartenente ad un contesto nel quale si pone l'accento sulla necessità di affidarsi all'esperto in ogni campo, usando l'esempio del timoniere:

Le cose che non sai e hai consapevolezza di non sapere, su queste ti smarrisci? [...] o ti affidi ad un esperto? [...] E se ti trovassi a navigare su una nave, forse esprimeresti le tue opinioni su come va manovrato il timone, se in dentro o in fuori, e ti smarriresti perché non ne hai cognizione, oppure saresti tranquillo nell'affidarti al timoniere? – Mi affiderei al timoniere».

Se a bordo di una nave fosse al comando qualcuno che è del tutto privo di intelligenza e di 'virtù timoniera' (*aretè kubernetiké*), le conseguenze sarebbero disastrose, ma lo stesso vale per la città (*polis*): chi, come lo stesso Alcibiade, ha l'ambizione di governarla, dovrebbe prima disporre della virtù appropriata (135A-B):

Però, prima di avere questa virtù, è meglio, non solo per un giovane ma anche per un adulto, lasciarsi comandare da un 'uomo migliore' piuttosto che essere lui a farlo. [...] Allora all'uomo privo di virtù conviene essere schiavo: è meglio per lui (135B-C).

Di nuovo, la conseguenza in senso autoritario che viene tratta è del tutto esplicita e senza compromessi: per chi non è dotato di virtù (insieme alla conoscenza o arte del governare) la condizione migliore è quella di essere lo schiavo di chi ne è dotato. Come si può vedere, per Socrate, il controllo o governo che uno ha su sé stesso (nel quale consiste primariamente la virtù) non differisce in modo importante dal controllo o governo che uno ha su di un'altra persona: se uno è capace di esercitarlo su se stesso, dovrebbe esercitarlo anche sugli altri, e tutti coloro che non posseggono lo stesso autocontrollo dovrebbero ubbidirgli, alla maniera di schiavi.

Platone non fa altro che riprendere e sviluppare le conseguenze autoritarie che erano già state tratte da Socrate. Questo avviene abbastanza chiaramente in un passo verso la fine del libro IX della *Repubblica*. Quivi egli offre una immagine dell'uomo considerato nella sua interiorità: mentre esteriormente esso si presenta come un unico essere, ma ciò riguarda appunto l'involucro, al suo interno esso risulta essere composto dall'uomo (evidentemente fatto coincidere con la sua parte razionale o intelligente), dal leone e da una bestia eteroclita dalle molte teste. Quando è quest'ultima a prevalere (e il leone, invece di stare dalla parte dell'uomo, sta dalla sua parte), abbiamo che si scatenano i peggiori vizi, a cominciare dall'intemperanza. Si parla poi (in un passo già citato in precedenza, 590C) del discredito che ricade (a ragione per Platone) sul lavoro manuale. C'è infine la parte che ci interessa più direttamente:

⁶⁹ Nel *Gorgia* la giustizia (*dikaiousune*), termine usato in 464A sgg., non viene tenuta distinta dalla giudiziaria (*dikastiké*), termine usato in 530B3, ma la politica include anche la legislazione (*nomothetiké*). Nel *Clitofonte* c'è stata una semplificazione oppure 'giustizia' viene intesa in un senso più ampio, come avviene in altri dialoghi.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

Dunque perché un uomo del genere sia governato da un fattore tale e quale quello che governa l'uomo migliore, diciamo che egli debba essere schiavo (*doulos*) di quello, il migliore, avente in se stesso il governatore divino: non perché riteniamo che questo farsi governare < da un altro > sia di danno per lo schiavo, come riteneva Trasimaco a proposito dei governati, bensì perché per ognuno è meglio esser governato da ciò che è divino e intelligente. È meglio soprattutto se lo si possiede in sé stesso come proprio; se non è così, anche se esso è imposto dall'esterno, di modo che, per quanto è possibile, siamo tutti simili e amici, in quanto guidati dallo stesso principio. [...] Certo anche la legge mostra di volere la stessa cosa, alleata com'è di tutti coloro che risiedono nella città e lo mostra pure il modo di governare i fanciulli: non si permette loro di essere liberi (*eleutherous*) finché non abbiano istituito in loro, come in una città, una costituzione (*politeia*) e, dopo avere coltivato la loro parte migliore con quella che le è affine in noi, abbiamo insediato nel fanciullo, al nostro posto, un simile guardiano e governatore. Allora soltanto lo lasciamo andare libero (590B-591A).

Come si può vedere, in questo passo si prospetta una condizione di dipendenza dal volere altrui ovvero di sudditanza nel caso dei fanciulli, che però (nel caso di coloro che si lasciano educare) è temporanea, perché da adulti, se diventano capaci di autodeterminarsi, sono uomini liberi, e una condizione analoga di dipendenza dal volere altrui, paragonata senz'altro alla schiavitù, che non è più temporanea, nel caso di certe categorie di persone (come quelle che si dedicano ai lavori manuali) per le quali è meglio essere costantemente governate da persone (in particolare dai filosofi) le quali sono capaci di autodeterminarsi, di governare se stessi. A parte i lavoratori manuali non viene precisato quali siano le categorie di persone per le quali è meglio trovarsi in tale condizione, ma pare naturale fare valere questo principio per tutti i membri della terza classe (attività come quelle commerciali non sono ritenute migliori). Inoltre, c'è da presumere che in forma mitigata anche i guardiani ausiliari debbano farsi governare dai filosofi, perché solo questi ultimi realizzano una piena padronanza di se stessi. È evidente che si tratta di una posizione del tutto incompatibile con quella di orientamento democratico, per la quale la libertà sta nel non essere governato da un'altra persona, dunque in un rapporto esterno, e non nell'essere governato dalla parte migliore di sé stesso, per cui appunto, se uno non è pienamente capace di autodeterminarsi, deve farsi governare da qualcun altro che sia pienamente capace di autodeterminarsi. Ovviamente si assume che una certa capacità di autodeterminarsi, tale da assicurare la convivenza in una stessa città, sia presente nella maggior parte degli uomini.

Galli nota questo passo del libro IX della *Repubblica* e lo commenta come segue:

Questa ubbidienza è giusta: la giustizia non è un "bene d'altri", "l'utile del più forte"⁷⁰, ma il governo del migliore sul peggiore a vantaggio di questo, e da questo introiettato grazie alla *paidéia* e trasformato in cura di sé. Al di là della flagrante incongruità di ciò con il principio moderno dell'uguaglianza politica – ma il testo di Platone può essere interpretato come se il suo significato fosse che tutti devono ubbidire non a un'autorità esterna sì alla legge in quanto questa è razionale, e quindi "alleata di tutti i cittadini" (ivi, 590e) – è evidente che è difficile immaginare che qui siamo di fronte a un progetto da applicare direttamente alla realtà. E qui riaffiora l'aporia dell'Inizio ... (pp. 59-60).

⁷⁰ Sono formule messe in bocca a Trasimaco nel libro I, cfr. 343C3 e 338C2.

WALTER LESZL

C'è da osservare che il governo del migliore viene introiettato dal 'peggiore' nel caso dei fanciulli, non nel caso di coloro che praticano i lavori manuali, dunque dei membri della terza classe. L'incongruità (evidentemente voluta da Platone) non è solo con il principio *moderno* ma anche quello contemporaneo (per Platone) di uguaglianza. Che in un certo senso l'ubbidienza sia ritenuta essere non nei confronti di una certa persona ma nei confronti della legge o della razionalità presente in lui è vero, ma è improbabile che questo venga riconosciuto da chi non è stato allevato fin da piccolo secondo i precetti della *paideia* platonica e ciò riflette un'idea di razionalità non critica ma richiedente l'ubbidienza cieca e assoluta. Infine, è possibile che Platone si rendesse conto che quanto veniva a proporre avrebbe incontrato resistenze insuperabili, ma resta il fatto che lo propone come un ideale desiderabile.

C'è da osservare ulteriormente che Galli assume nel passo citato e in vari altri passi del suo libro (cfr. pp. 54, 59, 93, 95; ne discuterò più avanti) che l'obbiettivo della *paideia* e più in generale della politica (dato il suo intento pedagogico) è quello della cura di sé, estesa a tutti i cittadini. Ma, a parte il fatto che, come si è visto in precedenza, la *paideia* in effetti non viene estesa a tutti i cittadini, il suo obbiettivo è sicuramente quello della cura dell'anima e del corpo (dove il ricorso a musica e ginnastica), come viene suggerito per esempio in III 410C, ma non di una cura che sia messa in atto dall'interessato bisognoso di cura (il modello rimane in qualche misura quello della medicina: il medico che cura sé stesso è l'eccezione). A proposito della *paideia* messa in atto dai filosofi viene rimarcato da Galli che

si apre il grande tema della "cura di sé" (*epimeleia heautou*) che percorre tutta l'opera di Platone e che qui si rivela strettamente legato alla politica. Una cura di cui sono maestri i filosofi ma che si impone come compito a tutti, a ciascuno secondo le sue possibilità (p. 54).

Egli non si rende conto del fatto che bisogna fare alcune distinzioni. La 'cura di sé' nel senso della cura della propria anima, riconoscendo che i beni concernenti il corpo e quelli esteriori (come la ricchezza) vanno usati avendo come fine la buona condizione dell'anima (ovvero la felicità secondo virtù), è sicuramente il fine della dialettica confutatoria messa in atto da Socrate, che, quando ha successo (il più delle volte non ha successo), porta il suo interlocutore a riconoscere la propria ignoranza (accompagnata dall'illusione di sapere) e quindi a cercare di acquistare quella conoscenza di se stesso che è anche un modo di attuare la cura di sé⁷¹. Questa dialettica è chiaramente un procedimento *ad hominem* che può essere messo in atto di volta in volta nei confronti di un singolo interlocutore che mostri di avere qualche attitudine per il sapere. È ragionevole presumere che la padronanza della dialettica in cui culmina la formazione del filosofo delineata nel libro VII concerna anche la dimensione confutatoria della dialettica socratica (il confutare è espressamente menzionato in 534C), ma si tratta di un procedimento che può essere fatto valere nei confronti di aspiranti filosofi. La *paideia* che viene delineata nei libri II e III che, basata com'è su musica e ginnastica, riprende dichiaratamente quella che era l'educazione tradizionale (II

⁷¹ Un'illustrazione chiara si trova offerta nell'*Alcibiade I*, dove si parla espressamente di «cura di sé» (in 127E). Che si tratti di un obbiettivo che è proprio della dialettica socratica è evidente anche nell'*Apologia*, oltre che in più di un dialogo socratico. Che questo obbiettivo sia raggiunto 'purificando' l'interlocutore dalla sua ignoranza viene esplicitato in *Sofista* 229E sgg.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

376E), è volta a formare il carattere e a trasmettere certe credenze ai guardiani e non ha niente a che fare con la dialettica confutatoria di Socrate. Il suo obiettivo non può essere la 'cura di sé', né questo viene mai affermato nella *Repubblica*.

23. La questione della giustizia

Il tema stesso della giustizia è centrale nella *Repubblica*: il sottotitolo tradizionale dell'opera suggerisce che essa è un dialogo *Sulla giustizia*; se sia vantaggioso vivere secondo giustizia costituisce l'oggetto di discussione del libro I, e tale questione viene ripresa a partire da libro II, arrivando ad una definizione di questa virtù nel libro IV (la necessità di pervenire a una sua definizione era stata formulata alla fine del libro I). Alcuni cenni sul modo in cui la trattazione viene condotta nel dialogo sono stati offerti in precedenza. Ma la giustizia è un tema centrale non solo per il pensiero politico di Platone, ma per gran parte del pensiero politico successivo (è indicativo di questo fatto, per esempio, che John Rawls abbia titolato la sua opera più nota di filosofia politica: *A Theory of Justice*). Come viene intesa la giustizia nella *Repubblica*? Galli nel suo libro, dopo alcuni cenni su tre delle quattro virtù su cui la città è ritenuta fondarsi, cioè la sapienza (*sophia*), il coraggio (*andreia*), la temperanza (o moderazione: *sophrosune*), scrive:

La quarta virtù della città è la giustizia, appunto ciò che nella *Repubblica* viene cercato fin dall'inizio; e questa consiste nel fatto che ciascuno occupa il proprio posto e fa ciò che la natura lo ha destinato a fare – ma non come una condanna o una mortificazione, sì come pieno fiorire delle sue capacità, ed è quindi felice come singolo rispettando un ordine universale: la felicità è di tutti, non solo dei governanti, come si è detto. Al contrario, il fare troppe cose e lo scambiarsi i ruoli sociali e politici è la massima ingiustizia ... (p. 51).

Ciò risponde palesemente all'idea che Platone ritiene di poter superare i conflitti sociali ricorrendo alla «gerarchia, filosoficamente prodotta» (p. 30). Lo stesso Galli nel seguito del passo ora citato sottolinea che la preoccupazione di Platone riguarda l'ordine:

L'ordine, se è davvero tale, è buono, giusto e stabile: e così deve rimanere, perché non abbiano luogo caos o sovvertimento, cioè infelicità. Perché la città sia Una e non molteplice. Perché la misura si affermi (p. 52).

Tutto sommato si tratta di una presentazione abbastanza attendibile, anche se un po' rapida, della posizione platonica. Quello che però sorprende è che Galli la proponga senza riserve ovvero senza sollevare alcun problema, come se si trattasse di un resoconto della giustizia che è del tutto pacifico, che anche noi possiamo accogliere tranquillamente.

Cerco ora di chiarire che cosa c'è di problematico nella posizione di Platone. Per il momento mi soffermo sulla definizione della giustizia che viene fornita in *Resp. IV 433A-B*, nei termini della formula «fare le proprie cose» (*ta hautou prattein*), cioè fare ciò che a ciascuno spetta per natura, assolvere il proprio compito. In che cosa risiede questo fare le proprie cose? Viene detto (a partire da 434A) che se uno

WALTER LESZL

che ha le attitudini per fare il falegname intraprende il mestiere di calzolaio o viceversa, o anche se una stessa persona intraprende entrambi i mestieri, ciò non può costituire un grave danno per la città. Se però uno che per natura è un artigiano (dunque indifferentemente falegname, calzolaio, ecc.) oppure un uomo d'affari trova il modo (sfruttando le sue ricchezze o le sue alleanze, ecc.) di elevarsi alla posizione di guardiano (dunque passare dalla terza alla seconda classe o anche alla prima), pretendendo di soddisfare ai requisiti del militare o del consigliere senza poterlo veramente fare, ciò rappresenta una rovina per la città. Dunque è il non fare le proprie cose (ma fare quelle altrui), cioè il non fare quello che compete a ciascuno ma fare quello che compete a qualcun altro, ovvero è lo scambiarsi di posto fra l'una e l'altra delle tre classi, che costituisce il danno più grave per la città, tale che va chiamato senz'altro un delitto, e in questo risiede l'ingiustizia. La domanda posta alla conclusione di questa esposizione (e ovviamente destinata a ricevere l'assenso dell'interlocutore di Socrate): «E non dirai che il maggiore delitto contro la propria città è ingiustizia?» (434C), fa pensare che questo sia anche addotto come un argomento per identificare l'opposto dell'ingiustizia con il comportamento che risponde alla formula del 'fare le proprie cose'. Si risponde infatti al requisito che era stato formulato in 433C per identificare la giustizia, quello di determinare ciò che è più capace (fra le virtù prese in considerazione) «con la sua presenza di rendere buona la città». La conclusione (sempre in forma di domanda retorica) che viene tratta è su questa linea:

L'assolvimento del proprio compito (*oikeiopragia*) da parte dei gruppi degli uomini d'affari, degli ausiliari, dei guardiani, cioè il fatto che ognuno di essi fa ciò che gli compete nella città, non sarà, al contrario, la giustizia e ciò che rende giusta la città? (434C).

Nel considerare il resoconto che Platone offre della giustizia, va tenuto presente che la formula indicante il fare ciascuno ciò che gli spetta viene contrapposta al motivo del 'fare molte cose' (in greco *polupragmosune*, cfr. IV 433A, 433D, 434B, 443D e 444B), che spesso ha il senso del nostro 'strafare'. Si può presumere che il termine greco *polupragmosune* abbia più di una valenza, e cioè che per un verso (1) sia inteso in maniera relativamente neutrale, per indicare appunto che uno assume dei compiti (soprattutto compiti di governo) che non sono i suoi, ovvero che uno esercita più compiti allo stesso tempo (quanto viene rilevato a proposito dell'oligarchia in VIII 551E); per un altro verso (2) si faccia sentire il senso del termine che viene reso più precisamente con *philopragmosune* (termine usato unicamente in VIII 539C), ad indicare il comportamento dell'intrigante ma anche dell'ambizioso; e, per un altro verso ancora, (3) emerga l'idea che compiti di governo sono affidati a gente dappoco (posizione tipica dell'aristocratico)⁷².

Un punto problematico di questa illustrazione della giustizia e dell'ingiustizia è che gran parte dell'argomento che viene sviluppato nella *Repubblica* verte su di un resoconto della giustizia e dell'ingiustizia che è differente da questo. Per illustrare questo punto, si può partire di nuovo da quanto Galli ha da dire

⁷² Cfr. ARTHUR W. H. ADKINS, *Polupragmosune and 'Minding One's Own Business': A Study in Greek Social and Political Values*, «Classical Philology», 71 (1976), pp. 301-327. Si veda inoltre VICTOR EHRENBURG, *Polypargmosune: A Study in Greek Politics*, «Journal of Hellenic Studies», 67 (1947), pp. 46-67 (ristampato nella sua raccolta *Polis und Imperium. Beiträge zur alten Geschichte*, Zurich, Artemis, 1965, pp. 466-501).

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

al proposito. Egli mostra di ritenere che centrale per tutta l'argomentazione che viene elaborata nella *Repubblica* sia il tentativo di dare una risposta alla sfida posta dalla posizione di Trasimaco nel libro I della *Repubblica* (cui si associa il discorso di Glaucone all'inizio del libro II). Alla conclusione del libro rimarca che «la vera alternativa resta quella fra Trasimaco e Platone» (p. 122). Nel cap. III, dopo avere esposto sommariamente i contenuti del libro I, osserva:

La sfida di Trasimaco è molto difficile da confutare: è la sfida dell'immediatezza naturale del dominio, tanto più evidente quanto più la città è evoluta, e si crede 'artificiale', civilizzata: un'immediatezza assunta da linee di pensiero pur distanti fra loro come lo scetticismo, il nichilismo, l'utilitarismo più gretto, opaco, calcolatorio, le più schematiche teorie delle élite o della 'sovrastuttura', le più entusiastiche affermazioni della potenza della soggettività. È come se Trasimaco dicesse che la necessità, la inviolabile legge della natura, è la contingenza, che sempre diversamente si presenta come il sempre uguale dominio del più forte. Ovvero, Trasimaco esprime la ragione che riconosce l'originarietà invincibile della non-ragione (pp. 40-41).

Platone vuole appunto offrire una risposta a questa sfida,

mostrando che esiste una posizione corretta, e una soluzione della questione della giustizia e della felicità, anche a livello individuale, se e solo se l'uomo scopre una misura, un'armonia complessa, interna ed esterna al tempo stesso: se non si pone egli stesso come misura (p. 42).

Si tratta per lui di provare che

esiste la possibilità che il bene del singolo sia ricomprendibile all'interno del bene universale della città. Che cioè esista qualcosa come la giustizia, individuale e collettiva. A tale scopo servono la politica, la filosofia, e una diversa nozione di Bene. Appunto, serve il percorso della *Politeia*, la sua immensa mediazione contrapposta all'immediatezza trasimachea. La sua alleanza fra ragione e pienezza, attraverso l'esperienza del *deficit*. Una mediazione che vuole avere ragione della contingenza nella versione di Trasimaco, ma che si ritroverà anch'essa a non potersi sbarazzare del tutto della contingenza, assunta in una forma più originaria: a essere inesorabilmente contingente, non mediabile, è l'inizio stesso della mediazione (pp. 42-43).

Non sono formulazioni che io stesso adotterei, sia per esporre la posizione di Trasimaco (che non credo metta insieme tutte le 'linee di pensiero' che sono citate dal Galli, alcune delle quali sono tipicamente moderne o contemporanee) sia per esporre il modo in cui Platone risponde alla sfida posta da essa. Ma sul punto fondamentale, che l'intento di Platone nella *Repubblica* sia in misura importante (anche se non in modo esclusivo) quello di dare una risposta alla sfida posta dalla posizione di Trasimaco, concordo con lo studioso. Si può anche consentire con Galli che Platone stesso doveva essere consapevole del fatto che la sua risposta alla sfida posta dalla posizione di Trasimaco non era risolutiva e priva di aporie. Tuttavia lo studioso non approfondisce in alcun modo la questione della giustizia: una risposta a quella sfida richiede che la giustizia sia intesa in modo da opporsi alla *pleonexia* e non alla *polupragmosune*. A questo motivo della *pleonexia*, cioè dell'«avere di più» (come esito di un abuso, di una sopraffazione), Galli fa riferimento parlando del tiranno (che «soggiace alla *pleonexia*, alla cupidigia», p. 112) e della tirannide (che della democrazia «riassume in sé, personificandola, la *pleonexia*, la violenza, l'anomia», p. 114). Ma egli non

WALTER LESZL

rileva che esso compare sia nel libro I, nell'espone la posizione che viene difesa da Trasimaco, sia nel libro II, nell'espone la posizione (in continuità con quella di Trasimaco) che viene difesa da Glaucone. E c'è una evidente continuità fra la posizione di Trasimaco e l'illustrazione che viene offerta della tirannide nel libro IX, perché il sofista presenta proprio il tiranno come colui che esercita nella forma più estrema e con più successo la *pleonexia*, comportamento che viene presentato anche francamente come la massima ingiustizia (I 343E-344C) (si potrebbe poi mostrare che uno dei tentativi che Socrate compie nel libro I della *Repubblica* di confutare la posizione di Trasimaco verte appunto su questa idea di *pleonexia*, a partire dall'ammissione che un uomo giusto non pretende in alcun modo di 'avere di più' nei confronti di un altro uomo giusto, cfr. 349B3, B8, C4, C12, E12-13, 350A2, B1, B8, B14).

Questo motivo della *pleonexia* compare anche nel libro II della *Repubblica*, dove è presente la convinzione di Platone (evidente anche in altri passi delle sue opere) che l'uomo normale (il quale non ha ricevuto una *paideia* dipendente dalla filosofia) è indotto a coltivare i suoi desideri e appetiti senza porsi dei limiti, se non quelli che gli sono imposti dall'esterno (dalla legge ecc.). In questo discorso, che viene messo in bocca a Glaucone, viene delineata una teoria del contratto sociale per la quale la giustizia (e quindi l'uguaglianza, anche se questa non viene espressamente menzionata) come tutelata dalle leggi è il risultato di un compromesso, che viene accolto da coloro che, non essendo in grado di prevaricare impunemente, fanno ricorso ad essa per non subire essi stessi prevaricazioni. In 359C sgg., viene prospettato quanto segue:

concediamo ad entrambi, il giusto e l'ingiusto, la licenza di fare ciò che vogliono (*poiein ho ti an bouletai*)⁷³, poi seguiamoli osservando dove il desiderio conduce ciascuno dei due. Sorprenderemo dunque il giusto nell'atto di avviarsi per la stessa strada dell'ingiusto, a causa del desiderio di avere di più (*dia ten pleonexian*) che ogni singola natura naturalmente persegue come un bene, mentre per la forza della legge è ricondotta al rispetto dell'uguaglianza (*epi ten tou isou timen*).

Questo punto viene poi illustrato con l'esempio di Gige che, secondo il racconto, disponeva di un anello che lo rendeva invisibile. Nella sua posizione

nessuno sarebbe, si può credere, tanto adamantino da rimanere nella giustizia, osando astenersi dall'impadronirsi delle cose altrui, mentre gli sarebbe possibile prendere impunemente ciò che vuole nel mercato, entrare nelle case e unirsi con chiunque voglia, e uccidere o sciogliere dalle catene tutti quelli che vuole, e fare tutto il resto come se fosse un dio tra gli uomini (360B-C).

Di tenore simile è il richiamo alla *pleonexia* nel discorso di Adimanto, che parla del metterla in atto riuscendo a non pagarne la pena (cfr. 365D). Il punto è sempre che, se uno si trova nella condizione di compiere atti ingiusti nei confronti di altri, mosso dal naturale desiderio umano di avere di più (*pleonexia*), con la certezza di non doverne pagare la pena – certezza che per Trasimaco è assicurata dalla tirannide, perché tutti sono asserviti al tiranno, mentre per Glaucone è assicurata (in modo fittizio) dal possesso di

⁷³ È la formula che viene usata per indicare la libertà in democrazia in VIII 557B.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

un anello che rende invisibile –, non può che cedere a questa tentazione. Lo sforzo di Socrate nel corso del dialogo è volto a mostrare che non è così, che è meglio per ciascuno di noi agire secondo giustizia quali che siano le circostanze esteriori (anche le più sfavorevoli) nelle quali uno viene a trovarsi.

Questi motivi sono già presenti nel *Gorgia*, dove (483B-C) esercitare la *pleonexia* viene presentato come la concezione corrente dell'ingiustizia, perché l'interlocutore di Socrate, Callicle, il quale difende una forma di amoralismo, afferma che per 'i più' o 'i molti' ciò è brutto e ingiusto. Ma essi in realtà perseguono l'uguaglianza (*to ison*, C5) per via della impotenza di ciascuno di essi: se potessero mettere in atto la *pleonexia* lo farebbero ben volentieri. L'uomo forte dipinto da Callicle non fa altro che perseguire e possibilmente realizzare l'aspirazione che tanti, se non tutti, hanno anche se non lo ammettono, cioè quella di disporre del potere di asservire tutti gli altri per soddisfare i propri desideri illimitati. Qui il motivo del volere di più, e della conseguente tendenza alla sopraffazione, suggerita dal greco *pleonexia*, è un motivo centrale⁷⁴. Nel seguito della discussione (508A) Socrate condanna espressamente questo volere di più (*pleonexia*, A7) come qualificante la posizione che Callicle difende, a favore della (vera) uguaglianza, che per lui è quella geometrica (*he isotes he geometrikè*, A6). Infine si può segnalare che anche in *Leggi* X 906C, si parla espressamente della *pleonexia*, affermando che «nelle città e nelle costituzioni» questo è un male che va denominato ingiustizia (*adikia*), mentre in ambito fisico va denominato malattia o pestilenza (questa estensione all'ambito fisico, che si riscontra in Archita, compare anche in *Simposio* 188A-B, parlando ugualmente di malattie e pestilenze). Anche in altri passi delle *Leggi* la *pleonexia* viene vista come fonte di mali, sebbene non sia espressamente associata all'ingiustizia (cfr. III 677B e 691A). In IX 875B, essa viene accostata all'agire nel proprio interesse o a proprio vantaggio (*idiopragia*)⁷⁵.

Per una migliore comprensione di questa concezione della giustizia ci si deve rifare alla trattazione della giustizia che viene offerta da Aristotele nel libro V della sua *Etica Nicomachea*, dove è presente l'idea (riscontrabile in alcuni dei passi platonici ora citati) che l'aver di più è ingiustizia che va contro la giustizia nel senso dell'uguaglianza. Aristotele in effetti presenta l'uomo ingiusto come colui che vuole di più (*pleonektes*) e va contro l'uguaglianza (*anisos*), oltre che come colui che va contro la legge (*paranomos*), mentre il giusto è 'ugualitario' (*isos*) e rispettoso della legge (*nomimos*). Il volere di più riguarda i beni che si presentano come desiderabili perché dal loro possesso dipende la buona fortuna di una persona. L'ingiusto invero vuole di meno riguardo ai mali, ma siccome il male minore si presenta in qualche modo come un bene, anche in questo caso si parla di un volere di più (V 2, 1129a32-b10). L'ingiustizia è ovviamente un vizio, ma è un vizio che si distingue dagli altri vizi appunto perché è in gioco un volere di più. Riguardo agli altri vizi abbiamo per esempio che chi fugge in guerra di fronte al nemico pecca per viltà e chi commette adulterio pecca per intemperanza, a meno che non tragga qualche vantaggio da questo suo comportamento

⁷⁴ Il sostantivo, oppure la formula equivalente 'avere di più' (*pleon echein*), compare di frequente, oltre che nel discorso di Callicle, cioè in 483C2, C3, C4-5, C8, D1, D6, nel corso della sua discussione con Socrate, cfr. 488B4-5, 489A3, 490A3, A8, D5, 491A5, D2; viene usato anche il verbo *pleonektein* come intercambiabile con esso, cfr. 483C3-4, 490C4, E7, 491A5.

⁷⁵ Su questa tematica si può rinviare, per ulteriori dettagli, al saggio di MARIO VEGETTI, *Antropologie della 'pleonexia': Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone* (2002), incluso in *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma, Carocci, 2018, pp. 195-208. Inoltre, si vedano GERRIT J. BOTER, *Trasymachus and PLEONEXIA*, «Mnemosyne», 39 (1986), pp. 261-281, e KEIMPE ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus: the Case for 'pleonexia'*, in *Polyhistor. Studies in the History & Historiography of Ancient Philosophy*, ed. by K. Algra / P.W. van der Horst / D.T. Runia, Leiden, Brill, 1996, pp. 41-60.

WALTER LESZL

(V 4 [2], 1130a14 sgg.). Il volere di più, se ha successo, porta a un avere di più (di quanto gli spetta nei beni) rispetto a qualcun altro, che si trova pertanto ad avere di meno (di quanto gli spetta nei beni). Compiere ingiustizia equivale (almeno nell'intenzione) a un avere di più, subire ingiustizia equivale a un avere di meno. C'è dunque un eccesso e un difetto e una medietà, e la medietà risiede nell'uguaglianza, che in questa situazione rappresenta la giustizia. In termini di giustizia distributiva è come se uno distribuisse dei beni in più a sé stesso e dei beni in meno a qualcun altro (V 9 [5], 1133b29 sgg., cfr. 10, 1134a34-35). È sempre in gioco dunque l'eccesso e il difetto nella partecipazione dei beni, cosa che può riguardare solo gli uomini e non gli dei (V 13, 1137a26-31). Lo scopo della giustizia correttiva (quella del giudice) è di rettificare il torto ristabilendo in qualche modo l'uguaglianza (V 7 [4], 1131b24 sgg.). Aristotele presenta questa concezione della giustizia, per la quale essa risiede nell'uguaglianza, mentre l'ingiustizia risiede nella disuguaglianza, come una opinione del tutto corrente (in V 6 [3], 1131a9-13, afferma che ciò «pare a tutti senza bisogno di argomento [logos]»; in *Politica* III 12, 1282b18-20, afferma che «pare a tutti che il giusto sia una sorta di uguale»). Ciò è confermato da passi di vari autori nei quali si riscontra l'opposizione fra *pleonexia* e *isotes* in contesti nei quali è presente l'idea di giustizia⁷⁶ (a quanto pare con uguaglianza si intende la condizione di partenza, prima che venga compiuto l'atto ingiusto, per esempio un furto, che realizza una situazione di disuguaglianza fra le persone coinvolte; tale condizione di partenza non deve essere essa stessa una situazione di uguaglianza, risultante per esempio da un'equa distribuzione dei beni. L'atto ingiusto potrebbe da questo punto di vista essere un tentativo di ristabilire un'uguaglianza che non c'era inizialmente, ma si tratta di una complicazione di cui non si tiene conto). Siccome la legge (se fatta bene) è volta ad impedire che si compiano atti di sopraffazione a danno di altri e a rettificare il torto, la giustizia viene anche presentata come rispetto della legge e l'ingiustizia come l'andare contro la legge (come risulta sempre dalla trattazione aristotelica).

Di tutta evidenza questo modo di intendere la giustizia (e l'ingiustizia) non solo è ben presente in Platone, come risulta dai passi sopra citati, ma è anche quello sul quale verte quello che, almeno in certa misura, può essere considerato l'argomento principale della *Repubblica*. Sorprende quindi il fatto che, quando si tratta di offrire una definizione della giustizia (e dell'ingiustizia), nel libro IV dell'opera, egli mostri di intenderla in modo assai diverso. Un aspetto problematico del suo resoconto è dato dal fatto che Platone, quando parla del 'fare le proprie cose', usa una formula che pare più appropriata alla virtù della moderazione (*sophrosune*) che alla virtù della giustizia. Quella che è l'idea primaria di *sophrosune*, cioè lo stare al proprio posto nell'ordine sociale sulla base del riconoscimento delle proprie possibilità, compare in altri dialoghi di Platone, cioè nel *Carmide* e nell'*Alcibiade* I. Nel primo dialogo questa idea pare essere resa appunto dalla formula del 'fare le proprie cose' ovvero esercitare la propria funzione (*ta hautou prattein*, 161B sgg.), oltre che da quella del 'conoscere sé stesso', mentre nel secondo dialogo solo il 'conoscere se stesso' è associato esplicitamente alla *sophrosune* (*Alc.* I 131B e 134B). Indipendentemente da un richiamo a tale virtù, in quest'altro dialogo compare anche la prima formula, per suggerire che comportarsi in

⁷⁶ Si vedano Archita, fr. 3 DK, Isocrate, *Philippus* 39, *Panegirico* 17; Demostene, *Contro Androzione* 56, *Contro Timocrate* 168, *Contro Aristogitone* II 13.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

conformità ad essa ha come conseguenza, per la città, che in essa si stabiliscono concordia e amicizia e, per il singolo, che egli compie azioni giuste (127B-C). La tesi riguardante il singolo parte dall'idea che se uno è in armonia con se stesso si comporta secondo giustizia, ma non prova che tale condizione sia essa stessa giustizia piuttosto che moderazione o semplicemente concordia (come suggerito in quel contesto). Nel *Timeo* poi le due formule sono messe insieme, perché viene dichiarato che

al solo moderato (*sophroni*) compete fare e conoscere quanto lo concerne (*to prattein kai gnonai ta hautou*) e <conoscere> sé stesso (*Timeo* 72A).

Come si può vedere, qui è in gioco la moderazione. La connessione fra il 'conoscere se stesso' e il 'fare le proprie cose' è data dal fatto che il conoscere se stesso consiste, almeno in parte, nel riconoscere qual è il proprio posto nell'ordine sociale, come anche nel riconoscere quali sono le proprie capacità, sicché chi conosce se stesso sa anche che cosa gli compete di fare; ma se sa (in modo genuino) che cosa gli compete di fare, lo farà anche effettivamente, sicché il lato pratico della moderazione, cioè il compiere le proprie cose, si accompagna al lato teorico del conoscere se stesso. Infine la formula del 'fare le proprie cose' compare nel *Politico* per illustrare il comportamento di persone che sono dette distinguersi per essere regolate o moderate (*kosmioi*): queste vivono una vita tranquilla e sono amanti della pace (307E). La virtù o qualità della regolatezza (*kosmiotés*) è manifestamente da associare a quella della *sophrosune*, come risulta dal contesto (307C2-3)⁷⁷ – anche in questo testo non c'è alcuna menzione della giustizia.

Si può osservare ulteriormente che, mediante la formula del 'fare le proprie cose', Platone introduce un principio di ordine da mettere in atto nella città. Ma se tale principio è fissato in modo da essere presente nella costituzione e nelle leggi della *Kallipolis*, si tratta per tutti di ubbidire alle leggi, e non di attenersi a un principio che riceve una formulazione piuttosto astratta e generica. Quello dell'essere giusto perché rispettoso delle leggi, e ingiusto violandole, viene presentato da Aristotele come un senso corrente di giustizia (cfr. *Etica Nicomachea* V 2, 1129a32, 34, 1129b1, 11-12). Platone stesso dà l'impressione che avere finito col ragionare a questo modo nelle *Leggi*, perché in quest'opera la definizione della giustizia che viene proposta nella *Repubblica* non viene mai ripresa e il rispetto delle leggi diventa il fattore cruciale per il buon ordine di una città. Il principio dell'evitare di svolgere più attività invece di svolgere quell'una per la quale si ha attitudini fa una comparsa anche nell'altra opera, ma non viene in alcun modo associato all'idea di giustizia. Nel libro VIII 846E, viene infatti affermato:

Nessuna natura umana, come credo, è capace di dedicarsi diligentemente a due occupazioni o arti (*duo epitedeumata e duo technas*), né una stessa persona è in grado di esercitare l'una e sorvegliare un altro che esercita l'altra.

Ad esempio uno non può (o non dovrebbe) allo stesso tempo esercitare il mestiere del fabbro e quello

⁷⁷ L'accostamento fra *kosmios* e *sophron* pare essere stato corrente (cfr. p. es. Lisia 21, 19). E Platone in *Repubblica* IV 430E6 presenta la *sophrosune* come una sorta di *kosmos* (= *kosmiotés*).

WALTER LESZL

del falegname. Pertanto, se uno viola questo principio, deve essere sanzionato, per costringerlo ad essere «un solo uomo e non molti» (846D-847B). La tesi che solo a questo modo si preserva l'unità della propria personalità è presente anche nella *Repubblica*, in IV 423D.

Rimangono certi punti da chiarire, come quello delle motivazioni che portano Platone a proporre quella definizione di giustizia, e se ai suoi occhi non ci fosse una qualche convergenza fra i due resoconti della giustizia che di fatto sono adottati nella *Repubblica*. Certo, quali che siano le sue motivazioni, si tratta di una teoria del tutto peculiare di Platone (salvo intenderla piuttosto come una teoria della moderazione), che non ha alcun riscontro nel pensiero antico e, per quanto io ne abbia conoscenza, anche nel pensiero moderno⁷⁸. Galli, come storico del pensiero politico, avrebbe dovuto accorgersi di questa peculiarità, eventualmente facendo dei confronti con le posizioni di altri pensatori che si sono espressi in materia, in quanto si tratta di un punto concettualmente assai rilevante, ma non ci sono segni che l'abbia fatto. Egli osserva genericamente (senza fare una distinzione fra la virtù della giustizia e quella della moderazione) che per Platone la giustizia è «l'armonia fra le tre classi della città», per aggiungere:

La giustizia è quindi un'armonia è il divenire Uno di molti, sia dentro l'anima sia dentro la città – sotto l'azione del sapere, il che fa della *Repubblica* una 'teoria della giustizia' fondata sulla conoscenza e non sul velo dell'ignoranza (p. 54).

Qui la battuta sembra essere rivolta contro John Rawls come rappresentante del contrattualismo (e possibilmente anche del liberalismo). Ma il velo dell'ignoranza del quale questi parla concerne la conoscenza che i contraenti dell'ipotetico contratto originario hanno della loro condizione, non certo la loro familiarità con l'idea di giustizia. Semmai si pone la questione (sulla quale tornerò): questa familiarità è limitata ai filosofi?

24. Le conoscenze dell'uomo politico, e del filosofo

La questione delle conoscenze che deve possedere il detentore dell'arte politica non si presta ad una risposta semplice. Nel libro VII della *Repubblica* Platone delinea un *curriculum* di studi che deve essere seguito dal filosofo per pervenire alla conoscenza del mondo delle idee. Il fine principale di questi studi è quello di realizzare una forma di contemplazione della realtà intelligibile. L'esposizione che viene offerta dipende dalla distinzione di livelli di conoscenza che viene delineata nella parte finale del libro VI. Le matematiche sono considerate come indispensabili per elevarsi dalla conoscenza che si basa sulla

⁷⁸ La singolarità di questa concezione della giustizia viene rilevata da qualche studioso, p. es. da DAVID D. RAPHAEL, *Concepts of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 38: «Why call the principle of elitism by the name of justice?»; da ARTHUR W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press, 1960, cap. XIV, il quale osserva (peraltro senza giustificare il punto) che quanto Platone dice della terza e quarta virtù elencate in *Resp.* IV «bear no resemblance to *sophrosune* and *dikaiousune* as ordinarily understood».

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

percezione sensibile alla conoscenza puramente intellettuale. Viene sottolineato a questo proposito che l'utilità pratica che può avere la padronanza dell'aritmetica e della geometria è secondaria rispetto al raggiungimento di questo obiettivo, ma questo riguarda anche il sapere superiore a quello matematico⁷⁹. Si tratta di un processo che viene paragonato all'uscita da una caverna per scorgere il sole (che illustra l'Idea del Bene) e tutte le cose da esso illuminate. Della dialettica come metodo della filosofia viene detto che, pur muovendosi nella sfera dell'intelligibile,

tuttavia ne dà un'immagine la facoltà della vista, della quale si diceva che cerca prima di guardare i viventi stessi, poi gli astri stessi e infine il sole stesso. Così quando uno cerca mediante la dialettica di pervenire, prescindendo da ogni sensazione ma con la ragione, a ciascuna cosa che è, in sé stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intelligenza l'essenza del bene, allora è giunto al limite estremo dell'intelligibile, come l'altro giungeva allora a quello del visibile (532a).

La questione che si pone inevitabilmente, se la conoscenza che il filosofo deve acquisire riguarda la realtà intelligibile e lo studio che egli compie ha questo come obiettivo principale, è in che modo, se ha successo, questo lo rende atto a governare la città, muovendosi ovviamente nella sfera del sensibile. Non è detto che chi dà prova di essere un buon filosofo disponga della conoscenza più appropriata per fare di lui un buon politico.

C'è da rilevare per lo meno che in tutta questa esposizione la preoccupazione principale non è quella di mostrare quali sono le conoscenze che deve acquistare un buon politico, ma quella di mostrare quali sono le conoscenze che deve acquistare un buon filosofo. Che le due figure coincidano richiede qualche giustificazione. Ora, se si lascia in sospeso questo punto e si usa come punto di partenza appunto la questione di quali sono le conoscenze che deve acquistare un buon politico, non si perviene, almeno in modo immediato, alla delineazione del corso di studi che viene offerta nel libro VII della *Repubblica*. Si dovrebbe partire dai compiti che il politico deve svolgere, per poi chiarire quali sono le conoscenze che lo mettono meglio in grado di svolgere quei compiti con successo. È possibile che la questione di quali siano questi compiti non si presti a una risposta univoca, almeno se non si pensa esclusivamente alla figura del politico che interviene negli affari della città come si presentano giorno per giorno, ma anche alla figura del legislatore che pure riveste notevole importanza nell'opera platonica. Comunque sia, nell'opera platonica questi compiti non vengono definiti in modo esplicito e la loro definizione non serve da punto di partenza per arrivare a quel chiarimento.

Un problema è posto dal fatto che la scientificità della politica (intesa come arte) è tutt'altro che pacifica e pertanto anche la sua dipendenza dalla filosofia (che garantirebbe tale scientificità) non è chiara. Platone stesso mette in discussione non direttamente la scientificità della politica, ma di quelle arti alle

⁷⁹ In 527D-E viene affermato che non bisogna curarsi dell'accusa che potrebbe venire da 'i molti' di perseguire dei saperi che paiono inutili, perché la cosa più importante «è che grazie a questi saperi un organo dell'anima di ciascuno viene purificato e la sua fiamma ravvivata; un organo che viene perduto e accecato dalle altre occupazioni, ed è tuttavia più meritevole di essere salvato che non mille occhi, giacché con esso soltanto è dato vedere la verità». In VI 499A, si parla della ricerca della verità (esclusivamente) in vista della conoscenza (*tou gnōnai charin*).

WALTER LESZL

quali la politica viene paragonata nei dialoghi precedenti. Il dialogo che ci interessa è uno presumibilmente piuttosto tardo nella carriera di Platone: il *Filebo*. In questo dialogo (a partire da 55C) viene proposta una scala gerarchica delle arti e scienze, con al vertice le discipline di tipo matematico. Viene rilevato che se dalle arti si separa quanto in esse è presente di scienza del numero (o aritmetica), di scienza della misura e di scienza del peso, si ha come conseguenza che quanto rimane in esse di scientifico è poca cosa. Quello che in effetti resterebbe è

il congetturare (*eikazein*), l'esercitare i sensi nell'esperienza e nella routine (*empeiria kai tribe*), servendoci di quella capacità di cogliere il segno (*stochastiké*) che molti denominano arti (*technai*) quando esse raggiungono l'efficacia a forza di applicazione e di fatica (55E).

Ebbene, quali sono le arti che procedono a questo modo (a esclusione delle matematiche)? Sono menzionate prima arti che stanno nel suonare qualche strumento musicale (come uno strumento reso non precisamente con 'flauto'), poi la medicina, l'agricoltura, l'arte del pilota della nave (*kubernetiké*) e la strategia (56A-B).

Si può aggiungere che anche nell'*Epinomide* (scritto attribuito a Platone, ma di autenticità discussa) compare sostanzialmente la stessa concezione di tali arti, perché l'autore, dopo avere rilevato l'utilità della medicina, commenta che però non si tratta di vera sapienza, perché arti come quelle procedono senza misura per congetture e opinioni. Questa conclusione negativa viene poi illustrata con la navigazione: piloti e marinai non hanno cognizione del perché della collera e della benevolenza del vento, quando ciò sarebbe di grande aiuto per l'arte del pilota (976A-B).

Riguardo a queste arti, e in particolare all'arte del pilota della nave, Platone qui recepisce quella che deve essere stata una valutazione corrente, perché veniva ammesso che un'arte del genere lascia un notevole spazio al caso e alla fortuna (in greco *tuche*)⁸⁰. C'è, a quanto pare, una certa oscillazione nella valutazione che Platone ha di queste arti, perché almeno nelle *Leggi* viene ammesso che la medicina è in grado di cogliere le cause delle malattie o per lo meno si pone questo obiettivo. Nel complesso però nelle sue opere tarde si allontana dalla valutazione che di queste arti era stata offerta nel *Gorgia*, dove il metodo che esse mettono in atto era ritenuto escludere il doversi basare in modo preponderante sull'esperienza e sulla routine e dunque sul congetturare. Data l'importanza che, come abbiamo visto, viene attribuita a queste arti anche nell'offrire un parallelo, seppure parziale, per la scientificità della politica, questa finisce di conseguenza con l'essere messa in discussione, anche se ciò non avviene in modo esplicito.

La politica come intesa da Platone certamente è un'arte che richiede conoscenze superiori a quelle, per esempio, dell'arte del pilota. Si è visto che essa viene intesa come una cura dell'anima in parziale analogia con la cura del corpo che viene messa in atto da medicina e ginnastica. Ma questo modo di intendere la politica richiede manifestamente che il primo oggetto di conoscenza da parte del politico sia

⁸⁰ Si vedano per esempio PINDARO, *Olimpica* XII, dove l'oscurità del futuro è detta concernere per mare i piloti delle navi, per terra le mobili guerre e i consigli in assemblea, donde l'invocazione della dea *Tuche*; e ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VIII 2, 1247a5-7, dove la strategia e l'arte del pilota della nave sono dette essere arti nelle quali è ben presente la *tuche*.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

costituito appunto dall'anima. Questo non viene detto in modo del tutto esplicito da Platone, ma viene detto da Aristotele, che abbastanza chiaramente riprende la concezione della politica che aveva adottato il primo. Nel cap. 13 del libro I dell'*Etica Nicomachea* egli parte dalla considerazione che la felicità è ciò a cui miriamo, ma la felicità è una certa condizione attiva dell'anima secondo virtù, la virtù essendo ovviamente essa stessa virtù o eccellenza dell'anima:

Ma se le cose stanno così, è chiaro che il politico deve avere una certa conoscenza di ciò che riguarda l'anima, allo stesso modo che chi cura gli occhi deve averla riguardo al corpo tutto, e ciò vale tanto più quanto la politica è superiore alla medicina e più degna di onore: i medici colti si impegnano molto per arrivare a conoscere il corpo, e anche al politico spetterà studiare l'anima, ma studiarla per quei fini e nella misura adeguata a quanto si sta ricercando (1102a18-25).

Come si può vedere, anche Aristotele adotta l'analogia fra politica e medicina e ritiene che quest'ultima non possa curare una parte del corpo come gli occhi senza una conoscenza del corpo tutto, come organismo. Egli certo non ritiene che ai fini della politica sia necessaria una conoscenza del tutto scientifica dell'anima (che è quella da lui riservata al *De anima* e ad altre opere naturalistiche). Platone presumibilmente non ha in mente quest'ultima restrizione, anche se si può vedere qualche differenza fra il modo in cui si occupa dell'anima nelle opere di carattere prevalentemente etico e politico e il modo in cui se ne occupa nel *Timeo*.

A questo punto c'è da fare la constatazione che Platone non offre da nessuna parte una trattazione abbastanza sistematica dell'anima che sia introdotta in relazione alla politica intesa appunto come cura dell'anima. Certamente egli si occupa dell'anima, ma lo fa in contesti diversi da questo. Un esempio significativo è dato proprio dalla trattazione dell'anima che viene offerta nel libro IV della *Repubblica*, a partire da 434D. Qui viene proposta (com'è noto) una sua tripartizione, cosa che avviene, assumendo un isomorfismo fra città e anima (della singola persona), a partire dalla previa distinzione della popolazione della città in tre classi o gruppi, allo scopo di mostrare in che modo le quattro virtù 'cardinali' prima introdotte sono presenti nell'anima della singola persona. Platone ha in mente (come si è accennato parlando della sua concezione della politica) anche una distinzione dei caratteri che sono presentati dalle singole persone, in vista della loro armonizzazione all'interno della città, ma per questa distinzione troviamo solo dei cenni qua e là nei dialoghi (oltre che nella stessa *Repubblica*, nel *Fedro*, nel *Politico* e in altri dialoghi ancora). Si può istituire un certo rapporto fra questa distinzione e quella fra le tre parti dell'anima, anche se Platone non lo fa mai in modo del tutto esplicito, perché a seconda dei rapporti che si stabiliscono fra le tre parti dell'anima cambia anche il carattere che viene presentato da una persona. Comunque sia, non è evidente che questa conoscenza dell'anima sia particolarmente scientifica e abbia bisogno del filosofo per essere ottenuta.

WALTER LESZL

25. Modalità del sapere che non richiedono il filosofo

L'altro aspetto principale è dato dalla conoscenza di certe nozioni di valore, cioè del bene, della giustizia, delle altre virtù e così via. L'esposizione che viene offerta nella *Repubblica* crea l'impressione che un'adeguata conoscenza del bene e così via non sia possibile senza essere pervenuti ad una contemplazione diretta delle rispettive Idee. Così nel libro VI viene suggerito che il filosofo deve rifarsi ad un modello divino e, se si presentano circostanze favorevoli, attuarlo nella città e non solo in sé stesso:

Se dunque, dissi, una qualche necessità lo inducesse a tentare di trasporre nei costumi pubblici e privati degli uomini ciò che egli vede lassù, anziché plasmare soltanto se stesso, pensi forse che egli diverrebbe un cattivo artefice di moderazione e di giustizia e di ogni virtù popolare? (500D).

Nel libro VII viene suggerito che il filosofo si trova in una condizione di superiorità rispetto agli altri uomini per «avere visto la verità sul bello, sul giusto e sul bene», mentre essi si fermano alle loro immagini (520C). Sulla stessa linea è quanto viene detto alla fine del libro V: la maggior parte degli uomini si ferma alla molteplicità delle cose belle e non riesce a scorgere il bello in sé e similmente negli altri casi (qui 'bello' è inteso più nel senso morale di 'nobile' che in senso estetico). Viene anche affermata una priorità del bene, sia perché esso è l'oggetto dell'aspirazione di tutti, solitamente non in modo del tutto consapevole, sia perché non si ha adeguata conoscenza del giusto, del bello e così via, senza porli in rapporto col bene (VI 505D-506A). Donde l'attenzione che notoriamente viene rivolta nel dialogo all'Idea del Bene, usando il sole come sua illustrazione.

Tuttavia in altri dialoghi, come il *Menone*, il *Fedone* e il *Fedro*, viene adottata una dottrina differente riguardo all'acquisizione della conoscenza, cioè quella della reminiscenza (*anamnesis*). Questa si basa sull'ammissione che delle Idee le anime hanno avuto una visione diretta in una condizione precedente alla loro incarnazione, sicché, per arrivare a sapere ed enunciare che cos'è il bene, il bello, il giusto e così via, bisogna attivare la propria memoria, in modo che le Idee tornino ad essere presenti alla mente così come erano state contemplate prima della nascita. Questa dottrina però esclude implicitamente che si pervenga di nuovo ad una contemplazione diretta delle Idee come si era verificata in quell'altra condizione, perché appunto solo un'anima disincarnata è in grado di attuare una tale contemplazione: il ricordo è un richiamo di un'esperienza passata, non è un effettivo rinnovo di tale esperienza. Inoltre, se a un'adeguata conoscenza delle Idee si perviene solo con degli atti consapevoli di raccoglimento dell'anima in sé stessa (come viene prospettato soprattutto nel *Fedone*), che sono riservati al filosofo, una qualche nozione del bene, del bello, del giusto e così via è posseduta da qualsiasi uomo. In effetti, sarebbe sorprendente il contrario, che la maggior parte degli uomini fosse in una condizione di completa ignoranza al proposito, pur facendo uso di questi termini nel linguaggio corrente.

L'assenza di questa dottrina nella *Repubblica* probabilmente non si spiega assumendo uno sviluppo del pensiero di Platone, perché il *Fedro* deve essere cronologicamente posteriore. Ritengo che egli adotti due dottrine differenti perché mosso da intenti differenti: in quei dialoghi, dall'intento di mostrare che

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

ogni anima umana è immortale e dunque ogni uomo deve avere una qualche cognizione delle Idee; nella *Repubblica*, dall'intento di mostrare che le Idee hanno un ruolo paradigmatico di cui usufruiscono solo i filosofi. Si può cercare di avvicinare le due dottrine⁸¹, ma resta il fatto che da esse sono tratte conseguenze differenti. È un punto che può essere illustrato a partire da un esempio che si trova offerto nell'*Alcibiade*. I riguardo al possesso di una nozione di giustizia da parte di Alcibiade fin da ragazzo: quando egli giocava con altri ragazzi protestava immediatamente se qualcuno gli faceva torto (dunque compiva un'ingiustizia) cercando di imbrogliare, sicché ciò mostrava che era in grado di distinguere il giusto dall'ingiusto (110B-C). Nel seguito l'esempio non viene usato a prova del fatto che Alcibiade ha un possesso innato delle nozioni di giusto e di ingiusto, ma c'è la richiesta di Socrate di indicare da chi altri ha appreso quelle nozioni e, siccome Alcibiade non è in grado di indicare un maestro attendibile (qui entra in gioco l'esempio dell'apprendimento della lingua greca sul quale tornerò più oltre), la conclusione che viene tratta (dallo stesso Alcibiade, in 112E) è che egli non sa nulla del giusto e dell'ingiusto, ovvero (da Socrate, in 113B) che egli solo credeva di sapere qualcosa al proposito. La conclusione dipende dal presupposto dell'intero argomento (possesso della nozione per apprendimento ad opera di qualcun altro) e manifestamente non è soddisfacente, perché non è che Alcibiade corresse un forte rischio di sbagliarsi quando riteneva di avere subito un torto (e comunque lo sbaglio avrebbe riguardato circostanze di fatto: non veniva effettivamente imbrogliato da qualcuno; che imbrogliare sia arrecare un torto è fuori discussione). L'alternativa sarebbe stata ammettere che Alcibiade aveva fin da ragazzino una cognizione intuitiva di ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Platone in altri dialoghi incarica Socrate di demolire ogni pretesa del genere con la richiesta di offrire una definizione soddisfacente di giusto e ingiusto o di qualche altro termine simile. Ma questo mostra che egli opera facendo valere requisiti epistemologici molto elevati, come fa valere requisiti morali (peraltro in qualche modo convergenti con i primi nel caso dei valori) molto elevati. Siccome questi requisiti possono essere soddisfatti solo dal filosofo rispondente al ritratto che di lui viene offerto nella *Repubblica*, la conseguenza che il governo della città deve essere riservato ai filosofi è abbastanza inevitabile.

La conoscenza che deve essere posseduta da chi governa la città presenta anche un altro aspetto: quello di avere un carattere 'sinottico', cioè comportare uno sguardo d'insieme. Nel libro IV, parlando della sapienza (*sophia*) come di una delle quattro virtù che debbono essere presenti nella città, questa viene presentata come una scienza che rende capaci di ben deliberare e consigliare, con la precisazione che non si tratta di deliberare su qualcosa di particolare nella città, ma sulla stessa città considerata come un tutto (*holē*), e questo riguardo al modo migliore di rapportarsi sia con se stessa sia con le altre città (428B-D). Questo carattere sinottico viene poi attribuito espressamente alla dialettica (come metodo di cui fa uso il filosofo), anche se nel contesto in cui se ne parla l'applicazione non è alla città ma all'insieme delle discipline che servono alla formazione intellettuale del filosofo e, in genere, a tutte le discipline che sono subordinate alla dialettica stessa (VII 537C). Ora, è chiaro che la disposizione intellettuale a cogliere un certo campo nel suo insieme e in tutta la sua articolazione si lascia perfezionare tramite un apposito

⁸¹ Come fa p. es. CHARLES KAHN, *Plato on Recollection*, in *A Companion to Plato*, ed. by H. H. Benson, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 119-132.

WALTER LESZL

esercizio, ma niente prova che solo la dialettica come viene praticata dal filosofo possa portare ad acquisire una conoscenza di tipo sinottico. Si può addurre ad esempio lo stesso Platone: nelle *Leggi* egli delinea un codice di leggi sui vari aspetti della vita di una città (a cominciare dal diritto penale), rifacendosi in qualche misura alla legislazione che era stata adottata ad Atene, in un modo che mostra che egli ha una visione d'insieme di tutta la materia. Ciò prova (se ce ne fosse bisogno) che egli aveva delle eccezionali capacità intellettuali, ma non prova in alcun modo che ci era arrivato con la pratica della dialettica (della quale non c'è traccia in questa parte dell'opera). Oggidì un filosofo neppure tenterebbe un *exploit* del genere, in questo come in altri campi: ci vogliono delle competenze più specialistiche.

Sempre nelle *Leggi*, nel libro XII, c'è il riconoscimento che la conoscenza concernente la costituzione, e soprattutto la legislazione, della città ivi delineata non può essere tutta suggerita dalla contemplazione di un modello ideale, ma richiede una familiarità con le costituzioni adottate da altre città. Si tratta manifestamente di un sapere di carattere comparativo che viene ad integrare l'altro, anche se il rapporto fra i due non è precisato. Ci si aspetta, infatti, che sia acquisito da persone della città che ricevono l'incarico di 'viaggiare all'estero' allo scopo appunto di osservare quanto si verifica altrove (sono denominati appunto 'osservatori'). Esso viene presentato come una conoscenza, fondata sull'esperienza, riguardante gli uomini, senza la quale le leggi non si conservano vitali (951A-B e C). Indubbiamente ci si aspetta anche che, nel visitare altre città, l'osservatore entri in contatto con persone particolarmente dotate, a quanto pare per ricevere da esse suggerimenti su come migliorare le leggi (951B-C). Ma che uno dei suoi compiti principali sia quello di osservare le leggi (e le norme) altrui in pratica è chiaramente suggerito dalle formulazioni usate in 951A e in 952B5-6. Sulla natura della conoscenza così acquisita vengono introdotte delle precisazioni in 951E-952A, delle quali è importante quella che si tratta di riflettere sulle differenze che ci sono fra la propria legislazione e quelle adottate in altri paesi: essa conferma che è una conoscenza ritenuta avere un carattere comparativo.

L'accento che così viene posto sul carattere comparativo del sapere politico rappresenta un'indubbia novità rispetto a quanto troviamo nella *Repubblica* o in altre opere antecedenti. È abbastanza chiaro che questo sapere richiede, per essere ottenuto, anche una capacità di conoscenza sinottica, ma va oltre essa. Da Platone stesso l'accento viene posto, nella parte ora discussa, sull'esperienza come modo di acquisizione di conoscenza. Ciò avviene anche in altri contesti, per esempio in II 659D, dove c'è il suggerimento che sono i più assennati e i più anziani che, sulla base della loro esperienza (*di' empeirian*), debbono esprimere un giudizio su ciò che è retto nelle leggi (del resto non è un caso che egli si aspetti che i membri del Consiglio che ha il compito di occuparsi delle leggi siano, per la maggior parte, persone piuttosto anziane). È anche abbastanza chiaro che egli ammette la necessità di tener conto delle circostanze concrete nell'elaborare la legislazione della città che si vuole fondare (cfr. particolarmente IV 709A sgg.) e ciò ovviamente richiede esperienza. Non si tratta di una novità: il ruolo dell'esperienza, ovvero della pratica, trova dei chiari riconoscimenti anche nella *Repubblica*. In VII 539E, Platone prevede in effetti che i governanti della città buona dedichino quindici anni all'acquisizione della pratica nel governare, ovvero nell'esercizio delle attività ad esso connesse, con l'espressa giustificazione che essi non debbono essere inferiori a nessuno in esperienza (*empeiria*). Quest'ultimo è un motivo che ricompare anche in VI 484D. Ancora, in III 408C

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

sgg., Platone parla della pratica o esperienza che deve essere acquisita da qualcuno che voglia essere un buon giudice. Però è abbastanza chiaro che l'esperienza serve se uno esercita la sua capacità di giudizio (o di discriminazione) e di riflessione sui casi particolari (su questo punto ritorno più oltre). E acquisire l'esperienza a questo modo ed esercitare la propria capacità di giudizio non richiede il filosofo di cui si parla nella *Repubblica*; in effetti nelle *Leggi* non se ne fa alcuna menzione in tale prospettiva.

26. I ruoli del filosofo rispetto alla città

Riguardo al ruolo che può assumere il filosofo, c'è un'altra distinzione che va tenuta presente, che sta nel compito che svolge in relazione alla città. È abbastanza evidente che quando il filosofo viene paragonato al timoniere (e comandante) di una nave egli esercita la sua funzione come capo della città, in relazione alle circostanze concrete che si presentano giorno per giorno, dando ordini ad altre persone per affrontare le evenienze che si incontrano. In questa funzione il filosofo deve preservare la costituzione e le leggi esistenti, non egli stesso legiferare. Platone nella *Repubblica* non pare riconoscere mai espressamente che il filosofo come politico o governante di una città non può coincidere con il filosofo come legislatore, e tuttavia è indotto implicitamente a fare una differenza, e ad attribuire al primo una funzione differente da quella del legiferare. In IV 421A e VI 504C, egli presenta i politici come «i guardiani delle leggi e della città». In VI 484B-C, si afferma che i filosofi, per esercitare la funzione di guida della città, debbono essere capaci di custodire le leggi e le pratiche delle città. In 502D essi sono presentati come «i salvatori della costituzione», e c'è da presumere che lo siano nel preservarla. In VI 497C-D, ci si aspetta che nella città ci sia una funzione (evidentemente quella esercitata dai governanti-filosofi) che abbia la stessa concezione (*logos*) della costituzione che ha l'interlocutore di Socrate come legislatore. In questi passi si parla dunque di una funzione di tutela o preservazione della costituzione e delle leggi della città, che dunque sono assunte come già stabilite, e non di una funzione che riguardi l'istituzione di tale costituzione e di tali leggi. In qualche modo si riallaccia a questi passi una sezione del libro IV nella quale viene osservato che una costituzione, se ha un buon inizio, tende a rafforzarsi, perché essa assicura una buona educazione dei cittadini e quindi un loro miglioramento (e questo assicura, si deve intendere, l'osservanza delle leggi, che è indispensabile per la preservazione della costituzione). Ma «i sorveglianti della città» (come qui sono presentati) debbono attenersi a questo principio, e quindi evitare che nell'educazione si facciano strada delle innovazioni che finiscano col mettere in crisi la costituzione stessa (424A-B). Che anche la costituzione migliore, quella aristocratica, sia suscettibile di mutamento in peggio se i governanti non esercitano bene la loro funzione di preservazione della costituzione è quanto viene suggerito all'inizio del libro VIII, quando si inizia la rassegna delle costituzioni devianti rispetto ad essa.

In altri passi della *Repubblica* al filosofo viene attribuita invece la funzione di legislatore, in un senso lato, perché tale funzione riguarda la delineazione della costituzione nel suo complesso e non solo l'introduzione di singole leggi che siano in conformità alla costituzione stessa. C'è anche l'idea che tale funzione viene esercitata in continuità con l'attività legislativa che viene assunta da Socrate e dal suo

WALTER LESZL

interlocutore nel dialogo rappresentato nella *Repubblica*, perché c'è la finzione (come si è accennato in precedenza) che essi stanno operando insieme come legislatori oppure che è l'interlocutore di Socrate che legifera – ma manifestamente seguendo un suo suggerimento. Ma tale funzione viene esercitata rifacendosi a un modello divino che è costituito dal mondo delle Idee. Così, dopo il passo del libro VI 500D, citato sopra, viene aggiunto che anche la moltitudine dovrebbe essere indotta a riconoscere che «in nessun modo una città potrebbe esser felice, se non è stata disegnata da questi pittori che si valgono di un modello divino» (500E). La metafora del disegno viene poi sviluppata come segue:

Prendendo, io dissi, città e costumi degli uomini quasi fossero una tavola, prima di tutto la renderanno pura, il che non è certo facile. Sappi comunque che già in questo differirebbero dagli altri, che cioè non accetterebbero di occuparsi né di un privato né di una città, e di scriverne le leggi, se non lo ricevessero già puro o non lo rendessero essi stessi tale. – E sarebbe corretto, disse. – E dopo questo, non pensi che abbozzerebbero lo schema della costituzione? – Che altro?» (501A).

Poco più oltre viene aggiunto che, se i filosofi non assumeranno il governo della città, «la costituzione che abbiamo raccontato nel nostro discorso non sarà compiutamente realizzata» (501E). Si insiste poi sulla realizzabilità della costituzione osservando che, «se c'è al potere un uomo che stabilisca le leggi e le forme di vita che abbiamo descritte, non è certo impossibile che i cittadini accettino di seguirlo» (502B). In precedenza (in VI 484C-D) viene detto che i governanti-filosofi debbono avere nell'anima un chiaro modello cui rifarsi e,

alla maniera dei pittori, rivolgere lo sguardo verso ciò che è più vero, sempre riferendosi ad esso e contemplandolo più esattamente possibile, in modo da istituire anche quaggiù le norme (*ta nomima*) relative alle cose belle e giuste e buone, se occorre istituirle, e da preservare da guardiani quelle già esistenti.

In ultimo, verso la fine del libro VII viene suggerito che i filosofi, tramite la disciplina sia intellettuale che militare e fisica, saranno

costretti a elevare la luce dell'anima per guardare verso ciò che a ogni cosa dà luce; quando abbiano visto il bene in sé e siano in grado di valersene da modello, <saranno costretti> ciascuno a turno, per il resto della loro vita, a ordinare la città, i privati cittadini e se stessi (540A).

I passi del libro VI tendono a suggerire che rifarsi al modello divino o ideale serve a delineare la costituzione e stabilire le principali leggi della città, mentre quello del libro VII pare essere più generale⁸².

⁸² Nel libro di Galli ci sono degli accenni alla distinzione qui sopra tracciata. A p. 34 egli associa la filosofia alla «individuazione della necessità della costruzione di un progetto (non autogarantito)». A p. 87 viene suggerito che quando il filosofo viene detto 're' (*basileus*) esso non è «governante della *kallipolis* già costituita ma trasformatore della città reale in città ideale, iniziatore, portatore del potere costituente». Per contro a p. 70 c'è il suggerimento che lo scopo del filosofo è quello «di realizzare, senza alcun mutamento, la costituzione verace». Nella pagina successiva viene menzionata «la conservazione, la custodia scrupolosa del modello immutabile», con riferimento a VI 484B-C (menzionato *supra*). Ma questa diversità non viene in alcun modo approfondita.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

In che modo, al di là del paragone con il pittore o artista che si rifà ad un modello (solitamente concreto) nel comporre la sua opera, il filosofo riesca a rifarsi all'Idea del Bene e alle altre Idee ad essa subordinate come ad un modello per svolgere la sua attività legislativa non viene certo molto chiarito. Interessa comunque il fatto che questo paragone riguarda il filosofo nella funzione che ha di delineare la costituzione della città migliore e insieme di proporre le sue leggi più importanti. Il filosofo però in questa funzione non è, almeno in modo diretto, il governante della città; può diventarlo, ma allora esercita una funzione differente. Era normale nel pensiero greco tenere distinta la funzione del legislatore da quella del politico pratico che esercita funzioni di governo, anche per via di una tradizione riguardo ai grandi legislatori come Licurgo e Solone, ai quali si attribuivano anche le costituzioni di Sparta e di Atene⁸³. Del resto lo stesso Platone, nella *Repubblica* tramite Socrate, nelle *Leggi*, tramite lo straniero di Atene, si pone in qualche modo come legislatore, ed è in questo che sta primariamente il suo contributo filosofico rispetto alla politica.

In che modo allora i governanti riescono a custodire la costituzione e le leggi e altre pratiche della città? A quanto pare, rispettando essi stessi la costituzione e le leggi e obbligando tutti gli altri cittadini a rispettarle, evitando fra l'altro che vengano introdotte norme che siano in contrasto con quelle costituite. Operando a questo modo, essi esercitano anche tutte le attività di governo che sono richieste dalla città. Ma per fare questo, essi debbono semplicemente richiamarsi a quella costituzione e a quelle leggi. Non c'è alcun bisogno, si direbbe, che essi debbano avere quella cognizione diretta del mondo delle idee che deve essere posseduta, semmai, dal filosofo nella funzione di chi delinea la costituzione e promulga le leggi. Certamente è desiderabile che essi abbiano una comprensione dei principi sui quali si basa la costituzione che debbono preservare, ma per arrivarci pare che basti quella comprensione delle nozioni di bene, di bello, di giustizia, e così via, quale si ottiene tramite un qualche esercizio della reminiscenza. Non è una capacità che debba essere riservata ai filosofi. Nelle *Leggi* Platone perviene appunto a questa conclusione: una volta redatto un codice delle leggi abbastanza preciso e dettagliato, non c'è altro da fare che attenersi ad esso, e non c'è alcun bisogno, per questo, che vadano al governo dei filosofi che abbiano cognizione diretta del mondo delle idee. Dunque, nella misura in cui nella *Repubblica* viene dimostrata l'indispensabilità dei filosofi per la politica, questo ha successo quando ad essi viene attribuita una funzione legislativa, non quando essi sono ritenuti operare da governanti di una città.

⁸³ Vedasi per esempio ERNEST BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1959, pp. 8-9. Si può notare che Aristotele per un verso tratta la legislazione come parte della politica (cfr. *Etica Nicomachea* I 1, 1094a26-b6 e X 10, 1180b28-30), ma per un altro verso la tiene distinta da essa, in quanto è architettonica (cioè al vertice delle arti), mentre la politica è pratica e deliberativa, essendo rivolta alle situazioni particolari (cfr. VI 8, 1141b24-27). Emettere decreti (*psephismata*) rientra nella politica intesa a questo modo, ma questa è un'attività, si lascia intendere, che deve essere conforme alle leggi, dunque da questo punto di vista un'attività subordinata.

WALTER LESZL

27. Il sapere e la capacità di giudizio sono riservati a pochi?

Una questione che ha importanza è quella della trasmissione del sapere, quando questo sia un sapere genuino. Nei dialoghi è frequente l'affermazione che tale trasmissione può avvenire solo ad opera di maestri che abbiano padronanza della disciplina che viene trasmessa. La conseguenza che viene tratta è che nel caso della politica come arte solo il filosofo è in grado di trasmetterla ad altri. Questo non è un punto pacifico. Nel dialogo intitolato *Protagora* il sofista Protagora, di fronte alle obiezioni avanzate da Socrate circa la possibilità di insegnare quella virtù politica della quale egli pretende di essere un esperto, replica che in qualche modo

tutti sono maestri di virtù, ciascuno come può, e nessuno ti sembra tale; e ugualmente, se anche cercassi chi è maestro della lingua greca, non lo troveresti, né, credo, se cercassi chi abbia insegnato ai figli dei nostri artigiani quell'arte imparata dai padri in misura delle capacità loro e dei colleghi che esercitavano la stessa arte, e chi abbia insegnato a questi, non credo sarebbe facile trovarne il maestro (327E-328A).

L'esempio piuttosto efficace dell'apprendimento della lingua greca ricorre anche nell'*Alcibiade I*. In questo dialogo (da 110B a 111A) Alcibiade riconosce di avere avuto conoscenza del giusto e dell'ingiusto fin da ragazzo, perché reagiva con veemenza quando subiva un torto. Di fronte alla domanda di Socrate, da chi avesse imparato questo, dichiara di averlo imparato da 'i molti' (dunque dalla gente con cui era entrato in contatto), e di fronte all'obiezione di Socrate che essi non potevano essere dei buoni maestri – tanto è vero che non erano neppure in grado di insegnare il gioco della *petteia* (qualcosa come il gioco degli scacchi) – la sua replica è che da essi egli aveva imparato a parlare il greco: non sarebbe infatti in grado di indicare chi gli aveva fatto da maestro in questo. L'argomento, con questo esempio, doveva essere corrente a quel tempo, perché esso compare anche nello scritto sofistico intitolato *Dissoi logoi* (90 VI 12 DK)⁸⁴.

L'esempio dell'apprendimento della lingua greca, cioè, per i greci, della propria lingua madre, suggerisce che, siccome tutti, con poche eccezioni, apprendono questa lingua più o meno bene, c'è una disposizione ampiamente diffusa al suo apprendimento, come ci deve essere una disposizione ampiamente diffusa all'acquisizione delle virtù indispensabili per la vita in società, che con successo variabile (ma raramente nullo) sono anche effettivamente acquisite. L'idea che tutti sono in qualche modo maestri della lingua greca come della virtù implica anche che tutti sono stati e spesso sono ancora anche allievi nell'apprendimento della lingua come nell'acquisizione della virtù. È mediante la pratica e mediante lo scambio continuo con gli altri cittadini, dunque con l'esercizio dell'azione collettiva di governo (come avviene in democrazia, partecipando alle assemblee e rivestendo per qualche periodo il ruolo di magistrato), che le virtù indispensabili per la vita in società vengono acquisite, e in questo senso ciascuno è anche maestro di se stesso. Non c'è, come assume Platone, una trasmissione del sapere a senso unico, da maestro

⁸⁴ In *Apologia* 24C sgg., abbiamo Socrate che ridicolizza Meleto, estremizzando questa posizione, perché lo induce a sostenere che tutti gli Ateniesi, salvo Socrate (loro corruttore), rendono migliori i giovani. Ma la sua obiezione, che solo gli esperti dei cavalli li rendono migliori e tutti gli altri li guastano, è altrettanto estrema (cfr. 25B).

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

a discepolo, per cui, se solo i filosofi possono essere i maestri di virtù, solo a essi, come a una piccolissima minoranza, può competere il governo della città.

Nel *Protagora* non c'è una replica esplicita e diretta di Socrate all'argomento usato da Protagora. Nell'*Alcibiade I* questa c'è (e presumibilmente esprime la posizione dello stesso Platone): nel campo del giusto e dell'ingiusto (come in generale nel campo dei valori) non c'è quell'accordo fra gli uomini che c'è fra i parlanti greci riguardo a ciò che corretto e non corretto nella lingua greca, com'è mostrato dal fatto che al riguardo ci sono conflitti fra città e fra singole persone (111A-C). L'argomento di Socrate non è decisivo, perché non è detto che questi conflitti, che indubbiamente ci sono, dipendano dall'ignoranza riguardo ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Potrebbero dipendere da interessi divergenti, che possono portare a dei comportamenti contro giustizia, pur avendo consapevolezza (almeno interiormente) che essi sono di questo tipo. La malafede è moneta corrente nei rapporti umani, quando sono in gioco appunto interessi divergenti. Platone certo assume (seguendo Socrate) che in questi casi è presente una forma di ignoranza riguardo a quello che è il genuino interesse per ciascuno (che sta nel vivere secondo virtù). Ma per rimediare a questa ignoranza ci vuole appunto l'utopia di una città in cui fin da piccoli si viene istruiti a essere sinceri sia con sé stessi che con gli altri (Platone condanna piuttosto aspramente il ricorso alla menzogna da parte dei governati, ma per contro avalla il ricorso alla menzogna da parte dei governanti purché a scopo terapeutico). Dal *Protagora* poi si desume che Socrate e Protagora partono da presupposti differenti circa la virtù politica, perché quest'ultimo ritiene che essa è realizzata se in una città la maggior parte dei cittadini è rispettosa delle leggi e delle altre norme che assicurano una convivenza ordinata al suo interno, mentre il primo adotta una concezione assai più esigente di virtù (è la virtù interiore cui si è fatto cenno in precedenza). La posizione di Protagora può servire a giustificare l'adozione di un regime democratico, mentre quella di Socrate non è compatibile con esso.

Platone, pur ammettendo che i filosofi, per governare, debbono acquisire esperienza (cfr. *Resp.* VII 539E), non tiene conto del fatto (sul quale pone l'accento John Stuart Mill⁸⁵) che la partecipazione dei cittadini di una città democratica come Atene aveva delle conseguenze positive sulla loro formazione, sicché essi non potevano essere trattati come dei semplici ignoranti bisognosi di essere governati da altri. Un altro genere di formazione in qualche misura politica è costituito dalla frequentazione del teatro, con la rappresentazione di tragedie e di commedie che spesso suscitano la nostra ammirazione (per quanto ci è rimasto di esse). Ma Platone stesso non condivide questa ammirazione. In *Leggi III* egli presenta la situazione dell'Atene del suo tempo come il risultato di una degenerazione che avrebbe avuto il suo inizio in ambito musicale e che si sarebbe tradotta in una «depravata teatrocrazia» (700B-701A). Anche familiarizzarsi con i discorsi degli oratori poteva avere un valore formativo, sebbene indubbiamente era facile farsi conquistare da un'oratoria avente carattere adulatorio (Platone tende a condannare tutta l'oratoria del suo tempo come avente quel carattere). Si può certo sostenere che tutto questo non è sufficiente, e che è desiderabile che

⁸⁵ Egli scrive, in *Representative Government*, cap. 3: «Notwithstanding the defects of the social system and moral ideas of antiquity, the practice of the dicastery and the ecclesia raised the intellectual standard of an average citizen far beyond anything of which there is yet an example in any other mass of men, ancient or modern». Nel seguito fa menzione della «public education which every citizen of Athens obtains from her democratic institutions».

WALTER LESZL

i cittadini ricevano un'appropriata educazione civica, ma, appunto, niente esclude che questa educazione civica sia universale.

Un ultimo punto che si può toccare riguarda la capacità di giudizio in ambito pratico ovvero nei casi particolari. Platone tende ad assumere che, almeno nel caso dei giudizi di valore come quelli sul giusto e sull'ingiusto, essa discende dalla cognizione diretta del giusto in sé (ovvero dell'Idea del Giusto) e dell'ingiusto in sé. Non è affatto ovvio che sia così. Si può condividere la convinzione che Kant mostra di avere che la speculazione filosofica in ambito astratto dipende da una capacità intellettuale la quale va tenuta distinta dalla capacità di giudizio che è esercitata dall'intelletto comune⁸⁶. Di quest'ultima capacità egli parla specialmente nel § 40 della *Critica del giudizio*, introducendo il motivo del *sensus communis*. Egli suggerisce che essa viene esercitata «quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio». È una capacità che dipende soprattutto dal sapere applicare bene certe massime, che per lui sono le seguenti: (1) Pensare da se stesso (cioè non farsi dettare da altri come giudicare); (2) mettersi con il pensiero al posto di ogni altro (nella comunicazione con gli uomini); (3) pensare sempre in accordo con se stesso (cioè in modo coerente e conseguente)⁸⁷. La massima (2) sottolinea che uno deve cercare di pervenire a una posizione che possa essere condivisa dagli altri uomini, evitando una sorta di solipsismo del pensiero per adottare un punto di vista per quanto possibile universale (e quindi, sembra, anche imparziale). Ma su questa linea c'è anche la considerazione che di solito, in ambito politico, le decisioni non sono affidate a un singolo in splendido isolamento (cosa che non viene esclusa da Platone, per il quale il filosofo-governante potrebbe anche essere una singola persona), ma a qualche consiglio in cui sono discussi pareri che possono essere divergenti.

Una difesa di tale modo di procedere viene offerta da Aristotele in *Politica* III 11, 1281a39 sgg. Egli osserva che

i molti, ciascuno dei quali non è un uomo particolarmente valente, possono tuttavia, se presi tutti insieme e non individualmente, essere migliori di coloro <che sono uomini valenti>, come i banchetti organizzati con contribuzioni di più persone sono migliori di quelli organizzati da una sola persona. Infatti, essendo in molti, ciascuno ha la sua parte di virtù e di saggezza pratica, sicché dalla loro unione risulta quasi un uomo solo che sia dotato di molti piedi, di molte mani e capace di ricevere molte sensazioni, e allo stesso modo riguardo ai costumi e l'intelligenza. Perciò anche sulle opere di musica e di poesia i migliori giudici sono i molti, giacché gli uni <sono giudici> su di un aspetto e gli altri su di un altro aspetto, ma tutti insieme lo sono della totalità <dell'opera>.

È abbastanza chiaro che questo passo è in netto contrasto con la frequente affermazione

⁸⁶ Egli scrive nella *Critica della ragion pura*, B 859: «Ma chi potrebbe sostenere che una conoscenza che interessa tutti gli uomini sia al di là del comune intelletto e accessibile soltanto ai filosofi? [...] Non è possibile muovere alla natura il rimprovero di aver ripartito con parzialità i suoi doni, anche rispetto a ciò che sta a cuore, senza distinzione, a tutti gli uomini, e che la più alta di tutte le filosofie, quando siano in gioco i fini essenziali della natura umana, non è in grado di aggiungere nulla ai risultati che la natura ci offre attraverso la guida dell'intelletto comune».

⁸⁷ Cfr. anche *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, libro I, parte I, § 59, B 167.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

dell'incompetenza de 'i molti' – anche e proprio nel caso delle opere di musica e di poesia – da parte di Platone. Aristotele, del resto, anche se in un modo un po' differente da Kant, sostiene anche lui che in ambito pratico si fa ricorso a una virtù intellettuale, la saggezza e prudenza (*phronesis*), che va tenuta distinta dalla sapienza (*sophia*) in quanto ci permette di orientarci nelle situazioni particolari e contingenti ed è limitata all'ambito pratico, dunque non richiede una conoscenza generale della realtà (cfr. *Etica Nicomachea* VI 8, dove la politica viene ricondotta a questa capacità piuttosto che alla *techne* in senso platonico). Si tratta di una capacità del ben deliberare in vista del bene (in primo luogo del proprio bene, ma riconoscendo che a esso non si perviene prescindendo dall'appartenenza a una casa e a una comunità politica) che si acquisisce tramite l'esperienza. Essa comporta il possesso del senno (*sunesis*) come capacità del giudicare o del discriminare (*krinein*, cfr. VI 11, 1143a5 sgg.). È in gioco quindi la correttezza (*orthotes*) piuttosto che la verità in un senso puramente conoscitivo (cfr. VI 10, 1142b14 sgg.).

28. Il filosofo e la città

Una questione è dunque quella se la città abbia bisogno del filosofo per via del suo sapere. Un'altra questione è se il filosofo abbia bisogno della città in modo tale che solo se la città è governata dai filosofi può venire assicurata a essi una *paideia* adeguata. Platone tende in qualche misura a stabilire proprio un rapporto di questo tipo. Un passo che illustra questa tendenza è il seguente del libro VI, nel quale Socrate risponde alla domanda circa quale delle costituzioni vigenti al presente sia adatta alla filosofia:

Neppure una, dissi, ed è proprio questo che deploro, che nessuna delle odierne costituzioni politiche è degna di una natura filosofica. Anche per questo tale natura ne viene distorta e alterata, come un seme straniero seminato in una terra che gli è estranea suol perdere, vinto dall'azione di quella, le sue proprietà per adattarsi all'ambiente locale, così anche questo genere <di uomini> oggi non conserva la sua forza propria, ma finisce per assumere un carattere estraneo. Ma se perverrà alla costituzione migliore, al modo in cui anch'esso è il migliore, allora diventerà manifesto che esso era realmente divino, mentre le altre <nature> sono umane, sia nei caratteri che nei modi di vita (497B-C).

Qui Platone sembra esprimere la convinzione che i filosofi si realizzano pienamente (nella loro natura divina) solo se si trovano a vivere in una città dalla costituzione migliore, perché solo essa fornisce l'ambiente adatto alla loro formazione e all'estrinsecazione delle loro capacità. Il contesto che precede (da 496B) tende a suggerire che questa era effettivamente la sua convinzione. Egli infatti aveva parlato di coloro che, per circostanze della vita favorevoli (o di ostacolo alla realizzazione di altri obbiettivi), avevano messo in atto la loro vocazione filosofica, dicendo però che essi avevano dovuto tenersi lontano dalla vita politica per non essere coinvolti in ingiustizie (se avessero cercato di prevenirle, avrebbero messo a rischio la propria vita, e una morte prematura avrebbe impedito loro di fare del bene alla stessa città e ad altre persone), conducendo una vita tranquilla come quella di chi si ripara dietro un muricciolo nel corso di un temporale:

WALTER LESZL

E vedendo gli altri traboccare di illegalità, si ritiene contento di poter vivere la propria vita quaggiù puro d'ingiustizia e di azioni empie, e alla sua fine potrà lasciarla, accompagnato da una bella speranza, con l'animo sereno e ben disposto (496D-E).

Lo scambio successivo fra Socrate e il suo interlocutore è come segue:

Certo abbandonerebbe la vita dopo avere fatto non poco! – Ma neppure il massimo, non essendogli capitata una costituzione adatta; in una adatta egli stesso si sarebbe accresciuto e avrebbe salvato, insieme con il proprio, il bene comune (497A).

Qui la prospettiva è prevalentemente morale e politica: il filosofo ha la capacità di beneficiare la città in cui vive e, se non ha la possibilità di fare questo, egli stesso è sminuito nella sua statura morale e al tempo stesso ne viene un danno alla città. Tuttavia questa non è l'unica prospettiva che si riscontra nell'esposizione platonica. Nel libro VII della *Repubblica* egli traccia una distinzione (assente nei passi ora citati) fra la vita filosofica (che viene detta essere quella della vera filosofia) e la vita politica, suggerendo che la prima è superiore alla seconda (521B). L'aspirazione massima del filosofo è di realizzare la vita filosofica, che culmina nella contemplazione della realtà ideale (viene detto per esempio, in 519C, che i filosofi di loro volontà non interverrebbero affatto negli affari della città, «convinti di abitare, ancora vivi, nelle isole dei beati»), ma egli si sente obbligato a dedicare parte del suo tempo anche all'amministrazione della cosa pubblica in ragione del debito da lui contratto nei confronti della città per via dell'educazione particolarmente eccellente ricevuta (520B-C; che governare per i filosofi sia un obbligo viene ribadito in 520E). La riluttanza del filosofo è ritenuta essere di beneficio per la città, perché egli non è mosso da ambizione e da sete di potere, e viene sottolineata con chiarezza: «non c'è da sorprendersi se chi è giunto fino a tal punto non voglia poi occuparsi delle faccende degli uomini, e la sua anima aspiri sempre a restare lassù» (517C).

Galli riconosce in qualche misura il problema che (dal punto di vista politico da lui adottato) si presenta a questo proposito, ma cerca di minimizzarne il significato. Egli osserva (in relazione all'acquisizione della dialettica da parte del filosofo):

Sembra che a questo punto la filosofia sia più importante della politica: che la città esista perché si possa allevare filosofi. Ma la costrizione della politica, lo si è visto, è definita 'necessaria' con costante riferimento alla semantica di *ananke*: un termine che significa 'ineludibile destino'. Il filosofo è destinato alla città, e questa a lui: il piacere immediato del filosofo (contemplare il Bene) deve (come del resto i piaceri immediati degli altri cittadini, ben più volgari) essere mediato (anche se non integralmente: il Bene eccede la città) nella felicità della città intera. Per essere felice il filosofo deve impegnarsi per la felicità di tutti (p. 81).

Il richiamo di Galli sembra riferirsi alla formula (da lui citata a p. 69): *ananke tis ek tyches peribale*, usata in VI 499B5, dove si parla dell'evenienza che i filosofi, ritenuti inutili, «siano investiti, per una fortuita necessità, della cura della città, che lo vogliano o no». Il problema è che essi sono obbligati a questo

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

anche se non lo vogliono, e che non si può dire senza riserve che «il filosofo è destinato alla città», perché egli è anche destinato alla contemplazione della realtà ideale, e le due cose non sono completamente compatibili⁸⁸.

Per meglio evidenziare dove sta la difficoltà, si può partire dall'allegoria della caverna. Questa ha sicuramente più intenti, ma uno di essi è di illustrare il fatto che trovarsi nella caverna è come stare in una sorta di regno delle ombre paragonabile all'al di là (all'Ade) omerico. Questo è reso sufficientemente esplicito dal cenno in 516D: Achille, piuttosto che stare nell'Ade, ombra fra le ombre, avrebbe preferito vivere da uomo fra uomini vivi, anche se la sua fosse stata una vita particolarmente miserevole. Trovarsi nell'Ade – condizione analoga al trovarsi in fondo alla caverna – è appunto per il filosofo partecipare alle attività, quelle politiche appunto, che sono illustrate dalle competizioni per gli onori e per il potere che ci sono fra coloro che si trovano in quella condizione. Un richiamo all'Ade si trova anche in 521C, dove l'ascesa del filosofo alla contemplazione della realtà ideale viene paragonata all'ascesa dall'Ade agli dèi che (come si racconta) sarebbe stata sperimentata da alcuni uomini. È pure significativo che, in VII 534C, venga suggerito che chi non riesce a pervenire a cogliere l'idea del bene vive una vita che è come un sonno pieno di sogni che trova il suo completamento nel sonno completo nell'Ade (il motivo della morte come di un sonno eterno è abbastanza ovvio anche per i Greci). Per contro coloro che vi sono pervenuti sono presentati come persone deste in 520C (c'è la contrapposizione fra veglia e sognare resa in greco dalla disgiunzione *hupar / onar*). Questo motivo trova uno sviluppo nel *Gorgia* dove Socrate, sia pure presentandola come una dottrina da lui udita da dei saggi, suggerisce che la nostra condizione attuale è in effetti un essere morti (non un essere vivi, come noi stessi crediamo) e che il nostro corpo è una sorta di tomba (evidentemente, per l'anima, cfr. 493A). Che la vita vissuta nell'attaccamento al corpo sia una sorta di morte è suggerito anche in *Fedone* 65A. Nello stesso dialogo si gioca sull'etimologia del greco *Haidēs* per suggerire che il vero al di là sta nell'invisibile⁸⁹, che è il regno delle idee (cfr. 80D).

Si potrebbe dire insomma (riprendendo un motivo adottato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*) che per Platone noi viviamo in una sorta di mondo rovesciato, ma anche che ai suoi occhi la nostra vita non costituisce un vivere reale, perché è una condizione più prossima alla morte. Per quel che riguarda, in ogni caso, il filosofo, c'è un rapporto fra questa illustrazione e l'immagine che del filosofo viene offerta nel *Teeteto* (cfr. 172C sgg.). Anche qui le attività correnti nella politica democratica del tempo, come quella di trovarsi a disputare in un tribunale, sono presentate come una forma di schiavitù (dunque come una condizione paragonabile ai prigionieri in fondo alla caverna), perché si deve adulare i giudici e i discorsi hanno un tempo limitato (scandito dalla clessidra). I veri filosofi, viene detto,

⁸⁸ Galli stesso non pare attenersi sempre a questa linea. A p. 90 egli scrive: «L'origine traumatica della filosofia, nata dalla necessità e dal caso, è segnalata da questa narrazione del suo inizio [cioè quella dell'allegoria della caverna], come fuga dalla schiavitù verso la libertà, sotto il segno della costrizione, del rischio di morte, e del potere paideutico esercitato sui comuni cittadini. Il percorso della ragione nasce dalla coazione e termina oltre la politica, oltre la ragione, nella contemplazione (almeno per i filosofi)».

⁸⁹ In greco *to aides* (termine raro e poetico, ricavato etimologicamente da *α* privativo + *idein* [= vedere]). Nel contesto del passo ora citato del *Gorgia* compare la stessa etimologia (cfr. 493B).

WALTER LESZL

ignorano la strada che porta alla piazza, e anche il tribunale, il palazzo del consiglio o qualunque altro luogo in cui si tengono le riunioni della città. Non prendono visione né ascoltano le leggi e i decreti, tanto orali quanto messi per iscritto; a loro non viene in mente neppure in sogno di prendere parte attiva a dispute di eterie finalizzate alla conquista delle cariche pubbliche, convegni, banchetti e feste con suonatrici di flauto (173D).

Queste ultime invero sono attività che concernono gli aristocratici e gli oligarchici, come il tenere conto delle origini illustri o meno delle persone coinvolte (esempio offerto nel seguito immediato). Il filosofo, viene poi detto, neppure risiede nella città, se non con il suo corpo, ma il suo pensiero vola in alto e indaga sul mondo tutto e sulla natura di ciascuno degli enti considerato nel suo aspetto universale (per esempio, viene aggiunto più oltre, in 175C, egli indaga sulla giustizia e sull'ingiustizia stesse, come sulla felicità e sull'infelicità). Poiché i mali che ci sono tra gli uomini non possono scomparire, perché concernono la natura mortale, mentre quella divina ne è esente, «bisogna sforzarsi di fuggire il più rapidamente possibile da qua a là: la fuga equivale all'assimilazione al dio per quanto è possibile» (176A).

Anche qui, come si può vedere, viene prospettata un'evasione, comparabile all'uscita dalla caverna, ma senza prospettare alcun rientro in essa (in altro modo un'evasione, senza alcun rientro, viene indicata anche nel *Fedone*). Il rientro viene prescritto nella *Repubblica*, dato l'intento dell'opera, ma come una necessità, non come il modo migliore per il filosofo di realizzare se stesso come filosofo. Trapela in alcuni di questi passi, come anche nel passo VII 517C citato sopra, e in passi di altre opere ancora (p. es. nelle *Leggi*, dove gli uomini sono presentati come delle marionette create dagli dèi per loro capriccio) un certo disprezzo per la natura e la condizione umana. È evidente che anche da questo punto di vista Platone, più che fondare la politica, la presenta come una sfera del disvalore che il filosofo deve cercare di trascendere.

In questa prospettiva viene meno l'idea che il filosofo è destinato alla città e che la sua felicità risiede (almeno in parte) nel rendere tutti felici nella città. Qui la necessità sta nell'evitare un male maggiore (come quello di essere ucciso), come viene suggerito anche nel libro I della *Repubblica*: gli uomini di valore assumono l'incarico del governo non perché sia un bene (per essi) ma per necessità, per evitare di essere essi stessi governati da uomini peggiori di loro (347C). Ma si pone inevitabilmente la difficoltà di come ottenere un consenso da parte di coloro che dovrebbero accettare di essere governati dai filosofi. Rispetto all'alleanza, demoniaca oltre che fallimentare, della filosofia col tiranno è preferibile l'opposto, cioè pare preferibile che il rapporto fra il filosofo e la città non sia del tutto diretto: che egli possa sì beneficiare di una buona educazione, ma in qualche istituzione (come la stessa Accademia platonica) che presenta una certa separatezza rispetto alla città (potendo anche essere finanziata privatamente), e che il suo contributo alla politica sia meno diretto che quello che sta nell'assunzione di funzioni di governo (è la tendenza che prevale già con Aristotele e poi con Kant, i quali ritengono che il filosofo non debba lui stesso governare la città, ma cercare di dare dei consigli ai governanti effettivi).

Galli sembra ritenere che ci sia qualcosa di istruttivo per noi sia nell'idea platonica che i filosofi debbono andare al governo sia nelle aporie alle quali essa dà luogo, ma non offre alcuna indicazione più concreta al proposito. Emerge il suggerimento che i governanti al giorno d'oggi dovrebbero essere dotati di un sapere adeguato – senza precisare se esso debba essere almeno prevalentemente filosofico – e ottenere un consenso

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

su questa base e non con i mezzi della propaganda (muovendosi nell'ambito dell'opinione)⁹⁰. Riguardo però al destino della filosofia nell'età moderna, esso è sempre più legato ad un'istituzione, l'Università, che in qualche misura è la continuazione dell'Accademia platonica. Nel suo progetto iniziale l'Università tedesca (che ha servito da modello a quella italiana), quella di Humboldt, attribuiva un ruolo preminente alla filosofia, ma questo è andato perso col tempo, per lo sviluppo di discipline che hanno più incidenza sulla vita degli uomini. Un tentativo di dare nuova vita a questa preminenza è quello dovuto a Heidegger (anche con l'assunzione del ruolo di rettore universitario), il cui *Discorso del rettorato* è stato presentato non senza qualche giustificazione come un programma platonico⁹¹ (qualcosa di analogo è avvenuto in Italia da parte di Giovanni Gentile). Di nuovo il tentativo è stato quello fallimentare e demoniaco di alleanza col tiranno, nel caso di Heidegger rappresentato più dal regime nazista che non dalla persona di Hitler. Dopo di allora non c'è stato alcun filosofo che si sia mai azzardato ad affermare la preminenza della filosofia anche solo all'interno dell'Università, per non parlare dello stato. È difficile credere che ciò sia dovuto solo al fatto che non è più emerso un filosofo, uomo divino, come se lo immaginava Platone.

29. Platone teorizzatore del totalitarismo?

Galli, in più di un passo del suo libro, si preoccupa di affermare che Platone non è un teorizzatore di una politica che possa essere detta totalitaria. Nel presentare la sua filosofia come impegnata in una lotta contro ogni oscurità e mistero che non perviene mai a un fine di perfezione osserva quanto segue: «In ogni caso, non c'è in Platone una epistemocrazia totalitaria, un livellamento terroristico delle individualità, una 'mobilitazione totale' permanente: c'è piuttosto l'idea di una città in cui l'uomo è simile agli dei perché, come questi, è giusto e finalmente – dopo tanto movimento spurio (nella società), e dopo tanto movimento reale (della filosofia) – è stabilmente impegnato a dare ordine alle passioni, e quindi felice (X 613b; *Leggi* V 739d). La politica è la dimensione dell'umano da cui non si può prescindere per farsi – in quanto è possibile – divini, cioè liberi dall'alienazione, dall'ingiustizia interiore ed esteriore» (p. 32). Più oltre, dopo avere esposto a grandi linee quella che viene detta essere la struttura della *Kallipolis*, Galli commenta: «Non è totalitaria; l'articolazione dell'anima è decisiva: la politica serve a far sì che ogni anima sia a proprio agio con sé stessa e con la città; l'individuo viene portato dentro la politica con un'intensità e una radicalità del tutto nuove, non come oggetto ma come soggetto (anche se non fino alle conseguenze moderne). La morale e la politica convergono nella felicità, individuale e collettiva, oltre che nell'ordine» (p. 57). Infine, toccando il tema dell'educazione, viene rimarcato quanto segue:

⁹⁰ Ci sono più passi del libro che vanno in questo senso. Per esempio a p. 65 egli mostra di approvare la condanna platonica della «autonomia dell'opinione – la radice dell'ideologia liberale, ma anche della sofistica, dell'ideologia dell'uomo-misura di tutte le cose». Abbiamo qui un ambito della *doxa* (in greco) che costituisce come «una zona intermedia incerta e grigia»: «un ambito dal quale il 'filosofo' non sa uscire, rimanendovi intrappolato, e che invece è dominato e compreso dal filosofo». Si veda anche quanto Galli osserva a pp. 81-82: «Platone disprezza chi "s'imbratta nell'ignoranza come un maiale" (VII 535e), ma è disposto a pensare che con un'adeguata potenza conoscitiva e politica a ciò si potrebbe mettere fine».

⁹¹ Cfr. CHRISTIAN SOMMER, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du 'Discours de rectorat'*, Paris, Hermann, 2013.

WALTER LESZL

Eppure, l'idea che educare significa far fiorire il soggetto, liberandolo dagli impedimenti delle passioni disordinate, pare applicabile a tutti: non nel senso che tutti possano divenire filosofi, ma che ciascuno possa essere consapevole di sé. L'uomo ha una natura da rispettare e da curare (appunto, la cura di sé): non è una *tabula rasa* della quale si possa fare di tutto (ecco perché Platone non è totalitario) né un intangibile portatore di diritti naturali, da esercitarsi comunque e dovunque, senza disciplina. Ha il diritto di essere educato, il dovere di rispondere all'educazione col dare ordine razionale alla propria anima 'immortale' (X 611b); e alla fine è responsabile di ciò che fa di sé stesso (p. 93).

A conferma di questa conclusione, viene poi fatto riferimento al mito di Er riportato alla conclusione dell'opera platonica.

La questione del totalitarismo di Platone non si lascia sbrigare con osservazioni come queste. Nel primo di questi passi Galli ha manifestamente in mente il totalitarismo come messo in atto nel secolo scorso da regimi come quello nazista e quello comunista staliniano e come presentato nelle analisi di studiosi come Hannah Arendt. Non c'è dubbio che a Platone non possa essere attribuita una simpatia per un totalitarismo del genere, fondato sulla mobilitazione totale permanente della massa del popolo, con un partito diretto da fanatici che occupa lo stato e sfrutta i suoi mezzi di coercizione (a cominciare dalla polizia segreta) per diffondere il terrore, e con un capo carismatico che tramite la propaganda sistematica ottiene quella mobilitazione. Per certi aspetti anzi un regime totalitario del genere presenta dei punti di contatto con la descrizione che Platone offre della tirannide all'inizio del libro IX della *Repubblica*.

Tuttavia, se per totalitarismo non intendiamo solo un fenomeno storicamente attuato da certi regimi (e come tale anche storicamente circoscritto), ma un certo atteggiamento riguardante la politica che sta nella pretesa mediante essa di investire l'uomo nel suo complesso, sia come parte della società sia singolarmente, la questione del totalitarismo di Platone non si presta ad una facile risposta negativa. Semmai la questione finisce col concernere lo stesso Galli: che non sia lui stesso a favore di una sorta di totalitarismo? Donde una spiegazione della simpatia che lui mostra per la posizione platonica. Sorprende in effetti, riguardo al secondo dei passi sopra citati, che l'esposizione della struttura della *Kallipolis* non lo porti a ravvisare un tratto totalitario in quella che nel passo di *Leggi* V 739C-D, il quale (citato sopra) riassume la posizione della *Repubblica*, viene presentata come «la soppressione della sfera privata» (p. 55)⁹². Che, limitatamente alle classi dei governanti e dei loro ausiliari (militari), la sfera privata sia soppressa nella *Repubblica* è sufficientemente chiaro. Oltre a proporre una forma di comunismo, escludendo che essi possano disporre di sostanze personali, Platone afferma che essi hanno abitazioni, condivise fra più persone (come si desume da V 458C8-9, dove si fa anche menzione dei pasti in comune), alle quali può «accedere chiunque voglia» (III 416D), dovendo «vivere in comune» e avere anche i pasti in comune, al modo in cui avviene quando si conduce una campagna militare (416E). Questa abolizione di ogni sfera del privato e del personale a favore del collettivo presenta anche altri aspetti, dei quali si parla nel libro

⁹² Solo che Galli ritiene erroneamente che qui riguardi 'tutti i cittadini' e non sia limitata a 'custodi e governanti', come avverrebbe nell'altra opera, quando il testo delle *Leggi* non precisa l'estensione del comunismo.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

V 458E sgg.: gli accoppiamenti fra i guardiani avvengono in base a criteri eugenetici, non dunque (se non una volta superata l'età della riproduzione) in base alle preferenze personali, i figli sono sottratti alle madri in modo che non possano riconoscerli come propri, e in generale viene detto che la riproduzione avviene nell'interesse della città (460E4-5, 461A5 e B6-7)⁹³. In questo contesto, ma per altre ragioni (come abbiamo visto), viene giustificato il ricorso all'inganno e alla menzogna⁹⁴. Questo presuppone una forma di segretezza da parte dei governanti, che viene teorizzata esplicitamente non nella *Repubblica* ma nelle *Leggi*, prospettando quello che viene denominato il Consiglio notturno (che in effetti si doveva riunire all'alba). Da questo punto di vista il totalitarismo di Platone va anche oltre quanto contemplato nei regimi totalitari del secolo scorso. C'è indubbiamente un limite, che sta nel fatto che questa organizzazione non coinvolge la terza classe, quella dei produttori, ma questo come conseguenza di un giudizio negativo nei loro confronti quanto a capacità di esercitare la virtù.

Galli scrive:

Sono condizioni metafisiche e non individualistiche, che testimoniano del rapporto cruciale del filosofo con la città; un rapporto che è esistenziale e rischioso, che non si affida a nessuna spontaneità, a nessuna 'autonomia'. Non c'è nella *Repubblica* l'autonomia dell'utile, dell'economico (si inizia infatti dalla confutazione di Trasimaco); e neppure l'autonomia del politico (il rapporto amico-nemico non è sufficiente a fare il filosofo: è semmai il filosofo che insegna a distinguerli); non c'è l'autonomia della cultura: il mondo variopinto dell'arte è irrimediabilmente squalificato come superficiale ed elusivo, irrazionale e blasfemo; e non c'è neppure, all'origine della *Kallipolis*, l'autonomia dell'opinione... (pp. 64-65).

Poco oltre aggiunge: «Ma all'origine della *Politeia* non c'è neppure l'autonomia o l'autosufficienza della filosofia». In realtà, come ho cercato di mostrare in precedenza, una certa autonomia viene attribuita alla filosofia, mentre indubbiamente non viene riconosciuta un'autonomia della politica rispetto alla filosofia. Quanto all'autonomia dell'economico, non si vede come sia negata dalla confutazione di Trasimaco, il quale parla dell'utile del più forte (in termini di potere politico, illustrato all'estremo dalla tirannide), non certo dell'utile in senso economico. Nella misura in cui i produttori sono abbandonati a sé stessi, è proprio un'autonomia dell'economico che viene accettata. Sotto questi rispetti non c'è un totalitarismo di Platone. Ma la negazione dell'autonomia della cultura, che non riguarda solo l'arte, come può sembrare dalla presentazione del Galli, perché tutta la letteratura, a cominciare da Omero, è sottoposta ad una severa censura morale e religiosa, è un fatto grave, che costituisce un tratto totalitario della costituzione delineata nella *Repubblica*.

A voler considerare le proposte di Platone nella giusta prospettiva, ci sarebbe da notare che alcuni tratti totalitari sono inerenti alla città-stato greca, almeno se valutati dal punto di vista del liberalismo moderno (la prospettiva adottata da Benjamin Constant quando opponeva la libertà dei moderni a quella degli antichi). Come si è accennato, la *polis* è anche un'istituzione religiosa, sicché non c'era uno

⁹³ Presentare tutto questo da parte di Galli come «il superamento del patriarcato proprietario e familistico» (p. 56) è eufemistico.

⁹⁴ Galli (p. 50) si limita a menzionare la 'nobile menzogna', senza alcun commento, quando ci sarebbe parecchio da commentare (cfr. *supra*, n. 53).

WALTER LESZL

spazio riconosciuto per la libertà di coscienza, sebbene di fatto almeno in una città come Atene una certa tolleranza era esercitata verso il dissenso religioso (non c'era la preoccupazione, che invece è evidente nelle *Leggi* di Platone, di individuare gli atei e di condannarli nel caso che non si lasciassero convertire). Il grosso dei cittadini si mobilitava – in parte spontaneamente in parte certo su pressione dell'opinione pubblica – per fare funzionare la città, sicché lo stato era in larga misura una proiezione della società civile. Ma un modo per definire il totalitarismo è quello di una condizione in cui stato e società civile non sono distinti, anche se nella prospettiva moderna è lo stato che (occupato e strumentalizzato dal partito unico) domina la società civile piuttosto che viceversa. Ancora, i cittadini erano frequentemente mobilitati in campagne militari, le quali comportavano la messa in atto di una forma di collettivismo fra i soldati, e questo non poteva non condizionare la vita civile.

Rimane il fatto che Platone va oltre tutto questo, in primo luogo, come si è visto, perché vuole abolire quella sfera del privato (centrata sulla casa) che era normalmente riconosciuta nella città-stato greca, e in genere restringe fortemente lo spazio per le scelte personali dei cittadini. Egli prospetta anche, come condizione della realizzazione della città con la costituzione da lui delineata, una sorta di *tabula rasa*: tutti gli abitanti al di sopra dei dieci anni vanno espulsi, così da allevare i bambini secondo i modi e le leggi conformi alla costituzione, sottraendoli a influssi negativi (VII 541A). Per Galli in questo non c'è niente di totalitario, perché si tratterebbe di qualcosa di paradossale, «che nella sua impraticabilità denuncia appunto il problema (quello della fondazione della *Kallipolis* tramite la filosofia)» (p. 26), ma Platone stesso non la mette del tutto in questi termini⁹⁵. È indubbiamente vero che egli ha il problema di ottenere l'adesione al suo progetto da parte di coloro che dovrebbero diventare i cittadini della *Kallipolis* e che questa adesione, data la distanza che il progetto presenta rispetto alla politica come praticata in quasi tutte le città greche, si poteva ottenere abbastanza facilmente solo da parte di coloro che fin da piccoli si trovassero a vivere in una città del genere. In questo senso il problema dell'inizio, più volte sottolineato da Galli nel libro, non è risolvibile se non invocando qualche improbabile concomitanza di circostanze favorevoli.

La questione che ci interessa può essere toccata anche da un altro punto di vista, che è suggerito da una distinzione che viene proposta da Aristotele in *Politica* III 4 e altrove. Si tratta della distinzione fra la virtù o eccellenza del cittadino e la virtù o eccellenza dell'uomo buono (cioè che eccelle in quanto uomo e non semplicemente in quanto cittadino di una certa città). Le due non debbono coincidere, anzi, nella maggior parte delle città esistenti non coincidono. Aristotele fa l'esempio della nave, sulla quale i marinai (o membri dell'equipaggio) esercitano differenti funzioni: c'è chi fa il rematore, chi fa il timoniere, chi fa la vedetta e così via. Non c'è un'eccellenza unica del marinaio come tale, come c'è un'eccellenza unica dell'uomo come tale, ma ciascuno svolge al meglio la funzione che gli è stata assegnata (in base alle sue capacità), e questo assicura la salvezza della nave. Il parallelo fra la nave e la città ha, s'intende, un valore limitato, ma esso suggerisce che, per assicurare un obiettivo analogo alla salvezza della nave, cioè che

⁹⁵ Più vaga, ma sostanzialmente dello stesso tenore, è l'affermazione che i fondatori della città dovrebbero procedere come dei pittori, i quali, prima di tracciare un dipinto, ripuliscono la tavoletta sulla quale tracciarlo (cfr. VI 500E-501C citato in precedenza). La propensione di Platone per provvedimenti drastici del genere si riscontra anche in *Politico* 293D e *Leggi* V 735D-736A.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

all'interno della città sia stabilito un certo ordine e che essa sia in grado di sussistere nei rapporti conflittuali con altre città e nell'uso delle risorse, non c'è bisogno di cittadini che siano tutti uomini eccellenti dal punto di vista morale. I termini della questione cambiano se si pone un obbiettivo più elevato, che è quello dichiarato da Platone, cioè la felicità della cittadinanza tutta.

Platone in effetti non contempla alcuna distinzione fra la virtù o eccellenza del cittadino e la virtù o eccellenza dell'uomo buono (per esempio per lui la giustizia, che è la virtù che deve essere presente in tutti i cittadini della città ben governata, è anche senz'altro virtù dell'uomo, cfr. *Resp.* I 335C). Certamente egli non ritiene che tutti i cittadini realizzino la virtù al livello più elevato: questo lo fanno solo i filosofi, che per tal ragione sono destinati al governo, mentre i membri della seconda classe, loro ausiliari, sono dotati di virtù ad un livello inferiore (come è chiaro da IV 429B sgg., dove il coraggio degli ausiliari, a differenza da quello dei filosofi, è fondato sulla retta opinione, non sulla conoscenza, e pertanto viene detto 'politico'). C'è da presumere che i produttori, membri della terza classe, siano dotati di virtù ad un livello ancora inferiore (in sostanza, la virtù dell'ubbidienza). La conseguenza che viene tratta, dato il rapporto stretto ammesso fra virtù e felicità, è che la felicità non è la stessa per tutti, ma «si deve lasciare che ciascuna classe partecipi della felicità che la natura le concede» (IV 421C4-6). In precedenza era stato rimarcato che «non si deve assegnare ai guardiani una felicità tale che ne farebbe tutto salvo dei guardiani» (420D5-7), perché l'obbiettivo è la felicità del tutto, e a questa ogni parte contribuisce esercitando la sua funzione (420C-D). Nel libro III, parlando della formazione che i guardiani vengono a ricevere, viene suggerito che deve essere compiuta una selezione all'interno di coloro che inizialmente sembravano avere le attitudini per fare il guardiano, per ammettere solo coloro che si sono fatti la ferma convinzione che quello che è meglio per loro ovvero la loro felicità coincide con quello che è meglio per la città ovvero la felicità di questa (412C-E⁹⁶). Anche quando, nel libro V, viene affermato che i guardiani saranno più felici dei vincitori ad Olimpia, viene precisato (sviluppando la metafora) che la loro felicità dipende dall'aver ottenuto la vittoria più bella, quella che sta nell'assicurare la salvezza dell'intera città (V 465D), che la loro vita è molto superiore a quella dei produttori (466A-B) e che essi debbono evitare di coltivare qualche opinione insensata e infantile di felicità che non è quella appropriata per essi come guardiani (466B-C).

La felicità, come si può vedere, non è uno stato soggettivo, del quale sia il singolo che lo prova a giudicare, ma la conseguenza dell'esercitare al meglio la propria funzione all'interno della città, mettendo in atto le attitudini che sono state concesse dalla natura e che sono state coltivate mediante apposita educazione sotto la sorveglianza dell'autorità pubblica. Si può chiarire il senso di questa posizione mediante un esempio banale: se uno ha, sì, buone attitudini per fare il falegname e scarse per fare il pittore, ma si diverte di più a fare il pittore che a fare il falegname, questo gli verrà impedito, anche come occupazione *part-time*, nella città dalla costituzione migliore delineata da Platone. La sua insoddisfazione personale non avrà alcuna rilevanza perché è il filosofo al governo a decidere quella che per lui è la vera felicità. Non c'è troppo bisogno di rilevare che questa prospettiva converge con l'autoritarismo estremo che è espresso in

⁹⁶ La formula *eu prattein* usata in D6 suggerisce l'idea di felicità. Questa ferma convinzione (*doxa*), dovuta alla loro *paideia*, che va mantenuta in ogni circostanza (cfr. anche 413C-414A), è accompagnata da amore per la città, com'è suggerito anche da VI 503A.

WALTER LESZL

passi come quello alla fine del libro IX della *Repubblica*: se uno non è ritenuto (sempre dal filosofo) avere conoscenza sufficiente per poter giudicare di testa propria quello che è meglio per lui e che gli assicura la vera felicità dovrebbe avere almeno bastante consapevolezza da essere indotto ad ubbidire spontaneamente al filosofo, che è colui che è in grado di giudicare di tutto questo. Se non si lascia persuadere a questo, è inevitabile ricorrere alla coercizione oppure all'inganno. Ma è anche un modo di sacrificare il singolo al tutto che non può che essere qualificato come totalitario⁹⁷.

Non è forse superfluo segnalare il modo in cui Kant (nella parte II del suo scritto *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*) associa la libertà dell'individuo in quanto uomo (e anche come membro della società) alla ricerca della felicità, con la seguente formula:

Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli concepisce il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembri buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri (cioè non leda questo diritto altrui) di tendere allo stesso scopo, di modo che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale.

Per Kant un governo nel quale il capo dello stato giudica in che modo i cittadini, trattati come sudditi, *devono* essere felici, con un intento benevolo nei loro confronti, paragonabile a quello di un padre verso i figli (ritenuti incapaci di distinguere ciò che per essi è utile da ciò che è dannoso), costituisce «il peggiore dispotismo che si possa pensare». Sembra quasi che Kant offra una risposta a Platone dal punto di vista liberale! (anche se quest'ultima affermazione pare un po' esagerata).

Anche quando si ponga la felicità in rapporto alla virtù, come fa lo stesso Aristotele, la conseguenza tratta da Platone non è inevitabile se si ammette che la virtù del cittadino non coincide con quella dell'uomo e si lascia spazio a una sfera del privato. A maggior ragione se si riconosce (andando oltre Aristotele) che la virtù dell'uomo è compatibile con progetti di vita molto differenti che portano a modi altrettanto differenti di realizzare sé stesso e dunque di essere felice. In una società occidentale moderna si pone inevitabilmente il problema di come assicurare la convivenza e (almeno entro certi limiti) la collaborazione fra persone che differiscono nella loro visione del mondo, nelle loro credenze religiose e (di nuovo entro certi limiti) nelle loro convinzioni morali e, di conseguenza, anche in modi di vita differenti. Mentre la democrazia di matrice liberale cerca di affrontare questo problema senza eliminare tali differenze, il totalitarismo (almeno in un suo aspetto) cerca di superarlo eliminando le differenze, con l'indottrinamento e anche con la repressione feroce. Certi tratti di quella che per noi è la modernità cominciano a presentarsi in una società come quella ateniese che, anche per essere un centro di traffici marittimi, era esposta ad ogni sorta di influenze e di suo aveva il gusto dell'innovazione. Platone reagisce a questa situazione, e reagisce condannando la varietà e l'innovazione, dunque adottando un orientamento tendenzialmente totalitario. Una peculiarità della sua

⁹⁷ È la conclusione cui siamo pervenuti, in modo indipendente, io (in un articolo non pubblicato, reperibile su https://www.academia.edu/8363387/Platone_pensatore_totalitario_unpublished) e intitolato *La 'Repubblica' di Platone è un pamphlet totalitario?*) e LESLEY BROWN, *How Totalitarian is Plato's 'Republic'?*, in *Essays on Plato's 'Republic'*, ed. by E. N. Ostfeld, Aarhus, Aarhus U.P., 1998, pp. 13-27.

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

posizione sta nel fatto che egli non accoglie pienamente il filolaconismo del gruppo degli aristocratici cui apparteneva per le sue origini, ma rifiuta la guerra come obiettivo principale che si deve porre una città ben governata e propone una élite di persone illuminate, i filosofi, per il suo governo.

Galli manifestamente non si rende ben conto delle implicazioni (in senso autoritario e totalitario) che ha la posizione adottata da Platone, ma si mostra incline a seguire il filosofo antico per un pezzo importante della sua strada. Egli suggerisce che dalla politica si deve esigere molto di più dell'utile: la felicità e la giustizia, cui noi moderni avremmo rinunciato, aggiungendo che «ciò è possibile solo se si eliminano le cause strutturali di conflitto, ovvero di alienazione» (p. 60). L'intento di Platone è quello di «mostrare che un altro mondo – giusto, disalienato, felice – è possibile e necessario» (p. 35). Ancora: «La politica è la dimensione dell'umano da cui non si può prescindere per farsi – in quanto è possibile – divini, cioè liberi dall'alienazione, dall'ingiustizia interiore ed esteriore» (p. 32). Viene rimarcata la presenza in Platone di «una critica del nichilismo e dell'alienazione» (p. 75). Quando parla di alienazione da superare (tramite la politica), Galli pare avere in mente anche quella che chiama «l'alienazione di uomo e cittadino» (p. 45). Si richiede (contro Trasimaco) che la città non abbia «soltanto la finalità utilitaristica, ma che nella città giusta l'uomo venga restituito a sé stesso» (p. 45). Nel passo già citato di p. 57, Galli afferma pure: «La morale e la politica convergono nella felicità, individuale e collettiva, oltre che nell'ordine». Del filosofo viene detto che, per essere felice, «deve impegnarsi per la felicità di tutti» (p. 81). Più in generale: «Sono i filosofi a essere in grado di consentire a tutti e a ciascuno di realizzare se stessi, di essere giusti e felici in una città giusta e felice» (p. 44). Egli sembra deplorare una posizione come quella di Hobbes per la quale la politica ha come obiettivo solo l'«ordine come mera salvaguardia della vita» (p. 44), sicché «di felicità non si può parlare, in relazione alla politica: è un fatto privato, non pubblico» (p. 31). Come si è accennato all'inizio, egli mostra di condividere la concezione educativa della politica, a partire dall'«idea che educare significa far fiorire il soggetto, liberandolo dagli impedimenti delle passioni disordinate» (p. 93). Viene rimarcato «che è proprio a causa delle condizioni della città reale che il filosofo, nato per caso, pensa la città ideale, e mentre la pensa si vede costretto anche a pensare di modificare la città reale con una forte pedagogia» (p. 87). Si annuncia «che un altro mondo è possibile, purché l'inerzia della città venga mobilitata dalla filosofia: un mondo di cui la *paideia* è maieutica, e in cui il soggetto non sarà eterodiretto ma saprà prendersi cura di sé» (p. 86). Da parte dei filosofi «c'è la *paideia* incessante verso se stessi e verso la massa del popolo» (p. 58). Che l'obiettivo di questa *paideia* sia la cura di sé viene suggerito anche altrove (come abbiamo visto in precedenza). Nella prospettiva platonica, che Galli sembra approvare, «politica e filosofia si co-appartengono: la politica è necessaria alla perfezione dell'uomo, all'integrale umanizzarsi dell'uomo» (p. 25).

Galli sembra insomma esprimere un giudizio negativo sulla politica moderna in generale, che troverebbe la sua espressione più tipica nella teoria contrattuale di Hobbes:

Non la salvaguardia della vita – che è l'obiettivo primario della politica moderna (peraltro sempre a rischio di rovesciarsi nel proprio opposto) – ma un 'vivere bene' che è un fiorire pieno e ordinato, individuale e collettivo, guidato dalla ragione filosofica, con la finalità di realizzare il connubio di giustizia e felicità, è il fine per il quale la filosofia si fa pratica (p. 33).

WALTER LESZL

Parlando di quello che chiama 'il contratto moderno', egli dichiara che esso è 'uno strumento semplificatorio' il quale «operando l'uscita dallo stato lupesco di natura, realizza l'idea di ordine come mera salvaguardia della vita» (p. 44). Galli tradisce anche una diffidenza verso posizioni di tipo liberale, che solitamente comportano l'adozione di una forma di contrattualismo:

anche nelle versioni del liberalismo che vogliono essere più realistiche, il conflitto fra le differenze e le passioni reali deve essere tradotto e stilizzato in un altro e superiore livello, dentro le istituzioni politiche, che lo raffreddano. A questa alienazione, a questa stilizzata distanza fra universale e particolare, Platone è estraneo; la interpreterebbe come una finzione ... (pp. 29-30).

Rispetto a una critica smascheratrice degli ideali che sono avanzati nella modernità, come quella di Nietzsche, Galli dichiara essere

più debole la critica liberal-democratica, valoriale, che prende alla lettera Platone; e che vuole sostituire al suo sistema un altro, alla sua giustizia un'altra, fondata sull'uguaglianza umana, sulla libera ricerca individuale della felicità, sui diritti codificati negli 'immortali principi' ... (p. 120)⁹⁸.

Debbo confessare di trovare questa alternativa alla politica come intesa da Platone decisamente preferibile. Galli non sembra voler riconoscere che la pretesa di eliminare il conflitto fra gli uomini alla radice con provvedimenti drastici volti ad eliminare ogni ambito del personale e del privato, anziché cercare di 'raffreddarli' con espedienti come il conflitto fra partiti di diverso orientamento, di superare ogni 'alienazione' a favore di una 'felicità' in cui l'individuo si assimila al collettivo, di fare della politica una sorta di pedagogia universale, volta a 'restituire l'uomo a se stesso' (come se fosse chiaro cosa questo vuol dire)⁹⁹, investendo ogni aspetto della vita umana, finisce con l'avere quelle conseguenze autoritarie e in certa misura totalitarie che ho cercato di illustrare. Un aspetto del liberalismo è dato dallo spazio che esso lascia al pluralismo, a partire dal riconoscimento che gli uomini, anche quando vivono nello stesso luogo, hanno interessi, aspirazioni, obbiettivi e orientamenti divergenti, che trovano espressione in una pluralità di partiti, di sindacati e di altre istituzioni in cui si associano quelli che convergono nei loro orientamenti. La tutela delle minoranze è fondamentale in questa prospettiva. Un altro aspetto, strettamente connesso, sta nel mettere in atto quella che è stata chiamata l'arte della separazione¹⁰⁰: la separazione fra stato e

⁹⁸ Egli scrive pure quanto segue: «I liberali del Novecento che accusavano Platone di essere antidemocratico e quindi totalitario non volevano vedere che per lui la democrazia porta alla tirannide e all'infelicità del singolo e della città; che è nella democrazia che si teorizza apertamente e si pratica il disprezzo della filosofia ...» (p. 114).

⁹⁹ In fondo lo stesso Platone riconosce che l'uomo non è solo razionalità, ma comprende una parte leonina e una parte comparabile a un mostro policefalo difficilmente domabile. Ma gli uomini si distinguono anche per un'immensa varietà di caratteri.

¹⁰⁰ Cfr. MICHAEL WALZER, *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», 12 (1984), pp. 315-330. Si veda anche il suo recente *The Struggle for a Decent Politics. On 'Liberal' as an Adjective*, New Haven, Yale University Press, 2023 (disponibile anche in trad.it. col titolo *Che cosa significa essere liberale*, Milano, Cortina). Egli osserva che 'liberale' usato per qualificare per esempio democratico o socialista è un aggettivo che «brings in various liberal qualifications: the constraint of political power; the defence of individual rights; the pluralism of parties, religions and nations; the openness of civil society; the rights of opposition and disagreement; the

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

società civile, fra stato e chiese, fra i poteri all'interno dello stato, fra pubblico e privato, fra cittadino e persona, fra politica ed economia, fra politica e cultura ... Sono proprio quelle che Galli tende a presentare come forme di alienazione a costituire le condizioni che, insieme alla protezione legale dei suoi diritti, permettono al singolo di respirare anziché essere messo sotto tutela, fosse pure dal filosofo platonico.

30. Conclusione

Ho cercato di mostrare che Carlo Galli nella sua interpretazione della *Repubblica* di Platone su vari punti opera delle 'correzioni', in larga misura con l'intento di mostrare che la politica, intesa principalmente come un'attività pedagogica esercitata dai filosofi, si estende a tutti i cittadini con lo scopo di indurli ad esercitare ciascuno la 'cura di sé'. Quest'intento manifestamente riflette il tentativo di rendere quanto Platone ha da proporre più accettabile agli occhi del lettore contemporaneo. La domanda però si pone: anche se avesse ragione Galli, qual è l'esito di questa attualizzazione di Platone? Si avrebbe comunque una politica che, con la sua funzione prevalentemente pedagogica, investe ogni aspetto della vita delle singole persone, di contro ad ogni individualismo che riconosca (come suggeriva Stuart Mill) che è ciascuno di noi che, essendo direttamente interessato, è più in grado di giudicare quello che è meglio per lui (e dunque in che cosa consista la felicità per lui)¹⁰¹. Si avrebbe ugualmente una politica che non riconosce l'uguaglianza fra gli uomini, ma tiene conto di una loro gerarchia secondo il grado di consapevolezza e conoscenza cui ciascuno di essi perviene. Tutto questo è difficilmente accordabile non solo con la democrazia di matrice liberale, ma con qualsiasi democrazia, che non può prescindere dal riconoscimento a ciascun uomo di una certa autonomia e dal postulare una certa uguaglianza fra tutti gli uomini (come già rilevato, da questo punto di vista non c'è sostanziale differenza fra la democrazia antica e quella moderna). Naturalmente non si è obbligati a condividere quel certo unanimismo contemporaneo per il quale tutti si dichiarano fautori della democrazia pur simpatizzando spesso per qualche forma di autoritarismo, solitamente non associata, come vorrebbe il Galli, a una superiore conoscenza. Sarebbe però desiderabile rendere più esplicita una posizione del genere, anche per comprendere meglio in che cosa può risiedere l'affermata attualità di Platone.

È possibile che Galli, come si può desumere dal suo *Il disagio della democrazia* precedentemente citato, parta dalla convinzione che la democrazia di matrice liberale (che anche per lui presenta certuni dei tratti di pluralismo ora sottolineati) abbia ormai fatto il suo tempo, perché condannata da contraddizioni che si

accommodation of difference; the welcome of strangers. It brings generosity of spirit together with skepticism and irony» (p. 150). Si oppone dunque ad ogni forma di assolutismo in qualsiasi campo. Si tratta di una concezione che, per quanto significativa, è forse fin troppo minimalista di ciò che è liberale, ma va almeno rilevato che accettare il liberalismo (in questo senso più anglosassone che italiano) in campo politico non deve implicare l'adesione al liberismo in campo economico. Giudico limitativa l'affermazione di Galli, in *Ideologia*, op. cit., p. 71, secondo cui l'obiettivo principale del liberalismo è «il perseguimento privato dell'utile».

¹⁰¹ Questo viene presentato come un principio fondamentale della democrazia da ROBERT A. DAHL, *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 100-101, e formulato come segue: «The Presumption of Personal Autonomy: In the absence of a compelling showing to the contrary everyone should be assumed to be the best judge of his or her own good or interests».

WALTER LESZL

sono rivelate insuperabili, sicché, se la democrazia deve avere nuova vita, deve essere rifondata da capo¹⁰².
A questo scopo vale il riconoscimento che

la democrazia che ha come obbiettivo l'umanità degli uomini e delle donne non può rinunciare a riutilizzare in modo creativo il patrimonio umanistico, pur in rovina, del passato (proprio come avvenne nel Rinascimento) (p. 92).

Certamente Galli non propone di rinunciare alle conquiste che sono state ottenute con la democrazia di matrice liberale, ma ritiene che si debba andare oltre. Andare oltre in quale direzione? La sua idea di democrazia è così generosa o vaga (a p. 91 egli esclude che la democrazia sia «una forma politica determinata», perché essa sarebbe piuttosto la possibilità «che la ricerca del fiorire dell'umanità non sia disperata o insensata *a priori*») da portarlo ad ammettere che perfino Platone può servire da fonte di ispirazione, invece di ammettere (come fa Dahl, cfr. *supra*, n. 101, da Galli apparentemente ignorato¹⁰³) che quanto egli ha da proporre costituisce un'alternativa alla democrazia, perché avversa certi principi che valgono per la democrazia *tout court*. E se è giusta l'interpretazione da me fornita, Platone è un pensatore non solo antidemocratico ma anche antipolitico¹⁰⁴, perché la politica concerne il governo di una società composta da persone che sono libere ed uguali¹⁰⁵. Si può condividere il giudizio espresso da Norberto Bobbio, in *Il futuro della democrazia* (Torino, Einaudi, 1995²), p. 22, a proposito della democrazia di matrice liberale come si è costituita circa due secoli fa, che «il progetto politico democratico fu ideato per una società molto meno complessa di quella di oggi», dunque che tale democrazia dal punto di vista istituzionale è diventata come un abito troppo stretto che ha bisogno di essere rimpiazzato. Ma sembra desiderabile che questo rimpiazzo, dalla fisionomia ancora imprevedibile, avvenga mantenendo una certa continuità con quel 'progetto politico', e con qualche richiamo all'esperienza politica della democrazia ateniese e non certo alla *Kallipolis* platonica.

Infine, è abbastanza chiaro che non ritengo il libro di Galli da me discusso un libro riuscito. Questo non deve voler dire che dalla sua lettura non ci sia niente da imparare. Ma c'è da imparare di più da

¹⁰² Egli cita (p. 60) l'opinione di Ulrich Beck per il quale «la democrazia è la religione dell'epoca passata», che viene celebrata in particolari occasioni festive (come le elezioni), ma senza essere più creduta, se non da pochi. Che la democrazia sia in grave crisi anche in nazioni, come gli USA, di lunga tradizione democratica è sotto gli occhi di tutti, ma non è ovvio che a questo male si ponga rimedio rinunciando al liberalismo a favore di qualche forma di autoritarismo paternalista e gerarchico.

¹⁰³ Che la posizione di Platone costituisca un'alternativa alla posizione dei democratici viene affermato anche da JOHN RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007, pp. 3-4.

¹⁰⁴ ALAN RYAN, *On Politics. A History of Political Thought from Herodotus to the Present*, London, Allen Lane, 2012, cap. 2 intitolato *Plato and Antipolitics*, pp. 31 e 64-65, aveva già sostenuto, con motivazioni in parte convergenti con le mie, che il pensiero 'politico' di Platone è *antipolitico* (questo è un altro libro che Galli non avrebbe dovuto ignorare). A p. 70 egli scrive: «To the question "How can we live together in spite of not being of one mind about so important matters?", Plato's answer is to deny the premise. "Let us always be of only one mind about all important questions" is the response». A p. 108 egli afferma che Platone «turns a central problem of politics on its head; abandoning the question "Given the frailties and imperfections of human character, how does a statesman preserve order and pursue the common good?", to answer the question "How does a statesman ensure that the citizens are of good and amenable character?"».

¹⁰⁵ J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, cit., p. 5, suggerisce che la politica in una prospettiva democratica richiede che i cittadini «come to politics with a conception of citizens as free and equal, and capable of engaging in public reason and of expressing through their votes their considered opinion of what is required by political justice and the common good».

Platone antidemocratico ovvero della necessità della filosofia per la politica

altre sue pubblicazioni. Da queste è evidente che egli è in effetti uno studioso del pensiero politico nella modernità e nella contemporaneità (è indicativo il fatto che nel libro intitolato *Sovranità* non si ponga affatto la questione se abbia qualche senso parlare di sovranità nel caso della Grecia antica, ma parta da Lutero e Machiavelli). Il punto più forte delle sue pubblicazioni sta, a mio avviso, nello sforzo di individuare nella modernità, fino ai nostri giorni, le fonti sia sociali che ideologiche della crisi contemporanea della democrazia (e non solo della democrazia). Per esempio, è schematico ma utile individuare, sul piano del pensiero con conseguenze politiche, il liberalismo con matrice razionalistica, il pensiero dialettico (comprendente Hegel e Marx) e il pensiero negativo (incarnato in primo luogo da Nietzsche) e sul piano storico (riguardo al Novecento) quattro rivoluzioni: il comunismo, il fascismo, la socialdemocrazia, il neoliberalismo. Sembra che Galli cerchi di superare i limiti di un approccio solo storicistico suggerendo che una teoria adeguata della politica deve tenere conto di tutti quegli apporti sul piano del pensiero, cui si deve aggiungere, con il libro presente, l'apporto platonico. Tuttavia una teoria della democrazia, su questa base, non emerge, e non si vede come possa emergere, quando è solo il liberalismo, e non in tutte le sue forme, che è conciliabile con la democrazia: gli esponenti degli altri orientamenti sono tutti, chi più chi meno, ostili alla democrazia. In generale, Galli non si mostra molto incline a muoversi sul piano della teoria. Per esempio, si capisce che egli non apprezza la teoria del contratto sociale, ma non c'è un qualche tentativo di discussione approfondita dei suoi meriti e difetti. Nel caso di Platone, forse sarebbe stato più proficuo se egli avesse sviluppato l'intuizione che la genesi del progetto contenuto nella *Repubblica* «è interna ad una crisi di civiltà» (p. 38), ma questo avrebbe richiesto una conoscenza approfondita non solo di tutta l'opera platonica, ma della storia e della letteratura greca del periodo contemporaneo e precedente a Platone. Là dove ha cercato di porre la trattazione platonica in rapporto con la situazione del tempo (soprattutto nella discussione della democrazia e delle altre costituzioni), non ha mostrato sufficiente distacco critico. Per il resto ha offerto un'esposizione dei contenuti della *Repubblica* con i suoi commenti, e questo non è ciò di cui si sentiva più bisogno nel caso di un'opera tanto studiata.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Ivan Lepri

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

Abstract: Leucippo e Democrito di Abdera hanno dato luogo a un'eredità culturale. Durante la vita di Democrito, altri atomisti, come Metrodoro di Chio, ne condividono la teoria in nuove e diverse modalità. Nel III secolo a.C., filosofi denominati 'Democritei' dalle fonti in nostro possesso possono essere rintracciati in diversi ambiti: sono i filosofi presso la corte di Alessandro, retori e nel bacino del Mediterraneo questi pensatori hanno riarticolato la teoria di Democrito in nuovi contesti culturali. Dopo la tarda età ellenistica non è possibile rintracciare ulteriori informazioni su di loro. Lo scopo del presente articolo è proporre una nuova ricostruzione delle loro vite, della loro cronologia e della loro visione filosofica.

Abstract: *Leucippus and Democritus from Abdera started a legacy. During Democritus' life other atomists, such as Metrodorus of Chios, shared his theory in new and several ways. In the 3rd century B.C. philosophers named 'Democriteans' by the sources can be traced in several fields: they are philosophers at the Alexandrian court, rhetoricians and in the Mediterranean basin they rearticulate the Democritus' theory in a new cultural contexts. After the late Hellenistic age we cannot find further informations about them. The aim of this article is to propose a new reconstruction of their lives, their chronology and philosophical views.*

Parole chiave: Atomismo/ Democrito/ Abdera/ Materialismo/ Democritei.

Keywords: Atomism/ Democritus/ Abdera/ Materialism/ Democriteans.

Between the first century B.C. and the first century A.D. several Roman sources mention names of philosophers related to Democritus of Abdera. Such information will not remain isolated and, indeed, will intensify in the context of the *diadochai* of Alexandrian *milieu* of the imperial period. Traces of these philosophers in the sources of the classical period are very rare, not to say unique, and we have just a Theophrastus mention of Metrodorus of Chios, alongside the names of Leucippus and Democritus, and a single mention of Anaxarchus of Abdera at Timon of Phlius.

With this present work, I intend to provide a reconstruction of what is meant by 'democritean' in the ancient world and how this definition is wide, multifaceted, and not traceable to a single *airesis*.

This cultural phenomenon that, in various ways, harkens back to Democritus can be observed over a time span that extends from the 4th century B.C. to the first half of the 2nd century B.C. If the closest traces to Democritus are found throughout the 4th century B.C. at Abdera, the metropolis Teos and at the nearby island of Chios, between the 4th and 3rd centuries B.C. our information reports a spread of the phenomenon to areas far from Thrace, at the Phoenician coasts and Ptolemaic Egypt.

IVAN LEPRI

1. The chronology of the ancient atomists and the Democriteans

The different meanings with which the appellation 'democritean' is employed in the ancient world are deferred to the following pages, and now it will be good to attempt to contextualize chronologically the object of our analysis.

As mentioned, a broader look allows us to describe the phenomenon in a span from the fourth century B.C. to no later than the first half of the second century B.C. One gets the impression that the core closest to Democritus lifetime did not survive the changed historical conditions in which it had matured. The upheavals brought to the Greek world by the Macedonians and the shift to Egypt of the traces of the Democriteans makes our reconnaissance impossible in the face of the complexity of the political period characterized by the Epigonians and the gradual advance of Rome in the overall political and cultural scenario.

Finally, before providing dating proposals, it is necessary to point out that the multiplicity of the phenomenon can at least be contextualized in three phases. A phase straddling the Archaic and Classical periods sees the formation of the ancient atomist theory. We certainly refer to Leucippus, Democritus, Metrodorus of Chios, and perhaps such a core may have included Nessa of Chios and Bion of Abdera¹. A second phase contemporary with Alexander the Great, which saw, on the one hand, Anaxarchus and Hecataeus of Abdera at the courts, the former of Alexander himself, the latter at Ptolemy I, and, on the other, the coterie of the rhetorician Nausiphanes at Teos. A third phase sees thinkers drawing on the Democritean tradition at areas closer to the Mediterranean, such as Tyre and Egypt. More specifically, the group that includes Greeks living in Egypt involves the cultural context that anticipates the alchemy of I century B.C. - I century AD.

The first core described is characterized by the formation of the atomist theory, the second shows no ties to Democritus except mediated by a broad reference to Democritus name and an ethical theory of the subject, while the last core appears to be aware of Democritean works and able to flex them in the new cultural context of reference. If we accept the birth of Leucippus at 500 B.C./490 B.C. and consider his theoretical production at about 460 B.C./430², we are inclined to place Democritus at about 460 B.C./430 B.C. and, consequently, speculation at about 420 B.C./430 B.C.³, we can assume a placement of Metrodorus at about 420 B.C. and theoretical production at about 388 - 380 B.C.⁴. This is a period of particular interest for our analysis if we consider that the Platonic *Meno* is datable to 385 - 380 B.C.E. and that the work deals on several occasions with the theme of the devaluation of sensible knowledge, a theme on which we shall have occasion to dwell and in which Metrodorus of Chios may have shared.

The second core is set in the second half of the fourth century B.C. We can assume that Anaxarchus

¹ DK 69, *om.* Laks-Most; DK 77, *om.* Laks-Most.

² See PHILIP THIBODEAU, *The Chronology of the Early Greek Natural Philosophers*, North Haven, Cosmographia.net, 2019, pp. 293-295.

³ FGr. Hist. 244 F 36 II 1030; Diog. Laert. IX 41 (DK 68 A 1, Laks-Most 27 D 13). See P. THIBODEAU, p. 57.

⁴ We can base this hypothesis on the Antiphane's *Philometor* cited by Atheneus. The comedy is datable on the 388 B. C. and Metrodorus is cited with the name of Μητροῦς ὁ Χιός. See P. THIBODEAU, *cit.*, pp. 326-329.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

lived around 380 B.C. and take into consideration the information of Diogenes Laertius who places his *floruit* at about 340 or 337⁵. Considering that Satrap Nicocreon, Anaxarchus slayer, died in 310 B.C., the date of Anaxarchus death can only be earlier. In addition, one can advance the hypothesis that the Anaxarchan work, *Peri Basileias*, was written between 334 and 323 B.C., during the years Anaxarchus was present at court. The two fragments of the writing, in fact, would suggest that the work was written during his life at court since Anaxarchus appears to be plausibly addressing a circle of learned men interested in lending their knowledge at the courts in exchange for financial sustenance. Regarding the life of Hecataeus of Abdera we can take as a reference point the rise to power of Ptolemy I – whom Hecataeus served – in 323 B.C. and hypothetically admit Hecataeus *floruit* between 340 B.C. and the date of 305 B.C., at the time of the decline of the Lagides reign. As for this second proposed core, the last name is that of Nausiphanes of Teos. The rhetorician appears to have lived between about 370 and 270 B.C. We might assume that his activity as a rhetorician took place around 330-270 B.C. if we base our reconstruction with an encounter with Pyrrho⁶, on the one hand, and Epicurus⁷, on the other. In the first case, I would be inclined to assume an encounter between a young Nausiphanes ‘captured’ (θηραθῆναι)⁸ by Pyrrho, within a probable erotic *topos*, which would point us to an earlier date of 330 B.C. for this encounter. In the second case, however, the chronological context must be shifted forward in time. Epicurus, in fact, must have been very young at the time of his alleged participation in the Nausiphanean cenacle at Teos. Epicurus’ period at the Thracian city is in fact datable to 327-324 BC.⁹, since these are the years prior to *Ephēbia* at Athens.

The third core I have proposed includes Diotimos of Tyre on the one hand and Apollodorus of Cyzicus and Bolus of Mende on the other. The identity of the former has been debated but if we admit the existence of a Democritean Diotimos¹⁰, it seems to me that it can be placed between the fourth and third centuries B.C. Apollodorus of Cyzicus must be slightly earlier or, perhaps, contemporary with Bolo of Mende whom we date to about II B.C..¹¹

⁵ Diog. Laert. IX 58-60 (DK 72 A 1; *om.* Laks-Most).

⁶ Diog. Laert. IX 64 (DK 75 A 2, *om.* Laks-Most); IX 69 (DK 73 A 3; *om.* Laks-Most); IX 102 (DK 75 A 2, *om.* Laks-Most); Sext Emp. M I 2 (DK 75 A 7, *om.* Laks-Most).

⁷ Cic. *N. D.* I 26, 73 (DK 68 A 51, Laks-Most 27 R 79 a); Diog. Laert. *Proem.* I, 15 (DK 75 A 1, *om.* Laks-Most); IX 64 (DK 75 A 2, *om.* Laks-Most, T 28 Decleva Caizzi, F 2 A Dorandi); IX 69 (DK 73 A 3, *om.* Laks-Most); X 4 (DK 68 A 53, *om.* Laks-Most); X 7 (DK 75 A 9; DK 75 A 3; *om.* Laks-Most, 93 Us.); X 13 (DK 75 A 8, *om.* Laks-Most, 123 Us.); Sext Emp. M I, 2 (DK 75 A 7, *om.* Laks-Most, 114 Us.); Eus. *PE* XIV 20, 14 (*om.* DK, *om.* Laks-Most). Strabo in *Geogr.* XIV 1, 18 tells us that Epicurus studied in Athen and in Teos before his *ephebia*. See HORST STECKEL, *Epikuros*, RE Suppl. Bd. XI, 1968, coll. 579-652 spec. col. 580; FRANCESCO VERDE, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013, p. 134 n. 108.

⁸ JAMES WARREN, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 161.

⁹ For a reconstruction of the Epicurus’ life and the meeting with Nausiphanes see FRANCESCO VERDE, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 9-41, esp. 11-12. Epicurus and Nausiphanes have met each other in the 323-321 a.C. ca. according to Diog. Laert. X 13.

¹⁰ Aët. II 17, 3 Mansfeld-Runia (DK 76 A 1; Laks-Most R 77); Clem. *Strom.* II 130 (DK 72 A 2, *om.* Laks-Most); Sext. Emp. M VII, 140 (DK 68 A 111, Laks-Most 27 R 76). HIRZEL argued at first that the philosopher was the stoic Diotimos. In 1882 RUDOLF HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Vol I, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1882 will affirm that the thinker is the democritean one. See also HANS VON ARNIM, *Diotimos*, RE, Vol. I, 1903, Col. 1150. On the name Diotimos in the letter between the Epicureans of Lampsacus and the Eudossians of Cizicus (Philod. Πραγματεῖαι, *PHerc.* 1418 col. XX Militello) see MARCELLO GIGANTE, *Scetticismo e Epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 82-85; DON PAUL FOWLER, *Sceptics and Epicureans*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 2 (1984), p. 243; DAVID SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache Ercolanesi» 6 (1976), pp. 23- 54, esp. 29-30; J. WARREN, *cit.*, p. 42, n. 44.

¹¹ MAX WELLMANN, *Die Georgika des Demokritos*, («Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften»), Berlin, De Gruyter, 1921; Id., *Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilosaus Larissa*, («Abhandlungen der Preussischen Akademie

IVAN LEPRI

2. Who are the Democriteans?

First of all, it is necessary to specify what is meant by 'democriteans'. Well circumscribing and specifying such a definition is by no means simple. Making our purpose complex are at least two complementary reasons. The first lies in the different meanings with which this name is employed in the ancient world.

As we shall have occasion to see, the term 'democritean' appears in the sources in relation to even quite different contexts. The expressions employed in the sources in our possession are:

- Ἀβδηρίται in Clem. *Strom.* II 130. This designation is attested only once, and it appears that Clement uses it to designate some sort of philosophical school or movement.

- Οἱ περὶ Δημοκρίτων this expression, like Δημοκρίτειος and Ἀβδηρικός are employed in the peripatetic context (*Simpl. in Phys.* 28, 27; *De An.* 64, 13; *Philop. in Phys.* 117, 11)¹².

- Δημοκρίτειος appears in *Aët.* 2, 17, 3 in reference to Diotimos of Tyre; *Democriteus* in reference to Anaxarchus in *Cic. ND* 3, 82.

- *Democritii* in *Cic. Tusc.* I, 82 and *Cic. Hort.* Fr 53 Straube-Zimmerman; Δημοκριτείους appears in *Plutarch Quaest. Conv.* VIII, 9, 731A - 736 B; Τινὲς κατὰ Δημόκριτον appears in *Sext. Emp. M VII* 349. These occurrences are part of a context in which the term 'democriteans' is employed in relation to medicine, plausibly referring to a context around Asclepiades of Bithynia.

- Οἱ Δημοκρίτριοι in *Olympiodorus in Plat. Alcibiadem* 92, 6; *Philop. in De an.* 70, 26; *Schol in Euclidis Elementa* 10, 26, 2; *Ammonius in Cat.* 1, 15. These are examples to show how an *airesis* takes its name from the founder¹³.

Second reason for complexity, as warned complementary to the first, is that such semantic multiplicity renders impotent our need, the one underlying contemporary studies, to find a definition that includes a continuity with ancient atomism but also with the thought of Democritus of Abdera. Except for Metrodorus of Chios, in fact, in none of our authors do we find a theory concerning the existence of atoms in motion in the void. On the level of theories concerning ethics, then, the information in our possession can be traced only to the source of Clement of Alexandria who returns a doxographic version of what

der Wissenschaften»), 1928; JOSEPH BIDEZ, FRANZ CUMONT, *Les Mages Hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, pp. 117 ss. and pp. 169-174; JEAN LETROUIT, *Chronologie des alchimistes grecs*, in *Alchimie: art, histoire et mythes*, edited by Didier Kahn, Sylvain Matton, Paris, Milano, SEHA-Archè, 1995, b53 Bolos de Mendes; MATTEO MARTELLI, *Pseudo-Democrito: Scritti alchemici*, Paris-Milano, S.E.H.A. Archè, 2011.

¹² On the expression Οἱ περὶ τινα see STEFAN RADT, *Οἱ περὶ τινα bei Strabon*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», Bd. 139 (2002), p. 46.

¹³ This specific case was collected by J. WARREN, cit., p. 24 n. 52.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

Democritus followers would have meant by *euthymie*. We will have a chance to return to these matters in more detail in the next few pages, what we would like to emphasize, however, is the near impossibility of tracing the definition ‘democritean’ back to an alleged or hoped-for direct relationship with the theories of Democritus of Abdera in a direct way and dependent on him. Making such a direct finding impossible are several factors. Not only the fact that our knowledge of atomism is all in all very much mediated by the Aristotelian reading of it, an aspect that makes it uneasy to find archaic terms, perhaps used by Democritus and understandable to his ‘followers’ but not semantically clear to us. Furthermore, the concept of ‘disciple’ in archaic and later classical times is very weak and far removed from the use of this term in Hellenistic times. Attempting to draw lines of clear dependence between the thought of Democritus and, by way of example, Hecataeus of Abdera is not only almost impossible but also risky, since it would not allow us to analyze these authors as such, untethered from what the contemporary reader would expect from a doctrine, the ancient atomism of Abdera, which probably existed as such only in the studies that the ancients and, in a very different way we contemporaries, carried out on it.

Finally, a third element of complexity must be adduced. The attribution of the name ‘democritean’ to a given philosopher does not always coincide with the list presented by the *diadochai*. Several of the names we read in the atomist succession seem to be insertions useful for different needs, such as filling a time gap, reconstructing an *airesis a posteriori*, tracing a tradition back to a given authority. Indeed, it seems to me that the name of Diogenes of Smyrna is a signpost to at least the first two examples: it fills the too wide temporal gap between Metrodorus of Chios and Anaxarchus of Abdera and, moreover, brings atomism back into the fold of Protagorean relativism¹⁴. The inclusion of Pyrrho, an aspect to which we shall have occasion to return, seems to me to meet the same requirements. Different is the case, however, with Bion of Abdera: he is called a ‘democritean’ mathematician by the sources¹⁵ but is absent in the *diadochai*.

This third element of complexity stands to indicate to us, in a complementary manner to the second, that the way in which in the ancient world, at least between the 4th and 3rd centuries B.C., the term ‘democritean’ was intended to be attributed is almost obscure to us, in some ways impenetrable. Faced with the impossibility of having more information and dating some who are but names to us, such as the aforementioned Bion of Abdera or Naucides of Teos¹⁶, we can only guess that ‘followers’ of the democritean doctrine existed as such in antiquity but the boundaries of this phenomenon are still very nebulous to us. Therefore, I will not speak here of a ‘school’, nor of a tradition, nor of an *airesis*.

¹⁴ Who appears as Metrodorus of Chios’ pupil in Diog. Laert. IX 58 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most); Clem. Strom. I 64 (DK 70 A 1, *om.* Laks-Most). Diogenes of Smirne shared the Protagora’s doctrines in Epiphani. *Adv. Haer.* III 2, 9 n. 17 (DK 70 A 23, *om.* Laks-Most).

¹⁵ Diog. Laert. IV 58 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most).

¹⁶ Diog. Laert. *Proem.* I 15 (DK 75 A 1, *om.* Laks-Most).

IVAN LEPRI

3. The ancient atomist theory of the 4th century B.C. and the role of Metrodorus of Chios

Metrodorus of Chios expressed his theories in continuity with or, at least plausibly, sharing in an original way in the speculation of Leucippus and Democritus. Younger by about forty years than Democritus, and like him of multiple interests¹⁷, Metrodorus must have known from him the theories of Leucippus.

In continuity with Leucippus and Democritus, in fact, Metrodorus affirms the existence of atoms in motion in the void and from their aggregation he believes comes the explanation about natural phenomena and about the sensible qualities we perceive¹⁸.

If in the case of Leucippus and Democritus, the sources agree that for them atoms move insofar as motion is inherent in them, an activity without an original cause and purpose, in the case of Metrodorus there is at least one testimony, that of Simplicius¹⁹, which inserts an element of considerable interest. According to Simplicius, in fact, Metrodorus would have posited an intelligent 'cause', similar to that posited by Anaxagoras, that gave rise to the movement of atoms. For the atomist, the universe is eternal and is also infinite²⁰ and, therefore, it is unique, so there can be no other principle such as to have generated the movement that, in turn, generated the cosmos. It is unique, but within it the worlds generated by the principle of motion are infinite, since infinite and eternal are the atoms²¹. The theory of the principle of motion that Metrodorus may have introduced would represent a *unicum* in ancient atomism. For the theory of Leucippus and Democritus, atoms move naturally in the void because of *Ἀνάγκη*. According to Metrodorus, however, at the beginning of time a force would have impelled the atoms, giving rise to their movement. Moreover, to follow Bicknell's insight²² such a principle is also found in Aëtius testimony about earthquakes²³. Here, Metrodorus would have argued that a body located in its proper place (*ἐν τῷ οἰκείῳ τόπῳ σῶμα κινεῖσθαι*) does not move unless something moves it (*εἰ μὴ τις προώσειεν ἢ καθελύσειε*). That principle that gave motion to the whole enables atoms to aggregate in the void and form all things.

Regarding explanations about natural earthly phenomena, we know that Metrodorus believes that as water penetrates the subsoil by receiving its contained substances, it becomes salty²⁴. The movement of water, as well as that of air, in the subsoil, however, can generate earthquakes according to Democritus²⁵

¹⁷ Athen. IV 184 A (DK 70 B 3, *om.* Laks-Most); Plutarch. *Quaest. Conv.* VI 2 p. 694 A (DK 70 B 6, *om.* Laks-Most, FHG III, 43 F 3); *Schol. Hom. Genav.* Φ 441 p. 208, 21 Nic. (DK 70 B 4, *om.* Laks-Most); *Scolio II Hexaem. Basilio* (*om.* DK, *om.* Laks-Most); *Schol. Arat.* 940, p. 516 Maaß (DK 70 A 17, *om.* Laks-Most).

¹⁸ Theophr. *Phys. Opin.* Fr. 8 (DK 70 A 3, *om.* Laks-Most). On the theory regarding the sensations that came to us by the clusters, as the water's salinity for example, we got some traces in Aët. III 16, 5 Mansfeld-Runia and Alex. *Meteor.* p. 67, 17 (DK 70 A 19, *om.* Laks-Most).

¹⁹ Simpl., in *Phys.* 1121, 21-25. A portion of this testimony is reported in DK 70 A 5.

²⁰ Plutarch., *Strom.*, 11 (DK 70 A 4, *om.* Laks-Most).

²¹ Aët. I 5, 4 Mansfeld-Runia (DK 70 A 6, Laks-Most R 70).

²² PETER BICKNELL, *Melissus Way of Seeming?*, «Phronesis» Vol. 27 n. 2 (1987), pp. 194-201, esp. p. 200, n. 16.

²³ Aët. III, 15, 6 Mansfeld-Runia (DK 70 A 21, *om.* Laks-Most).

²⁴ For the same theory argued by Democritus see *P. Hibeh 2 1499* (DK 68 A 99a, *om.* Laks-Most).

²⁵ Aristot. *Meteorol.* II 7. 365 b1-6, DK 68 A 9. About the wind as another cause of the earthquakes see *Sen. Nat. Qu.* VI 20, 1-4.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

and Metrodorus²⁶ who, more specifically, believes that air condensing in large caverns in contact with air coming from above generates percussion and shakes the earth. In analogy to what happens if we blow into a jar²⁷, obtaining its vibration and sound, so the same phenomenon in the caverns generates noise unless more air sojourns to generate a commotion. Noise, in fact, in the Democritean theory is also produced by the movement of air: when there are many atoms in the air that are clustered in a small space – as in the case of the caverns in the Metrodorus example – the noise is the product of the many rubbing, collisions and separations of the many bodies in a small place²⁸. The same phenomenon is found, in fact, in lightning, which is the product of wind (air) condensing in a cloud (confined space) generating noise but also glow, the product of the sun's heat received by the cloud and the rapid movement of condensed atoms²⁹.

About the position of the earth, the stars, and the moon, the Metrodorean position seems to be not dissimilar to the Leucippean position³⁰, which suppose that the sun as the farthest star, following the fixed stars and the moon as the star close to the earth.

Similar to Democritus, finally, the theory of atomic aggregations and human perception of reality seem to have opened in Metrodorus a perspective on knowledge, based on our perception of sensible qualities. It seems to me that it is possible to reconstruct, with great caution, Metrodorus' theory of knowledge and ascribe it to the framework of ancient atomist theory.

Aggregates of atoms affect the subject in different ways: depending on the composition of the object, we may have atoms of different shapes generating different sensations, just as the atomic composition of the subject perceives now in one way, now in the other, the same or more sensory phenomena. We could imagine, in fact, a sick person perceiving bitter milk or a healthy person perceiving sweet milk, just as two individuals might perceive the wind cold in one case and lukewarm in another because of their different atomic composition. Sensations are highly variable and unstable, yet without them we would not know of the existence of atoms moving in the void. As we know this knowing that we cannot know on the basis of sensations³¹ and yet need them³² to attain knowledge of atoms is a fundamental aspect in Democritus, who seems to have spoken of clear or genuine knowledge³³ only in reference to our knowing that atoms move in the void and generate all things.

Sensible knowledge is obscure because it is unstable, yet it enables us to live, as well as to know, as long as we accept that everything is for us humans the result of convention. Metrodorus who stated «I deny that we know whether we know something or nothing and whether we do not even know that we know or that we do not know»³⁴ must have been of a very similar opinion to Democritus. Atoms are infinite and so

²⁶ Aët. III 15, 6 Mansfeld-Runia (DK 70 A 21, *om.* Laks-Most).

²⁷ Ibidem.

²⁸ Plutarch, *Quaest. Conv.* VIII 3, 1, 721 D 8-722 B6, (*om.* DK, *om.* Laks-Most).

²⁹ Aët. III, 3, 3 Mansfeld-Runia (DK 70 A 15, *om.* Laks-Most).

³⁰ Diog. Laert. IX, 30-33 (DK 67 A 1, Laks-Most 27 D 80b).

³¹ Sext. Emp. M VII 135 (DK 68 B 9, Laks-Most 27 R 76).

³² Galen. *De medic. Empir.* XV 7-8 (DK 68 B 125, Laks-Most 27 D 23 a).

³³ Sext. Emp. M VII 138 (DK 68 B 11; Laks-Most 27 D 6, D 20, D 21, R 108, 29).

³⁴ Cic. *Ac. Pr.* II 23, 73 (DK 68 B 165; DK 70 B 1, Laks-Most P 44, R 68); Philod., *Rhet.*, fr. Inc. α 3, 1 (DK 70 A 25, *om.* Laks-Most); Sext. Emp. M VII 88 (DK 70 A 25, *om.* Laks-Most); Diog. Laert. IX 58 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most); Eus. *P E*, XIV 19, 8 (DK 70 B 1, *om.* Laks-Most). See JACQUES BRUNSCHWIG, *Le fragment DK 70 B 1 de Métrodore de Chio*, in *Polyhistor: Studies in the History and*

IVAN LEPRI

are their aggregations. As we have already admitted, the same subject will perceive, according to its atomic composition, an object in different ways or two subjects will be able to perceive the same object in different ways. Therefore, following the same reasoning of Aristotle³⁵ of something we will not be able to say that it is such a thing (a sweet fruit for example) rather than such another (a bitter fruit). In this sense, we can only arrive at an obscure sensory perception and conventional knowledge of the world.

Sensations, similarly, do not allow us to know of our non-knowing of the existence of atoms, and it is necessary to reach this second degree of ignorance³⁶ in order to know, Metrodorus continues, «all things are – in reality – as much as one thinks them (*noein*)³⁷». Admitting with von Fritz that the genuine knowledge (*γνησίη*) theorized by Democritus is to be related to the term *φρήν*³⁸ and that the association of *φρήν* and *νόος* must have been usual in the writings of philosophers contemporary with Democritus³⁹, we might admit that the term *φροννεῖν* was the appropriate term for ‘genuine’ knowledge in the Abderite theory, while Metrodorus might have employed the verb *νοεῖν* to denote the same concept.

The ancient atomist theory plausibly ends in the fourth century B.C. interrupted by political upheavals involving all of Asia Minor and turbulently the island of Chios⁴⁰. It seems to me to be safe to say that ancient atomism was the product of the speculation and perhaps debate of at least three philosophers, Leucippus, Democritus, Metrodorus, and we cannot know whether this circle was wider, including Nessa of Chios and Bion of Abdera.

4. Democriteans in the 4th century B.C. Greek political context

After this phase we do not possess clear information about Democriteans claiming the existence of atoms moving in the void. The rapidly changing historical framework with the coming to power of Alexander the Great does not allow us to observe in a linear way the evolution of the tradition after Democritus and Metrodorus. News of the Democriteans in the second half of the 4th century B.C., in fact, can be found only in the courts of Alexander I, Ptolemy I and in the Greek political world.

Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday, edited by Keimpe Algra/ Pieter Willem Van Der Horst/ David Runia, Leiden, Brill, 1996, pp. 21-40. The study demonstrates that just the first part of the fragment quoted by Cicero (*neq̄o inquit scire nos sciamus ne aliquidan nihil sciamus, ne id ipsum quidem ne scire aut scire scire nos*) can be the most accurate version.

³⁵ Aristot., *Met.* Γ 5, 1009 b 7.

³⁶ J. BRUNSCHWIG, cit., p. 28.

³⁷ DK 70 B 2: «πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοήσῃ».

³⁸ DK 68 B 125, Laks-Most 27 D 23 a. See JEAN SALEM, *Perception et connaissance chez Démocrite*, in *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul, Proceedings of the International Colloquium on Democritus, Paris, 18-20 september 2003*, Aldo Brancacci/ Pierre-Marie Morel (eds.), Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 125-143; EMIDIO SPINELLI, *Atomisti antichi: Leucippo e Democrito, Storia della filosofia antica*, Vol. I, *Dalle origini a Socrate*, Roma, Carocci, 2016, pp. 177-193.

³⁹ KURT VON FRITZ, *NOΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period*, «Classical Philology» Vol. 41, n. 1 (1946), pp. 12-34, esp. p. 27 and p. 29. See Herodian. Περὶ παθῶν in *Et. Gen.* s. (DK 68 B 129).

⁴⁰ CARL ROEBUCK, *The Settlements of Philip II with the Greek States in 338 B.C.*, «Classical Philology» Vol. 43, n. 2 (1948), pp. 73-92; HEINZ SIEGERT, *Wo einst Apollo lebte*, Wien und Düsseldorf, Econ Verlag GmbH, 1976; ANDREW HEISSERER, *Alexander the Great and the Greeks*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980, pp. 79-95; LUISA PRANDI, *Alessandro Magno e Chio: considerazioni su Syll 3. 283 e SEG XXII, 506*, «Aevum» LVII (1983), pp. 24-32; MARIA JANNELLI, *I rapporti giuridici di Alessandro Magno con i Chii*, in *Studi di storia antica offerti dagli allievi a Eugenio Manni*, Roma, Bretschneider, 1976, 153-175.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

4.1 Anaxarchus of Abdera and the court of Alexander I

At the court of Alexander resides Anaxarchus of Abdera. We do not know the philosopher's life before his presence at court, and even this is presented to us in a nebulous way.

The reasons for this nebulosity lie in a kind of 'layering' of sources that have presented Anaxarchus now in one way, now in another. There is, in fact, a very negative depiction of Anaxarchus that takes at least two paths: the flatterer of Alexander, interested in receiving the benefits of the court⁴¹, who by his reckless attitude makes the ruler even closer to wrath and blind self-vengeance⁴², and the parasite who taunts and uses poisonous irony toward Alexander⁴³. Both of these depictions of Anaxarchus refer to sources from the peripatetic *milieu* and it is suggestive that they depict in the peripatetic Callisthenes the opponent of Anaxarchus at court⁴⁴. Whether there was a controversy between the Democritean and Peripatetic *milieus* we cannot determine with certainty here. The second depiction, however, is very benevolent: Anaxarchus is at Alexander's side in military expeditions, a friend and teacher of Alexander who is advised and instructed in philosophy by him⁴⁵. So, Anaxarchus' life is presented to us within *topoi*, and therefore direct information about his true life and thought is precluded to us.

A further element of complexity is his relationship with Pyrrho. It is certainly possible that contact between the two may have taken place, but it seems to me highly probable that the discipleship relationship is a construction that arose in the Hellenistic period and sclerotized around the motif of the skeptical Pyrrho in the Roman imperial period. The two figures must have been well known in the ancient world, and the vague information we possess about an alleged devaluation of the senses reported by Sextus Empiricus⁴⁶ – an aspect on which we shall have occasion to dwell later in the text – becomes an unimpeachable license for an alleged Anaxarchian proto-skepticism.

What seems to me to remain around this figure, stripped of the *topoi* constructed around his name, is the identity of one of the exponents of the Greek learned classes of the fourth century B.C. A savant figure capable of moving within philosophy, arguably that closest to his abderitic context of origin, of which he knew and articulated some of the most prevalent themes in the fourth century B.C. such as the ethical

⁴¹ Clearchus *ap.* Athen. XII, 548b (DK 72 A 9, *om.* Laks-Most, F 8 Dorandi); Philod., *De vitiiis* (PHerc. 1675 Angeli), col. IV 34-V 9 (DK 72 A 7, *om.* Laks-Most, F 19A Dorandi); Satyrus *ap.* Athen., VI 250f (FH.G. III 164, DK 72 A 4, *om.* Laks-Most, F 20A Dorandi); Lucian. *De paras.* 35 (F 22 Dorandi); Arrian. *Anab.* IV 9, 9 (F 25 A Dorandi); IV 10, 5-11, 1 (DK 72 A 6, *om.* Laks-Most, F 25 B Dorandi).

⁴² Aelian., *VH*, IX, 37 (DK 72 A 8, *om.* Laks-Most, F 21 Dorandi).

⁴³ Diog. Laert. IX, 60 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most, F 1 Dorandi) who preserves the same *topos* as Philod., *De vitiiis* (PHerc. 1675 Angeli), col. IV 34-V 9 (DK 72 A 7, *om.* Laks-Most, F 19A Dorandi); Plutarch., *Quaest. conv.* IX 1,2, p. 737 A (DK 72 A 7, *om.* Laks-Most, F 19 B Dorandi).

⁴⁴ Plutarch. *Alex.* 52 (DK 72 A 3, *om.* Laks-Most, F 28A Dorandi); Satyr. *ap.* Athen. VI 250f (F 18 Fr. 26 Schorn; 55 Dorandi - White).

⁴⁵ Aelian., *VH* IX, 30 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 15 Dorandi); Val. Max, III, 3 ext. 4 (DK 72 A 13, *om.* Laks-Most, F 16 Dorandi); VIII, 14 ext. 2 (DK 72 A 11, *om.* Laks-Most, F 17A Dorandi); Plutarch. *Alex.* 8 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, 13A Dorandi); *De Alex. Virt.* 331e (DK 72 A 4, *om.* Laks-Most, F 6 C, F 64 A, F 13 B Dorandi); *Reg. et imper. Apophthegm.* 179f (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 14 Dorandi); Plutarch. *De tranq. an.* 466d (DK 72 A 11, *om.* Laks-Most, F 17 B Dorandi); Diod. XVII 112, 4-5 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 29 A Dorandi).

⁴⁶ Sext. Emp. *M VII* 88 (DK 70 A 25, *om.* Laks-Most).

IVAN LEPRI

disposition of the sage and the problem of sensible knowledge. His broad knowledge of *mathemata* will enable him to move about the court and use the technique of oratory⁴⁷, persuasion⁴⁸, as well as politics. His public figure must have been austere⁴⁹, imperturbable and secure⁵⁰.

Anaxarchus theories lie perhaps in his *Peri basileais* and in the echo of his speeches reported to us by Arrian⁵¹. One of them is contained in narrative in which Anaxarchus, finding Alexander in tears, mocked him by asserting that the ancient philosophers held that Dike was the minister of Zeus, a reason why everything done by Zeus is in itself just, a parallel between Zeus and ruler that Anaxarchus does not hesitate to emphasize and encourage with the idea that every action of the ruler is, as such, just. Although in other sources Anaxarchus is intent on scoffing at the purported deification of Alexander⁵², it is plausible that although Anaxarchus did not take the deification of Alexander seriously, he nonetheless may have supported it within the political and propaganda program of the Macedonian, of which he was one of the leading exponents.

The two fragments in our possession of the work *Peri basileais* both deal, it seems to me, with life at court. First consider the first of the two fragments.

Clem. *Strom.* I, VI, 36:

Varied erudition strongly benefits but also strongly harms those who possess it: it benefits the skillful man, it harms those who easily make resonate his every word even in every assemblage. One must know the measures of opportunity: for this is limit of wisdom. Color who sing before doors though ...⁵³

First, the theme of *πολυμαθία*: not manifold erudition, then, would seem to be fundamental to Anaxarchus, but knowing the opportunity, the *καιρός*. I propose to understand this problem of *καιρός*

⁴⁷ Arrian., *Anab.* IV 9, 7 (DK 72 a 5, om. Laks-Most, F 28 C Dorandi); Plutarch. *Alex.* 52 (DK 72 A 3, om. Laks-Most, F 28A Dorandi); Plutarch. *Ad princ. iner.* 781a (om. DK, om. Laks-Most, F 28 B Dorandi).

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Timon *apud* Plutarch *De virt. mor.* 446 b-c (F 58 Di Marco).

⁵⁰ Diog. Laert. I 17 (om. DK, om. Laks-Most, F 5 A Dorandi); Ps. Gal. *Hist. phil.* 4 (DK 72 A 14, om. Laks-Most, F 5 B Dorandi); Clearch. *apud* Athen. XII 548 B (DK 72 A 9, om. Laks-Most, F 8 Dorandi); Satyr. *apud* Athen. VI 250 f (DK 72 A 4, om. Laks-Most, F 20 A Dorandi); Plutarch *De alex. Virt.* 331 e (DK 72 A 4, om. Laks-Most, F 6 C, F 64 A, F 13B Dorandi); Clem. *Strom.* I, VI 36 (DK 72 B 1, om. Laks-Most, F 6 D, 65 A Dorandi); Aelian. *VH IX* 37 (DK 72 A 8, om. Laks-Most, F 21 Dorandi); Diog. Laert. IX 60 (DK 72 A 1, om. Laks-Most, F 1 Dorandi); Favorin. *De fort.* 18 (om. DK, om. Laks-Most, F 7 Dorandi); Plutarch, *Alex. Virt.* I, 40, 331 (DK 72 A 4, om. Laks-Most, F 6 C, F 64 A, F 13 B Dorandi).

⁵¹ *Supra* note 47.

⁵² We can observe the testimony of Satyrus *apud* Atheneus – a testimony that has got at least a parallel in Plutarch – as an example of the using of Anaxarchus in our sources. As PAUL BERNARD, *Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine*, «Journal des savants» Vol. I (1984), pp. 3-49, esp. p. 7 noted, in the Satyrus' text we cannot find the ironical nuance that we can observe in Plutarch. So in the first source we have a malevolent perspective towards Anaxarchus that cover the irony and communicate just the flattery of 'Anaxarchus the parasite'. Similarly in the second part of the two testimonies we have just lost the irony present in the dialogue between the philosopher and the ruler in the Atheneus' text. Here, in fact, the verb used by Alexander is *διδάσκειν*, a word that imply a master, not a friendly interlocutor.

⁵³ *πολυμαθὴ κάρτα μὲν ὠφελεῖ, κάρτα δὲ βλάπτει τὸν ἔχοντα· ὠφελεῖ μὲν τὸν δεξιὸν ὄντα, βλάπτει δὲ τὸν ῥηϊδίως φωνέοντα πᾶν ἔπος κεν παντὶ δήμῳ. χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὄρος. ὅσοι δὲ καὶ θύρῃσι ἀείδουσιν, κῆν πειπεπνυμένον ἐνάειδωσιν, οὐ τιθέμενοι σοφίῃ, γνῶμενδ' ἔχουσι μωροῦς.*
See also Stob. III 34, 19 (DK 72 B 1, om. Laks-Most).

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

in light of the question of the possibility of *παρρησία*. The problem of free speech must have been of certain importance in the environment around Alexander. It is precisely his life spent at the rulers court and his knowledge of the measure of expediency that seem the most suitable perspective for understanding fragment B 1. Anaxarchus has to do with the situation at the Macedonian court, and this would lead one to suppose that it was aimed at the circuit of the cultural education of the learned⁵⁴.

The second fragment has to do with the problem of economic livelihood. This issue makes it urgent to define the status of the learned in its relation to the one who can provide those means of livelihood, namely the monarch and the man of power:

And Anaxarchus in the book *On the Kingdom* says that it is difficult to gather riches, but even more difficult is to guard them⁵⁵.

It is plausible to admit that B 2 may be conceptually related to the first fragment. Indeed, the measure of opportunity and the ability to use free speech could ensure ones stability with the court. The reference to *καυτός* and *παρρησία* should be placed within the treatise aimed at training wise men. It is about how to administer wealth in an absolutely precarious context for ones existence, ones life at court far from the political regime that the Greeks knew.

Great echo in the ancient world was the affair about the death of Anaxarchus. Here again we are faced with the inclusion of the philosophers name in a real *topos*, that of the death of the learned man in the hands of a tyrant⁵⁶. This is a *topos* of Greek origin with which cases of accusations towards a ruler of being a tyrant are represented. The historical core that we can attempt to reconstruct revolves around the philosophers docking near the island of Cyprus between 323 and 310 B.C.⁵⁷

Here probably Anaxarchus, on the orders of Nicocreon satrap of Cyprus, was tortured with blows to the hands until death as a result of political and personal disputes between the two while Alexander was still alive. The earliest sources to report the episode are from Roman times⁵⁸ of which Philo probably reports the most historically likely core⁵⁹. Later sources will intervene with additional accounts and further anecdotes making even this aspect of Anaxarchus life material that will go on to build another *topos*. The most extensive version is that reported by Diogenes Laertius⁶⁰:

⁵⁴ See ALAN BRIAN BOSWORTH, *Alessandro: l'impero universale e le città greche*, in *I Greci: storia, cultura, arte, società*, edited by Salvatore Settis, Torino, Einaudi, 1996, Vol. II, 3, pp. 47-80.

⁵⁵ Ael. V. *Hist.* IV 14 (DK 72 B 2, *om.* Laks-Most, F 66 Dorandi): *καὶ Ἀνάξαρχος ἐν τῷ Περί βασιλείας φησὶ χαλεπὸν χρήματα συναγειρασθαι, χαλεπώτερον δὲ φυλακὴν τούτοις περιθεῖναι.*

⁵⁶ Gregor. Naz., *Epigr.* IV (PG 38, 83; *om.* DK, *om.* Laks-Most; F 52 Dorandi); *Carm.* I 2, 10 (*De virtute*) 688-691 (PG 37, 729 sq; *om.* DK, *om.* Laks-Most, F 53 Dorandi.); *Epist.* 32 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 54 Dorandi). See P. BERNARD, *cit.*, p. 26.

⁵⁷ Cicero, *De nat. deor.* III 33, 82 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 32 Dorandi); *Tusc.* II, 22, 52 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 31 Dorandi); Philod. *De morte* IV (*PHerc.* 1050 ed. Henry), col. XXXV 31-34 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 33 Dorandi); Plutarch., *De virt. mor.* 449 e (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 39 Dorandi); Diog. Laert. IX, 60 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most, F 1 Dorandi); Theodoret., *Graec. aff. curat.* VIII 57 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 57 Dorandi); *Anonymus in Anecdota Oxoniensia* (IV p. 251, 31-33 Cramer; F 62 Dorandi).

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ Philo, *Quod omnis probus liber sit* 105-109 (DK 72 A 13, *om.* Laks-Most, F 34 Dorandi). See BERNARD, p. 23.

⁶⁰ Diog. Laert. IX 60 (DK 72 A 1, *om.* Laks-Most, F 1 Dorandi): *μνησικακίᾳς μετὰ τήντελευτήν τοῦ βασιλέως ὅτε πλεῶν ἀκουσίως προσηνέχθη τῇ Κύπρῳ ὁ Ἀνάξαρχος, συλλαβὸν αὐτὸν καὶ εἰς ὄλμον βαλὼν ἐκέλευσε τύπτεσθαι*

IVAN LEPRI

The tyrant did not forget the offense and held a grudge against him. After the king's death, Anaxarchus, who was on navigation, against his will was forced to land in Cyprus. Nicocreon arrested him and, throwing him into a mortar, had him struck with iron pestles. But the philosopher, holding in nonchalance the vengeance he was suffering, uttered the famous phrase, "pound the sack of Anaxarchus, do not pound Anaxarchus." Then Nicocreon ordered his tongue. It was said that he bit it off himself and spit it into the tyrant's face. We also dedicated an epigram to him, which sounds like this: Pest, Nicocreon, and evermore, but it is a sack. Pest: Anaxarchus has long since been with Zeus. Persephone after tearing and unhinging you shortly. Will say the words, "Go to hell, you bad miller".

The earliest source to report the philosopher's exclamation is Philo. In the Philonian version, however, the term referring to the body is *ἀσκός*, the wineskin; in Diogenes it is properly the sack, *θύλαξ*.

It seems to me at least plausible to believe that the theme of the body as a mere sack, which leaves Anaxarchus indifferent to pain may tie in with the appellation of *εὐδαιμονικός*⁶¹ that the sources attribute to him. The explanation for this name can be found in Diogenes Laertius⁶² who states that Anaxarchus owed his name to the *εὐκολία*⁶³ and the condition of *ἀπάθεια* proper to his temperamental and unhesitating disposition⁶⁴. Indeed, Anaxarchus weaved praises for Pyrrho who showed indifference (*ἀδιαφορία*) and insensitivity (*ἄστοργον*)⁶⁵. This indifference related to a condition of serenity is found in several sources that see him mocking the image Alexander wanted to show of himself. Although Anaxarchus is described as prone to pleasure and intemperance by Timon, in the *Silloi* he is also described as courageous (*τὸ θαρσαλέον*), tenacious (*ἐμμενές*), canine (*κύνεον*), and it is Timon himself, moreover, who used the term *εὐδαιμονήσιν* to describe the condition of one who wants to be happy⁶⁶.

This serene indifference could match the alleged description of real things in the manner of a setting. Sextus Empiricus, in fact, states that Anaxarchus and Cynic Monimus⁶⁷ would have regarded reality (*τὰ*

σιδηροῖς ὑπέροις. τὸν δὲ οὐ φροντίσαντα τῆς τιμωρίας εἰπεῖν ἐκεῖνο δὴ τὸ περιφερόμενον· "πίτισε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πίτισεις". κελεύσαντος δὲ τοῦ Νικοκρέοντος καὶ τὴν γλώττιαν αὐτοῦ ἐκτιμηθῆναι, λόγος ἀποτραγόντα προσπύσαι αὐτῶν· καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν οὕτως (ἔχον) [Anth. P. VII 133]· πίτισετε, Νικοκρέων, ἔτι καὶ μάλα· θύλακός ἐστι· πίτισετ'· Ἀνάξαρχος δ' ἐν Διός ἐστι πάλαι· καὶ σὲ διαστείλασα γνάφοις ὀλίγον τάδε λέξει ὄρηματα Φερσεφόνη· ἔρρε μλωθρὸν κακόν'.

⁶¹ Clearchus *ap.* Athen. XII, 548b (60 Wehrli, 55 Dorandi - White); Satyrus *ap.* Athen., VI 250f (18 Müller); Plutarch., *De Alex. Virt.* 331 e (DK 72 A 4, *om.* Laks-Most, F6C, F 64A, F 13B Dorandi); Favor. *De fort.* 18 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 7 Dorandi); Clem. *Strom.* I, VI, 36 (DK 72 B 1, *om.* Laks-Most, F 65 A Dorandi); Aelianus *V H IX* 37 (DK 72 A 8, *om.* Laks-Most, F 21 Dorandi).

⁶² Diog. Laert. IX 60-63.

⁶³ FERNANDA DECLEVA-CAIZZI, *Pirroniana*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2020, p. 179 considers the anaxarchean concept connected in some way to the notion of *καιρός* in DK 72 B 1.

⁶⁴ This *διάθεσις* gives birth to an eudaimonic school in Diog. Laert., I, 17 (*om.* DK, *om.* Laks-Most, F 5 A Dorandi) and Ps.- Galen in *Hist. Phil.* 4 (DK 72 A 14, *om.* Laks-Most, F 5 B Dorandi).

⁶⁵ Decleva-Caizzi 2020, p. 179 argues that the two words *ἀδιαφορία* and *ἄστοργον* indicate the attitude of the subject and they haven't got the technical and gnoseological sense of the pyrrhonist scepticism of the 1st and 2nd century BC. The term *ἀδιαφορία* has at least a correspondence in Antigonus *apud* Diog. Laert. IX 66 (T 15 Decleva-Caizzi) while *ἄστοργον* means something close to a familiar love. We found the term in Plin. *N H VII* 19, 79-80 (T 72 Decleva-Caizzi) that use as an example Socrates, Diogenes the cynic, Pyrrho, Heraclitus and Timon for a specific soul's disposition (*animi tenor*) neither happy, nor sad (*nec aut hilario magis aut turbato*).

⁶⁶ Aristoc. *ap.* Eus. *PE XIV* 18, 1-4 (T 53 Decleva-Caizzi). See also MARIA LORENZA CHIESARA, *Storia delle scetticismo greco*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 6-7; J. WARREN, *cit.* pp. 75-78; RICHARD BETT, *Pyrrho, His Antecedents and his Legacy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, pp. 163-164; IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Anaxarco de Abdera: Adiaphoriay criterio de verdad en el umbral de la época helenística*, «Archai» no. 27 (2019), p. 16.

⁶⁷ Diog. Laert. VI, 82. On Anaxarchus and the cynic philosophy see ANNA MARIA IOPPOLO, *Anassarco e il cinismo*, in *Democrito e l'atomismo antico*, *Atti del Convegno Internazionale (Catania 18-21 apr.1979)*, Francesco Romano (ed.), Catania, "Siculorum

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

ὄντα) in the same way as theatrical scenography (σκηνογραφία), considering it similar to madness or dream.⁶⁸

Finally, the journey to India in the retinue of Alexander the Great in the company of Pyrrho may have influenced or oriented these features of the Abderites thought. Several scholars have stressed the importance of the expedition to India in both better understanding the figure of Anaxarchus and that of Pyrrho⁶⁹.

The expedition to India takes place between 334 and 323. The two contacts with the sages take place at Τάξιλα (Taksasilā) around 326: the first, narrated by Strabo (XV, 1, 61), takes place between Alexanders delegation and a Munda (ἔξυσημένον); the second, finds as interlocutor Σφύνης, named Calanus by the greeks⁷⁰. The episode is narrated by Onesicritus⁷¹ and both Plutarch⁷² and Strabo⁷³ seem to draw from him. If one admits the hypothesis that Anaxarchus was present at this second meeting, two factors of great interest for understanding his attitude toward Nicocreon and the torture to which he is condemned come to be consolidated. For, on the one hand, it is plausible that Anaxarchus witnessed the burning of Calanus, who remained impassive in the flames⁷⁴, and, on the other hand, the account that Strabo⁷⁵ attributes to Megasthenes⁷⁶, who describes the Indian sage refusing to go to Alexander, becomes interesting.

4.2 The rhetorician Nausiphanes and his cenacle at Teos

Nausiphanes of Teos was a rhetorician who lived at the turn of the fourth and third centuries B.C. An exponent of the school of classical oratory, he seems to have had his own cenacle at Teos and his own followers. This important rhetorician would seem to be among those who followed the theories of Leucippus and Democritus and then rearticulated certain conceptions according to their own cultural frame of reference.

Nausiphanes set out his conception of rhetoric in his *Tripod*, a work largely preserved by Philodemus of Gadara, evidence that allows us to reconstruct the main points about Nausiphanes theory.

Gymnasium" n.s. XXXIII, 1, 1980, pp. 499- 506.

⁶⁸ Dorandi F 64 B: Ανάξαρχον δὲ καὶ Μόνιμον ὅτι σκηνογραφία ἀπέικασαντὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὁμοιωσθαι ὑπέλαβον.

⁶⁹ It is important to remind us that Onesicritus was the man who encounter the Magi, not Pyrrho. Moreover, the dialogue between Greeks and Indians must have been really hard and maybe just idealized by the Greeks. See ARNALDO MOMIGLIANO, *Saggezza straniera, L'ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 2019 (3rd edition), p. 10; F. DECLEVA-CAIZZI, cit., p. 163.

⁷⁰ MARIO PIANTELLI, *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide*, «Filosofia», 29 (1978) pp. 136-164, esp. p. 136.

⁷¹ See PAUL PÉDECH, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 80. His hypothesis is that Onesicritus uses both the Callistenes' work as well his own memories.

⁷² *Life of Alexander* 65.

⁷³ Strabo. XV, 1, 63-65.

⁷⁴ Plutarch., *Alex.* 69, 7; *Arr., Anab.* VII, 3; *Luc. De mort.* 25. See F. DECLEVA-CAIZZI, cit., p. 167.

⁷⁵ Strabo XV, 1, 68.

⁷⁶ Ambassador at Candragupta Maurya's court for Seleucus Nicator in 300 B.C. circa.

IVAN LEPRI

At a young age he seems to have known Pyrrho, plausibly after his return from India (if we admit his participation, by no means certain, in the expedition) and seems to have been impressed by the ethical disposition of the ‘philosopher’ of Elis.

At the time of the flourishing of the Nausiphanean school, it is plausible that a young Epicurus listened to and briefly attended the rhetoricians school in Teos, a school where, in Epicurus words, he not only gave propire lessons on the basis of the main *mathemata*, but also presented the naturalist doctrines of Empedocles, Anaxagoras and Leucippus and Democritus.

Nausiphanes appears to be part of the cultural world of the political classes that preserves aspects of the classical period, a man who conceived of *episteme* and *mathemata* as a single wisdom, such as to train the savant even in technical production. Between the fifth and fourth centuries B.C. there is contact between these *technai*, such as rhetoric and medicine⁷⁷ but also Thucydides historical research⁷⁸, as well as the philosophy of nature itself⁷⁹.

In this regard it is necessary to recall the fragment DK 75 B 1. Nausiphanes believes that the philosopher of nature, although he has never expounded his theses in public, possesses the skill of rhetoric because, like the builder, knows the tools and materials for the ‘manufacture’ of discourse (εις τὸ δύνασθαι λαβόν θ’ ὕλην καὶ τὰ προσήκοντ’ ὄργανα δημιουργεῖν τὸ ἀπὸ τῆς τεκτονικῆς ἔργον)⁸⁰. In this regard Isnardi Parente⁸¹ believes that Nausiphanes is referring to *technai* in a wholly Aristotelian sense: like the carpenter to build, the physician has in his power the art of healing. The verb used in the passage, δημιουργεῖν, would suggest that Nausiphanes considered δημιουργία as ἔργον requiring craft and technical activities, i.e.: skills of formal rules. In this sense, such a model should be applied to the physiologists ability in potency to be a political rhetorician.

The philosophy of nature as well as medicine and the search for historical causes between the fifth and fourth centuries seem to interpenetrate into a single knowledge. The physician, as well as the *magoi*, and physicists such as Leucippus and Democritus have to deal with ἀνάγκα, that is, conditions that compel certain phenomena to manifest themselves⁸². Precisely such constraining forces are the object of the study of the physicist, the *magus* and the physician. The discovery and study of such forces leads to the desire to be able to reproduce and cause ἀνάγκη. The physician, in other words, causes certain phenomena in the body so that they can be studied and prevented. Such ability to prevent but also to recognize a given

⁷⁷ See Plat. *Gorg.* 464 a; *Phaedr.* 270 b. See also EMILE LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Vol. VI, Paris, Wentworth, 1849, pp. 2–26 and pp. 90–115; JACQUES JOUANNA, NEIL ALLIES, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 39–53; LOUIS COHN-HAFT, *The Public Physicians of Ancient Greece*, North Hampton, Smith College, 1985.

⁷⁸ PAOLO DESIDERI, *La prova nell'oratoria giudiziaria e nella storiografia nel mondo antico*, «Quaderni Storici» vol. 29, no. 85 (1), (1994), pp. 43–57; ROBIN LANE FOX, *Thucydides and Documentary History*, «The Classical Quarterly» vol. 60, no. 1 (2010), pp. 11–29; HUNTER RAWLINGS, *Thucydidean Epistemology: Between Philosophy and History*, «Rheinisches Museum Für Philologie» vol. 153, no. 3/4 (2010), pp. 247–290.

⁷⁹ See MARCO GEMIN, *L'influenza di Anassagora sull'oratoria di Pericle*, «Rhetorica» Vol. XXXV, Issue 2 (2017), pp. 123–136.

⁸⁰ *Rhet.* II col. 34, 1 p. 48, Sudhaus 1964 (DK 75 B 1, om. Laks-Most).

⁸¹ MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Techne, Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, La nuova Italia, 1966, p. 378.

⁸² *Morb. sacr.* 1,9 (7,3 Jouanna = VI,358 Littré); *De arte* 12,3 (240,10 Jouanna = VI,24 Littré); *Prorrh.* II,30 (276 Potter = IX,60 Littré). See MARIA LAURA GEMELLI MARCIANO, *Democrito e l'Accademia*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007, pp. 278–284, spec. p. 281.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

disease in advance is characteristic of medical skill. It is plausible that Nausiphanes in his *Tripod* illustrated a similar theory, referring to the ability to articulate reasoning according to things to come⁸³. In this regard think of what is stated by Gorgias himself in the *Praise of Helen* 14-15 who states that the very forecasters «show in a clear way to the eyes of the mind incredible and obscure things, and the same relation exists both between the power of a discourse and the disposition of the soul, and between the action of medicines and the nature of the body. For just as, among drugs, some expel certain humors from the body, and some cause illness to cease, and others life, so also among discourses».

Similarly, the ability to direct the crowd according to the desires of the crowd, the usefulness of which he knows, is part of a technique of the physicist (but at this point we can say of the rhetorician and the one who is not ignorant of the precepts of medicine) to produce a given effect from knowledge of the universal structure. Consider, finally, a further aspect. Both τέχναι are exercised on the basis of probability: it serves the physician who needs to direct his *diagnosis* where it is impossible to establish a certain cause of the ailment⁸⁴; it directs the speaker in describing the truth in the absence of the witness or the obvious proof⁸⁵. As will be shown in the analysis of the nausiphanean fragments preserved by Philodemus, this type of *diagnosis* seems to bear a strong resemblance to the ability professed by the rhetorician of Teos to orient the audience whose usefulness he knows how to guide for himself through his own knowledge of past causes, present symptom and future consequences.

Thanks to Philodemus extensive testimony⁸⁶, it is possible to isolate some features of Nausiphanes theories more precisely.

First, Nausiphanes believes that he knows how to propose the best discourse to the multitude (τὸν ἄριστον προείληφε συλλογισμόν)⁸⁷. Of it the rhetorician knows the desires (πρὸς τὴν βούλησιν)⁸⁸, that is, what is useful for itself⁸⁹, and for this reason the speaker will be able to lead the hearers where he wants (ἀλλ' ἑαυτὸν ἔφη τοῖς λόγοις ἄξειν ἔ (θ') ἂν βούληται τοὺς ἀκούοντας)⁹⁰.

The knowledge/ἐπισημη of Nausiphanes is a practical capacity/δύναμις and this capacity plays a fundamental role in political practice⁹¹. From this point of view, Nausiphanes precept that the rhetorician knows legislation (ἅμα δ' ἐπὶ νομοθεσίας κατεφέρετο)⁹² and does not believe that the ability to persuade is found in *historia*, but in the science of business (τὴν γὰρ αἰτίαν τῆς πειστικῆς δυνάμεως οὐκ ἐξ ἱστορίας, ἀλλ' ἀπὸ τῆς εἰδήσεως τῶν πραγμάτων παραγίνεσθαι φησιν). Indeed, the nausiphanean rhetorician knows the legislation and from that, he is able not only to persuade the

⁸³ *Rhet.* II p. 38 c. 26, 1.

⁸⁴ MARIO VEGETTI, *Ippocrate, Opere*, Torino, Utet, 1976, p. 164.

⁸⁵ MICHAEL GAGARIN, *Probability and Persuasion*, in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, edited by Ian Worthington, London–New York, Routledge, 1994, pp. 46–68, esp. 56.

⁸⁶ *PHerc.* 1015, *PHerc.* 832.

⁸⁷ *Rhet.* VIII (*PHerc.* 832/1005) col. 22, 2 II p. 33 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁸⁸ *Rhet.* VIII (*PHerc.* 832/1005) col. 8, 2 II p. 10 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁸⁹ *Rhet.* VIII (*PHerc.* 832/1005) col. 7, 2 II p. 9 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁹⁰ *Rhet.* VIII (*PHerc.* 832/1005) col. 11, 1 II p. 1 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁹¹ See M. ISNARDI-PARENTE, *Techne*, p. 368.

⁹² *Rhet.* VIII (*PHerc.* 832/1005) col. 37, 3 II p. 33 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

IVAN LEPRI

multitude, but every hearer from each country (ὅποιοινοῦν ἔθνος)⁹³.

In the continuation of the Philodemean text it is possible to isolate three characteristics peculiar to the rhetorician described by Nausiphanes: it is defined by style, logic, and disposition. It cannot be ruled out that *Tripod* could have described these three characteristics.

First, style⁹⁴: Nausiphanes discourse seems to be characterized by the use of common language (τὴν λαλιὰν ὡς συνεστῶσαν ἄκρως κατ' εὐοδίαν τῶν ὠμιλημένων) along with the use of metaphors (καὶ μεταφοραῖς). The preference for customary locutions would be based on the need to express the nature of things (ἐπὶ τὸ ἀγνοούμενον πρᾶγμα ἄριστα μετενηνεγμένην), the meaning of which would be diminished by the use of rhetorical constructions that make use of conventional formulas and the devices proper to rhetorical technique.

The foundational logic of the Nausiphanean technique is based on general knowledge of the universe. This part of the text may show the foundational structure of the work. Nausiphanes seems to have held that possession of the science of nature enables one to discern within a discourse what follows/what is admitted/the premises from which come, of necessity, certain consequences (ἐπεὶ καὶ τὰ κολουθον τὸ ὁμολογούμενον ἐν τοῖς λόγοις ἐν ὁρᾶντίων ληφθέντων τί συμβαίνει)⁹⁵. This structure would define for Nausiphanes the general knowledge of the universe (ληπτέον οὕτως ὑπὸ τὴν τῶν ὅλων διάγνωσιν, ἄλλως δ' οὐ νομιστέον ἐγγίνεσθαι). Note how the expression describing such universal knowledge is ὑπὸ τὴν τῶν ὅλων διάγνωσιν. The capacity of the political orator, since it is immediately translated from scientific knowledge, allows the nausiphanean rhetorician a knowledge that, starting from the observation of the present datum, known with the tools of philosophy and political legislation, is able to trace the causes of a given phenomenon and to argue its future consequences. The capacity proper to the medical τέχνη seems to operate in the procedure of the orator and physicist described by the democritean Nausiphanes. Beginning with sensible phenomena composed atomically, the possession of the science of nature is able, like medical knowledge, to deal with the multiplicity of phenomenal cases by describing the manner of their reoccurrence over time. It is this aspect of the medical matrix that allows us to understand the immediate passage defined by ἐυθύς⁹⁶: it is a moving pattern of passage from the abstract and formal point of view of the φυσιολογία to the concrete action that operates on occurrence. But it is the moment of formal-intellectual abstraction that makes it possible to organize and master the plurivocity of sensible phenomena. The operation of happening 'provides the material' for the moment of formal abstraction capable of re-predicting the happening of a given phenomenon. Also present in the text *Ancient Medicine*, moreover, is the problem of the patient's ἰστορίη, that is, a process capable of recovering, through ἀνάμνησις, the past in the present. It is a capacity proper to the 'technician' to unveil an apparently incomprehensible present situation from the knowledge of a system of conditions

⁹³ *Rhet.* VIII (PHerc. 832/1005) col. 25, 1 II p. 19 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁹⁴ *Rhet.* VIII (PHerc. 832/1005) col. 18, 3 II p. 37 Sudhaus 1964 (DK 75 B 2, *om.* Laks-Most).

⁹⁵ For a different interpretation see ELIZABETH ASMIS, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 338; WARREN, *op. cit.*, p. 183 n. 56.

⁹⁶ *Ivi.* p. 173; M. ISNARDI-PARENTE, p. 369.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

applicable to the multiplicity of the phenomena. Sensation, the foundational element of ancient atomism, provides the material for the physiologist – but also for the physician and the magus as mentioned – who, like the physician, knows the *diagnostic* and is open to the *prognostic*: it is the understanding of the future through the interpretation of the present that recovers the past.

Finally, the disposition of the sage: only those who have scientific knowledge, thus the support of φυσιολογία, can get answers not about the evident things but about the invisible and unperceivable ones (περὶ τῶν ἀδήλων καὶ ἀδιαλήπτων). In this aspect, the hypothesis proposed by Porter, who detects ‘semiological’ aspects in Nausiphanes theory, takes force: from the manifest, i.e., sensation, one proceeds toward what is ἀδηλα through induction and inference⁹⁷. Thus, the three moments all find their foundation on the science of nature: it underlies language, articulates the logic of knowledge of what is invisible as premise and consequence, enables the philosopher/rhetor to question correctly in order to attain knowledge of what is not yet known. In this respect, the hypothesis proposed by Porter, who detects ‘semiological’ aspects in Nausiphanes theory, takes force: from the manifest, that is, sensation, one proceeds toward what is ἀδηλα through induction and inference. Here, then, is the Nausiphanic tripod: like the oracle, Nausiphanes sits on solid knowledge of the present, the past and the future⁹⁸. The Democritean rhetorician bases his *philosophia* on knowledge of all things, like Democritus Τριτογένεια. Consider, moreover, that the conception Philodemus reports and attributes to the Epicurean καθηγεμόνες holds that of the three parts of rhetoric, judicial, deliberative and epidemic, only the last is to be considered a τέχνη, more specifically τέχνη σοφιστική. It serves neither to speak in the assembly nor to deliver speeches in court. Metrodorus of Lampsacus seems to have supported this view, in his *Against those who say that the science of nature makes good orators*, for whom rhetoric, as a sophistic art, is not a political art⁹⁹. Also present in the pro-Demian testimony is what appears to be Metrodorus direct accusation of Nausiphanes: «Perhaps that someone speaks of rhetorical ability looking at the distinction of what must be done for the one who proposes to be happy in the present and in the future» (πότερον οὖν τὴν ῥητορικὴν δύναμιν λέγειν τις βλέπων ἐπὶ τὴν διάγνωσιν ὧν πρακτέον ἐστὶν τῷ μέλλοντι εὐδαίμονι εἶναι τε καὶ ἔσεσθαι καὶ οὐ πρακτέον). Metrodorus response highlights not only the term δύναμις as the rhetoricians ability, but also the term διάγνωσις to describe present and future disposition. As will be recalled, Nausiphanes believes that he is able to lead the audience where he wishes, that is, toward the usefulness for itself. If we consider this ability of Nausiphanes to lead the hearer toward a *eudaimonic* condition, the testimony of Clement who states that the telos for the happy life would be for Nausiphanes the ἀκαταπληξία, or imperturbability, becomes interesting. Nausiphanes would have argued, Clement continues, that this term corresponds to what Democritus calls ἀθαμβίη.

⁹⁷ See JAMES PORTER, ΦΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ, *Nausiphanes of Teos and the Physics of Rhetoric: A Chapter in the History of Greek Atomism*, «Cronache Ercolanesi» 32 (2002), pp. 137-186, esp. p. 155; DAVID BLANK, *Approaching the Medusa: Nausiphanes in a Fragment of Philodemus' Rhetoric*, in *Polymatheia, Studi classici offerti a Mario Capasso*, edited by Paola Davoli/ Natascia Pellé/ Mario Capasso, Lecce, Pensa Multimedia, 2018, pp. 161-181.

⁹⁸ Plutarch, *De E delph.* C 6 a (Mor. 387 B).

⁹⁹ Philod. *Rhet.* I, 54. See MARGHERITA ERBÌ, *La retorica nell'epicureismo: una riflessione*, «Cronache Ercolanesi» 41 (2011), pp. 189-205; MARGHERITA ERBÌ, *Epicuro, Filodemo e la Retorica di Aristotele*, in *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, edited by Bruno Centrone, Pisa, Pisa University Press, 2015, pp. 33-61.

IVAN LEPRI

The Democritean concept expresses a state of atomic composition in harmonic equilibrium. To use Vlastos definition, the soul entertains a dynamic equilibrium that is not upset by external events. In this sense, the meaning of ἀκαταπληξία as ‘absence of disturbance’, where disturbance should be understood in the sense of disruption of the percipient subjects atomic structure, would suggest at least a conceptual link with ἀθαμβία¹⁰⁰.

These elements lead us not to be able to rule out a knowledge on the part of Nausiphanes of the theories of the Abderite, and, with great caution, it seems to me that we can assume that the rhetorician can be considered a ‘democrite’ in a more stringent sense than his contemporaries. It seems plausible to me that Nausiphanes was familiar with Democritus writings and rearticulated his teachings in his own reality.

5. Democriteans in the Mediterranean basin

The rest of the information in our possession attests the presence of ‘democriteans’ at the Mediterranean basin areas. The oldest of them is Hecataeus of Abdera¹⁰¹. Sources dealing with Hecataeus philosophical theories describe him as an observer of physical phenomena¹⁰² and as an ethical philosopher¹⁰³, an advocate of the principle of αὐτάρχεια, a cast of the terms εὐθυμία and with Democritus εὐεστώ¹⁰⁴. Even in the case of Hecataeus, the philosophical connection with Democritus is very complex, and the notion of αὐτάρχεια is an isolated attestation. Nevertheless, Clement does not seem to modify his sources, and I believe that Hecataeus may have expressed his own views about the Democritean notion perhaps still accessible through texts¹⁰⁵ given his activity as a scholar and grammarian. Even in this case, however, I propose to maintain careful caution. The sources report parts of two works by Hecataeus, *On the Philosophy of the Egyptians* and *On the Hyperboreans*.

The *On the Philosophy of the Egyptians* is divided into sections describing the cosmology and theology of the Egyptian people, geography, native life, and local customs¹⁰⁶. As for the geographical section, it is unlikely to have come directly from Hecataeus, while as for the section about the Egyptian kings, it is

¹⁰⁰ On the ethical disposition of Nausiphanes and his admiration for the Pyrrho’s attitude (Diog. Laert. IX 64, DK 75 A 2) see BETT, op. cit., p. 67 n. 13.

¹⁰¹ Strab. XIV, 644 (DK 73 A 2, om. Laks-Most) refers that Hecataeus came from Teos but in Diog. Laert. IX 69 (DK 73 A 3, om. Laks-Most), Suda (DK 73 A 1, om. Laks-Most) and in Ael. N.H. XI 1 (DK 73 B 3, om. Laks-Most) he came from Abdera.

¹⁰² Aët. II 20, 16 Mansfeld-Runia (DK 73 B 9, om. Laks-Most).

¹⁰³ RUDOLF HIRZEL, *Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίας*, «Hermes» 14 (1897), pp. 354-407; PAUL NATORP, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, N.G. Elwert, 1893; FELIX JAKOBY, *Hekataios*, RE 7, 1912, coll. 2750-2769, esp. col. 2757.

¹⁰⁴ Clem. Strom II 130 (DK 73 A 4, om. Laks-Most).

¹⁰⁵ See Diog. Laert. IX 46. Here, we found the tetralogies of Trasillus which contains a Περί εὐθυμίας.

¹⁰⁶ The first part of the Hecataeus work concerns the Egyptian’s theory on the origin of the history of Egypt. Reinhardt think that this part was dependent on the Μικρὸς διάκοσμος of Democritus (Diog. Laert. IX 41; DK 68 B 5, Laks-Most 27 P 9). See KARL REINHARDT, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, «Hermes» 47 (1912), pp. 492-513. The Reinhardt’s hypothesis was shared by GREGORY VLASTOS, *On the Pre-History in Diodorus*, «AJPh» 47 (1946), pp. 51-9 and THOMAS COLE, *Democritus and Sources for Greek Anthropology*, Cleveland, Western Reserve University, 1967. On a different perspective WALTER SPOERRI, *Späthellistische Berichterüber Welt, Kultur u. Götter*, «Schweiz. Beitr. Z. Altertumwiss.» 9 (1961), pp. 63- 82.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

possible to assume access by Hecataeus to priestly records on Pharaonic history¹⁰⁷.

The entire section is characterized by a contrast between Greece and Egypt, in which the land of the Nile would show its superiority in governmental set-up, laws and customs. In particular, the depiction of kingship as subject to law is a description that betrays a 'normative' motif and not adherent to historical reality, which has led several scholars to speak of a 'utopian' character of Hecataeus production. Moreover, it should be noted that according to Hecataeus such submission to the law¹⁰⁸ guarantees the happiness of the Egyptian people. The 'utopian' character¹⁰⁹ – but with the same intent of exaltation and proposal of a 'regulative' model intended for Ptolemy I – also characterizes the writing *On the Hyperboreans*¹¹⁰. The work narrates the existence of the small island populated by the Hyperboreans, near the regions to the north¹¹¹. The special geographical location and good temperate climate allow for fertile soil and a double annual harvest. The people of the Hyperboreans are ruled by the Boreads¹¹², priests who hold the religious authority of the cult of Apollo¹¹³. This mythic narrative has 'utopian' elements in the possible intent of assimilating the narrative to the Egyptian context. In this context, the description of a strongly hierarchical order formed on religious authority becomes interesting. It is likely that the text has its political functionality in its focus on the priestly caste. Similar to a process observed with regard to the History of Egypt, the work addresses, together, the Egyptians in the content of the work and the new Hellenistic population with a strongly Greek form and style.

Hecataeus shows elements of novelty with respect to the Greek debate on sovereignty, in the proposal of a regulative ideal that is, at the same time, also a representation of the exaltation of the reign of Ptolemy I through traits from religion and the priestly caste. Such triple 'layering' constitutes the particularity of Hecataeus work, useful for the regulation of the relationship between two spheres present in Egypt: priestly caste and original people on the one hand, Greek settlement and power of the new regime on the other. It should not be forgotten, moreover, that the new kingdom could find in the reference to the past justification, strength and authority¹¹⁴. Hecataeus must have played a prominent role at the court of Ptolemy I. His writings present a vocation, strongly influenced by Greek debate, of instructing the ruler, but with an element of novelty punctuated by the presence of elements proper to Egyptian culture. The 'message' of the writing is a policy that does not show itself hostile to Egyptian peoples but at the same time

¹⁰⁷ See F. JAKOBY, cit., coll. 2760-2761; EMILIO GABBA, *Scienza e potere nel mondo ellenistico*, in *La scienza ellenistica*, edited by Gabriele Giannantoni/Mario Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 13-27, esp. p. 27.

¹⁰⁸ I 70, 1-2.

¹⁰⁹ See J. WARREN, cit., p. 151; JOHN DILLERY, *Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the "Interpretatio Graeca"*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 47, 3 (1998), pp. 255-275.

¹¹⁰ DK 73 B 1-5.

¹¹¹ Diodor. II 47, 1 ss (DK 73 B 5, om. Laks-Most). See MAREK WINIARCZYK, *Die Hellenistischen Utopien*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 53-56.

¹¹² Diodor. II 47, 7.

¹¹³ Diodor. II 47, 2-4; Ael. N.H. XI 1 (DK 73 B 3, om. Laks-Most); Schol. Apoll. II 675 (DK 73 B 4, om. Laks-Most); Plutarch. *de Is et Os.* 6, p. 353 A-B (DK 73 B 11, om. Laks-Most).

¹¹⁴ E. GABBA, cit., p. 27; BIAGIO VIRGILIO, Basileus. *Il re e la regalità ellenistica*, in *I Greci: storia, cultura, arte, società*, Vol. II, 3, edited by Gabriele Giannantoni/Mario Vegetti, Torino, Einaudi, 1996, pp. 107-163, esp. 130-131 e pp. 156-158; OSWYN MURRAY, *Modello biografico e modello di regalità*, in *I Greci: storia, cultura, arte, società*, Vol. II, 3, edited by Salvatore Settis, Torino, Einaudi, 1996, pp. 249-269, esp. p. 266; LIVIA CAPPONI, *Ecateo di Abdera e la prima kotoikia di giudei in Egitto (Giuseppe Contro Apione I 186-9)*, «Materia giudaica» XX, Fasc. 2 (2005), pp. 233-240.

IVAN LEPRI

manifests its own powerful Greek advent in the footsteps of Egypt's great past. Hecataeus' cultural formation must have been strongly influenced, moreover, by Egyptian culture, not least because of his possible access to documentation compiled by the priestly *milieu*.

Aëtius¹¹⁵ reports the name of a democrite, Diotimos, from Tyre. The figure of Diotimos is outlined as that of a Democritean, also placeable between the 4th-3rd centuries B.C., who seems to have expressed his own theories on physical and cosmological phenomena but also his own doctrine on ethics. The name Διότιμος appears, moreover, in Philodemus Πραγματεῖαι and *PHerc.* 176¹¹⁶, at least according to Voglianos' reconstruction. The Philodemian testimony is an epistle that probably concerns the relations between the Epicurean school of Lampsacus and that of the mathematicians of Cyzicus¹¹⁷. Hirzel¹¹⁸, following the identification proposed by Diels¹¹⁹, considered Diotimos to be the Democritean philosopher mentioned by Aëtius, Clement and Sextus.

The geographical origin of this philosopher is of particular interest since it places an atomist in the Phoenician area and culture. Such geographical and cultural placement lead us to the sources – dependent on Posidonius – that consider the Phoenician Moco the forerunner of the atomist theory¹²⁰. The attribution to a Phoenician antecedent could be explained by the spread of ancient atomism from the area of Thrace to the Mediterranean basin. From this point of view, the presence of a democrite from Tyre is not surprising, and the perception of a *protos heurètes* of ancient atomism from the mentioned areas is better understood. The spread of atomism at this part of the Mediterranean basin, observable between the fourth and third centuries B.C., may explain the presence of sources – from which Posidonius¹²¹ may have drawn – that attribute to the figure of Moco the role of precursor of a philosophy probably known and spread as far as the Phoenician areas.

Diotimos like Metrodorus of Chios holds that the sun is in the outermost orbit, the fixed stars in an intermediate position and the moon as the closest star to the earth¹²². Moreover, in addition to a theory about nature, Diotimos would also formulate his own theory in the ethical sphere, arguing that well-being coincides with the satisfaction of desires (τὴν παντέλειαν τῶν ἀγαθῶν). Diotimos' position about

¹¹⁵ Aët. II 17, 3 Mansfeld-Runia (D. 346, DK 76 A 1, Laks-Most 27 R 77).

¹¹⁶ ACHILLE VOGLIANO, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculaneis papyris servata*, Berlin, Weidmanns, 1928.

¹¹⁷ *PHerc.* 1418, col. XX coll. 14-16 (Sedley). See DAVID SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache Ercolanesi» 6 (1976), pp. 23-54; LUIGI SPINA, *Eudosso e i Ciziceni nei Papiri Ercolanesi*, «Cronache ercolanesi» 1 (1971), pp. 69-72; *Id.*, *Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri* (*PHerc.* 1418), «Cronache ercolanesi» 7 (1977), pp. 43-83; CARLO DIANO, *Lettere di Epicuro ai suoi*, Firenze, Sansoni, 1946; ADELE TEPEDINO GUERRA, *Polieno, Frammenti*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 61; PIETRO PODOLAK, *Questioni pitoclee*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge» 34 (2010), pp. 39-80; F. VERDE, *Epicuro*, cit., p. 273.

¹¹⁸ HIRZEL 1882, op. cit., pp. 326-328; VON ARNIM 1903, cit., Col. 1150.

¹¹⁹ D. G. p. 346.

¹²⁰ Diog. Laert. *Proem.* I, 1 (68 A 55, om. Laks-Most); Giamb. V. P. 14; Eus. *PE* X, 11, 10; Tatian. *Orat. ad Graec.* 37; Sext. *Emp.* *M* IX 363; Strab. XVI p. 757.

¹²¹ See LUDWIG EDELSTEIN, IAN GRAY KIDD, *Posidonius, Commentary 2, Fragments 150 – 293*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 974.

¹²² Aët. II 17, 3 Mansfeld-Runia; Philod. Πραγματεῖαι (*PHerc.* 1418 col. XX Militello). Sedley 1977 p. 74 thinks that Metrodorus of Lampsacus is the author of the *epistula*. M. GIGANTE, cit., p. 85 argues that «vi si situa [...] con naturalezza anche il democriteo Diotimo, teorico dell'εὐεστῶ, alleato di Eudosso teorico dell'ἠδονῆ nell'ispirare lettere polemiche sulla dottrina epicurea». On the eudossian eudaimonistic theory see Aristot. *EN* I 1101 b 27 (D 4 Lasserre); *EN* X 1172 b 9-35 (D 3 Lasserre); *EN* X 1 1172 a 27 – 28 (om. Lasserre), JUSTIN CYRIL BERTRAND GOSLING, CHRISTOPHER CHARLES WHISTON TAYLOR, *The Greeks on pleasure*, Oxford, Clarendon press, 1982, p. 5 and p. 158.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

τέλος for the attainment of the condition of well-being is reported by Clement after dealing with the positions of Democritus, Hecataeus, Apollodorus and Nausiphanes. Clement believes that such ‘abderite’ thinkers taught the existence of such an end and how to achieve it. The indication provided by the expression ‘Abderites,’ in the face of the presence of Hecataeus, Apollodorus, Nausiphanes, and Diotimos, would suggest a designation based on the same philosophical affiliation, either created by Clement himself or by his source, or believed to be so on the basis of theoretical similarities¹²³.

Clement claims that Democritus would have described the condition of εὐθυμῆ, which he would have also called εὐεστώ, in his writing *On the End of Life* (ἐν τῷ περὶ τέλους). The very condition described by the term εὐεστώ, would be what Diotimo describes as the full satisfaction of desires: παντέλεια τῶν ἀγαθῶν¹²⁴. In the continuation of the passage Clement specifies that Democritus meant to indicate by the term εὐθυμῆ that enjoyment and discontentment mark the distinction between what is useful and what is harmful¹²⁵.

It is possible that Diotimos meant by the expression τὴν παντέλειαν ἀγαθῶν the attainment of a condition of pleasure and enjoyment as a balanced condition of εὐεστώ¹²⁶ in which the desired goods represent the goal of those who know how to conduct themselves well in life on the basis of their own – we might venture – harmonic atomic condition. If we admit, in fact, on the basis of M VII 140 that Diotimos was directly acquainted with Democritus texts we might admit an ‘orthodox’ way of the Cyzicene with respect to the relation between physical condition and ethical conduct in ancient atomism.

Let us now look in detail at the Sextan passage to which I have alluded. The final part of Sextus testimony contains precisely a reference to desires, which, according to Diotimos, constitute the third criterion of judgment. Democritus thought is included in the passage immediately above, among those who admitted the criterion as a rational and intellectual principle, far from the possibility of learning through sensible experience¹²⁷. In Diotimos explanation, on the contrary, we read of a system strongly anchored in the material provided to the intellect by sensations¹²⁸:

Sext. Emp. M VII 140:

Diotimos reports that according to him [Democritus] there are three criteria of judgment: (1) phenomenal data, for the understanding of invisible things (“for phenomena are visible clues to invisible things,” as Anaxagoras [59 B 21 a], whom Democritus praises for this saying), (2) the concept, for scientific research (“for on any subject, my boy, one is always the starting point, to know around what the research is about” [Plat. *Phaedr.* 237 B]), (3) the

¹²³ See J. WARREN, cit., p. 22.

¹²⁴ See NATORP, op. cit., p. 123, p. 190 n.1; J. WARREN, cit., pp. 42-43.

¹²⁵ Stob. II 1, 46: ὄρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρεψις καὶ ἀτερπήν (68 B 188).

¹²⁶ *Supra* note 121.

¹²⁷ Sext. Emp. M VII 135 – 139 (DK 68 B 9, B 11, Laks-Most 7 D 6, D 20, D 21, R 108, 29). See DAVID SEDLEY, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, «Elenchos» XIII, Fasc. 1 (1993), pp. 21-56; CHRISTOPHER CHARLES WHISTON TAYLOR, *The Atomists: Leucippus and Democritus, Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 22; EMIDIO SPINELLI, *On the Using of Past in Sextus Empiricus: The Case of Democritus*, in «The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter» (1996), pp. 151-174, <http://orb.binghamton.edu/sagp/203>, pp. 151-174, esp. p. 157.

¹²⁸ See DK 68 B 125, Laks-Most 27 D 23 a.

IVAN LEPRI

passions, for what is to be desired or fled: for what we feel drawn toward is to be followed, what we feel repelled from is to be fled from¹²⁹.

The aspect that strengthens the possibility that this is a Democrite is the interest in showing how democritean thought did not reject the role of sensations. Such a 'reading' of ancient atomism best fits a passage in which, using the language proper to the criterion debate a Democritean articulates the atomist theory¹³⁰ as being based on phenomenal observation. Sextus use of Diotimos reinforces the passage that immediately precedes that is, the one about the democritean distinction between genuine and obscure knowledge. According to Diotimos words, the democritean theory stands, to use Spinellis words¹³¹, in line with an empirical-rationalistic method; not only that, but sensible perception has the function of providing material for the intellect. In the Sestan argument, the διαφονία internal to atomism is confirmed: although Diotimos holds that sensible knowledge has such a function, nonetheless (ὕδὲν ἤπτον)¹³² Democritus 'condemned sensations' (καταδικάζων)¹³³ by asserting that we know nothing but only changing aspects according to the disposition of our bodies.

There is a third Democritean, Apollodorus of Cyzicus. We are not in possession of any fragments of this thinker but only three testimonies. All the sources in our possession link the name of Apollodorus with that of Democritus. Of great interest is that of Clement¹³⁴ for whom Apollodorus believes that the pleasure of the soul lies in imperturbability like Nausiphaneas. Similar to the Nausiphanean ψυχαγωγία Apollodorus could refer to a condition produced (and reproducible?) by the philosopher of reshaping the composition of the atoms of the soul. Diogenes Laertius¹³⁵ quotes him only once stating that the Cyzicene philosopher said Democritus attended (συγγεγονέναι) Philolaus. Finally, Plinys testimony¹³⁶ seems the most interesting: Apollodorus is said to have added the so-called *eschinómene* herb to the herbs used by Democritus in *Artificial Remedies* (Χειρόκιμητα).

This work is explicitly attributed to Democritus within the late Hellenistic literature that depicts the Abderite as an antecedent of the alchemical culture¹³⁷ of which Bolo of Mendes¹³⁸ – referred to as a Pythagorean and nicknamed 'Democritus'¹³⁹ – is the great exponent. Apollodorus may have been a

¹²⁹ See WILLIAM KEITH CHAMBERS GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol II, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 459. Several studies identify Diotimos as the stoic philosopher who wrote libelous letters on Epicurus (Diog. Laert. X 3-4 F, 288 Kidd). See RUDOLF HIRZEL, *Der Demokriteer Diotimos*, «Hermes» 17 (1882), pp. 326-328; GISELA STRIKER, *Κριτήριο της αλήθειας*, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 28; HAROLD TARRANT, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 103-106; D. SEDLEY cit., pp. 43-44; F. DECLEVA-CAZZI 2020, cit., pp. 393-410, esp. pp. 404-405; E. SPINELLI, cit., p. 165.

¹³⁰ *Supra* note 128.

¹³¹ E. SPINELLI, cit., p. 165.

¹³² Sext. Emp. M. VII 135.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Strom.* II 130 (DK 74 A 1, *om.* Laks-Most).

¹³⁵ Diog. Laert. IX 38 (DK 74 A 2, *om.* Laks-Most).

¹³⁶ NH XXIV 167 (DK 74 A 3, *om.* Laks-Most).

¹³⁷ Plin. N.H. XXIV 60 (DK 68 B 300.2, *om.* Laks-Most); *Colum. de re r.* VII 5, 17 (DK 68 B 300.3, Laks-Most R 117); Gell., N A X 12, 1 (DK 68 B 300.7, Laks-Most 27 R 120 b).

¹³⁸ DK 78 A 1; DK 68 B 300, 300. 1, 300. 2, 300.3.

¹³⁹ Suid., Βῶλος Μενδῆσιος Πυθαγόρειος (DK 68 300.1, *om.* Laks-Most).

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

philosopher from that Thracian culture strongly linked to atomism and Eastern and Egyptian culture. This perspective allows a better understanding of the motivations of a culture, the alchemy¹⁴⁰, which in seeking its predecessors will recall the Egyptian knowledge of Zosimus, the Hebrew knowledge of Mary and the Greek knowledge of Democritus¹⁴¹. Pliny the Elders testimony is of great interest since it would at least suggest the presence of a Democritean representative of the connection between the figure of Democritus and the alchemical culture that would flourish, for the most part, in the 1st-2nd century CE. In this sense, the hypothesis of a strong presence in this area of the Mediterranean of Democritean thought would find at least an earlier match in Bolos of Mendes, to whom sources commonly attribute the *Χειρόκμητα*. Pliny's account *N.H.* XXIV 160-167 attributes the *Χειρόκμητα* to Democritus and calls him a disciple of the Magi, after Pythagoras. In addition, to the *aglaofotide* herb discussed by the Abderita, Apollodorus would have added the remedies of the herb *eschinómene*. It is likely that Pliny back-projects to Democritus a work that must have belonged to Bolo or to an author from the *milieu* of late Hellenistic Egyptian alchemy. Not only do several sources state that the work does not belong to the Abderitain¹⁴², but Pliny's own argument betrays references to an Egyptian *milieu* in which there is an image of Pythagoreanism as proper to the *magus* and philosopher trained among Eastern sages¹⁴³. According to Pliny or his source, the work would not seem to belong to Apollodorus either who, however, must play a role in this particular reception of Democritus. Apollodorus must be considered a philosopher little earlier than or contemporary with Bolos and placeable, therefore, in the Hellenistic age and before the first century CE, a period in which such theories must have been circulating if one considers that not only Pliny but also Plutarch shows knowledge of them¹⁴⁴.

The term ἀντιπάθεια would seem to betray a reference to the phenomenon of *sympathies* and *antipathies* related to the use of plants described by Pliny. In several sources the title Περί συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν becomes now a second title of the *Χειρόκμητα*¹⁴⁵, now a work by Bolo¹⁴⁶, now by Democritus¹⁴⁷. Probably the circulation of this work must be traced back to the 1st century B.C.-1st century A.D., and the alchemical culture beginning to emerge at this time may have attributed this writing to Democritus in terms of an antecedent or authoritative predecessor.

Although Apollodorus role is uncontrollable for us, he must have been regarded as a pupil who, not only manifested an interest in the study of the properties of plants, but was also helpful in confirming the great Abderites call to knowledge. In other words: the use of Apollodorus name betrays a reference to an

¹⁴⁰ See ROBERT JAMES FORBES, *Studies in Ancient Technology*, Leiden, Brill, 1955; RAPHAEL PATAI, *The Jewish Alchemists. A History and Source Book*, Princeton, Princeton University press, 1994.

¹⁴¹ M. MARTELLI, cit., p. 56 n. 8.

¹⁴² Colum. VII 5, 17 (DK 68 B 300.3, Laks-Most R 117); Gell. X 12, 1 (DK 68 B 300.7, Laks-Most 27 R 120 b).

¹⁴³ Diog. Laert. IX 38 (DK 73 A 2, T 6 Timpanaro Cardini). See BRUNO CENTRONE, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale*, edited by Aldo Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 137-168.

¹⁴⁴ *Quaest. Conv.* II 7, 1 p. 641 B.

¹⁴⁵ DK 68 B 300.

¹⁴⁶ Suda Βῶλος Μενδήσιος Πυθαγόρειος (68 B 300.1, om. Laks-Most); Colum. VII 5, 17 (68 B 300.3, Laks-Most 27 R 117); Schol. Nicandr. Ther. 764 (68 B 300.4, om. Laks-Most).

¹⁴⁷ 68 B 300.2, om. Laks-Most.

IVAN LEPRI

actual exponent of ancient atomism useful for confirming and giving authority – retrospectively – to the culture that was spreading in Egypt during the late republican age. This perspective does not rule out the possibility that contact between Apollodorus and Bolo took place: Bolo is an author datable to the 3rd-2nd century B.C.¹⁴⁸, and his presence in Pliny's account might suggest a juxtaposition between the two figures. In this sense, moreover, one would have at least a plausible dating of Apollodorus in the middle of the Hellenistic age. This chronologically and geographically placed reception denotes a channel of transmission useful, perhaps, in understanding the interest of Thrasyllus and his circle in the ancient theory of Leucippus and Democritus¹⁴⁹.

6. The Democriteans and the skepticism

The Democritean tradition, or rather the construction of a tradition, has suffered more than others from an entirely peculiar deformation. I refer to the skeptical deformation that in the ancient world shaped the succession of philosophers close to Democritus' thought as well as the reception and popularization of this supposed pre-skeptical tradition by Christian authors of the imperial age. The charge of skepticism is levelled, first and foremost, at Democritus himself: it is the Abderite who stumbled upon inevitably skeptical consequences within his own atomistic theory. The origin of this reading of Democritus' thought goes back to the writings of Aristotle, who states that Democritus' theory leads to a position whereby a given sensible phenomenon cannot be considered true in greater force than another, in other words that given the atomic composition of the percipient subject we do not have the same impressions of the same object or of several objects, therefore one sensible phenomenon cannot be true more than another, but we will have to assume that both are. In *Metaphysics* IV¹⁵⁰, where Democritus is juxtaposed with Protagoras, this position is presented by Aristotle in the form *ou mallon*. The same consequences drawn from the analysis of Democritean atomism are found by Theophrastus in his *De sensibus*¹⁵¹ and *De causis plantarum*¹⁵². Adding complexity to the picture is the reconstruction that Arcesilaus wished to articulate of Democritus' thought. In the third century B.C., plausibly, a veritable list of archaic thinkers predating Arcesilaus' skepticism must have been circulating within the Academia. The intent may have been to reconstruct a noble lineage of Academia thought culminating in the attitude of Socrates.

Moreover, Aristotle himself in *Metaphysics* IV reports Democritus' alleged words that truth resides in a well. Echoes of this debate that may have involved Metrodorus himself can be found in sources from the first century B.C. We find the earliest trace of it in Cicero¹⁵³ and Philodemus¹⁵⁴. This version seems

¹⁴⁸ M. WELLMAN, cit., pp. 3-80, esp. pp. 3-58; J. BIDEZ, F. CUMONT, cit., 164-174; M. MARTELLI, cit., p. 219.

¹⁴⁹ M. L. GEMELLI MARCIANO, cit. p. 11.

¹⁵⁰ *Metaph.*, A, 4, 985 b 4; *Metaph.*, Γ 5, 1009 b 7 (DK 68 A 112, Laks-Most R 53).

¹⁵¹ § 59-64.

¹⁵² VI 1,2: 1, 6; 2, 1.

¹⁵³ Cic. *Ac. pr.* II, 23, 73 (DK 68 B 165, DK 70 B 1, Laks-Most P 44, R 68).

¹⁵⁴ Philod., *Rhet. fr. Inc.* α 3, 1.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

to be the most historically reliable although it is not without rehashes in the Ciceronian case¹⁵⁵. The Democritean would have stated that we are not capable of knowing anything even this very knowledge of not knowing. If Philodemus merely quotes a part of the fragment, Cicero instead places the quotation in a much more articulate context. Dealing, in fact, with a topic dear to the Academia, namely, whether the pre-Socratics have themselves traveled a ‘skeptical’ path of which Arcesilaus is the prosecutor, Cicero asserts that philosophers close to Arcesilaus ascribed to Democritus wholly skeptical positions, so much so that the philosopher allegedly claimed that the senses are dark and that truth resides in a well. The two images are an obvious cast of the aforementioned Aristotelian passage. Well, at the conclusion of the passage concerning the Democritean theories, Cicero employs a use of the name of Metrodorus with the function of confirming, through the name of «he who had for Democritus the mass of admiration», the skepticism of the Abderite. Indeed, it is Cicero himself who adds, manipulating the text, that «no one in fact can know anything». This radical devaluation of sensible knowledge by Metrodorus is that it will be echoed in the immediately following sources. We find traces of it in Aëtius and the sources that depend on him, such as Eusebius and Epiphanius. Before mentioning it, however, I recall that Sextus Empiricus also takes up the Metrodorean theme by including the atomist among those who denied the criterion of truth. This is a dense passage, in which Sextus lists several names of pre-Socratics who allegedly denied the criterion of truth, including Metrodorus and, a few lines later, Anaxarchus of Abdera.

The group of sources from the imperial period, are of particular interest. As far as Eusebius is concerned we have a use of the δόξαι reported by Ps.-Plutarch in order to create a διαφονία between those who believe that of the sensations that affect the subject none allows one to say what the object that meets the subject is (Aristippus) and Protagoras and Metrodorus. Eusebius preserves the Metrodorean fragment, already read in Cicero, but adds that the philosopher would have affirmed “that he must in everything lend faith to sensations.” Eusebius, moreover, brings together and uses several elements: the theory that in the Platonic *Theaetetus* is attributed Homer¹⁵⁶ and, probably, the passages in *Metaphysics* Γ in which Aristotle deals with Protagoras and Democritus¹⁵⁷. If in the *Metaphysics* passage¹⁵⁸ it is Democritus who is described, immediately after Protagoras, as the one who asserted that the seat of truth is to be found in sensible phenomena, in the Eusebian account it is the disciple Metrodorus who holds something similar and is associated with the sophist.

In the Sestan testimony¹⁵⁹, however, Democritus will be contrasted with Protagoras and, moreover, Sextus will bring back the notion of ‘genuine knowledge’, that is, the knowledge to which the subject comes through the intellect, according to the Democritean theory. Not only that: according to Plutarch’s testimony, Democritus would have held – against Protagoras – that the different perception of a

¹⁵⁵ J. BRUNSWIG, cit., p. 32, n. 37.

¹⁵⁶ Plato *Theaet.* 152 e.

¹⁵⁷ Aristot. *Metaph.* Γ 1009 a 29–b 13.

¹⁵⁸ See also G. C. A., 1, 314 a, 21 (DK 67 A 9, Laks-Most 27 D 56, D 71); *De an.* A 2, 405 a 5-13 (DK 68 A 101, Laks-Most D 133).

¹⁵⁹ Sext. Emp. M VII 388-389; Plutarch., *Adv. Col.* 1008 F (DK 68 B 156, Laks-Most 27 R 89) See also LUCA CASTAGNOLI, *Ancient self-refutation: the logic and history of the self-refutation argument from Democritus to Augustine*, Cambridge, Cambridge University press, 2010, p. 309.

IVAN LEPRI

phenomenon induces, on a logical level, to consider that perception false.

Note one last aspect: remember that in the atomistic *διαδοχή* reported by Eusebius, Protagoras and Nessa would be the pupils of Democritus, and Metrodorus would be a pupil of Nessa. In the *διαδοχή* reported by Eusebius, we also capture the intent to link Xenophanes and the Eleatic thinkers to skepticism through the atomist medium that sees the connection of Anaxarchus and Pyrrho¹⁶⁰.

The naming of Metrodorus as an alleged prosecutor or accentuator of Democritean skepticism is a serene reconstruction which, as with the other authors, reflects a particular period of Greek reflection on our possibilities of knowing but which likewise is not matched even in the sources most directly concerned with striking at Academic skepticism. In the list of authors referred to by the Epicurean Colotes¹⁶¹, the name of Metrodorus does not appear at all, and the reference, perhaps, to the atomist of Chios appears only in the Epicurean arguments about self-refutation¹⁶². Cicero in his *Academica* will report the same version of Democritus thought, in the same terms, pointing to Arcesilaus – thus drawing a distinction with Carneades – the one who referred to this statement of the powerful Democritus of Abdera. It is precisely the Ciceronian source that alerts us to the existence of a later operation in reconstructing the link between the skepticism of Arcesilaus and that of Democritus through a pupil of the Abderite, Metrodorus of Chios.

It seems to me that this is a first line, among several existing ones that will eventually intertwine, existing in antiquity, interested in making a connection between Democritean thought and skepticism. A second line, comes from sources close to Timon of Phlippus. In his own list of philosophers, in fact, Sotion links Xenophanes to the atomists. Xenophanes accompanies Timon in the *Silloi* and is considered a powerful precedent of Pyrrhonism. Sotione has at his disposal several sources, including scholarly ones, and I do not think he is unaware of the connection between Eleates and Atomists made by Aristotle. Pyrrhonism, moreover, is linked through his own life to philosophers indicated as close to Democritus thought: Anaxarchus, Nausiphanes, and Hecataeus.

The former is linked to Pyrrho through anecdotes depicting the two at Alexanders expedition to India. The second, Nausiphanes, possibly met Pyrrhon at a young age and was captured by him. Hecataeus, finally, is linked to Pyrrho within the *diadochai*. Let us quickly see them in sequence.

In the case of Anaxarchus, we are dealing with the source of Sextus Empiricus who states that Anaxarchus was among those who had eliminated the criterion of truth by asserting that everything in life appears to us in the manner of stage setting, as in a dream or in a state of madness. The devaluation of sensible knowledge seems a necessary landing place for many philosophers between the fifth and fourth centuries B.C. The term *σκηνογραφία* itself shows how, compared to the 5th century B.C., there is in the 4th an interest in the effect of painting on the observer and subjectivity in the artistic context¹⁶³. In this

¹⁶⁰ Eus., *P E* XIV 17, 10.

¹⁶¹ *Adv. Col.* 1108 E-1113 E.

¹⁶² A self-refutation argument is also found in Lucret. *DRN* IV 470-510: «*Hunc igitur contra mittam contendere causam, qui capite ipse sua in statuit vestigia sese*». Epicurus expressed a similar concept with the words *περικάτω τρέπεται* and with the verb *περιτρέπειν* in *Περί φύσεως* XXV [34] [28] LAURSEN 1995, esp. pp. 21-31.

¹⁶³ JEROME JORDAN POLLITT, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven- London, Yale University Press, 1974, pp. 28-31.

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

period, there would be a gradual move away from the concept of symmetry toward that of *eurhythmia*: this compositional technique would underlie the composition and proportion of the work in order to produce a certain optical effect in the subject. At the center of artistic fruition we found the personal intuition of the observer. It is within this framework that one fits the interest in σκηνογραφία – the sense of the term is evidently derived from the use of painting in the installation of the theatrical stage – which for Pollitt is to be understood in a technical and specific sense as ‘the art of painting in spatial perspective’¹⁶⁴. The emphasis of the term has to do, therefore, with the effect of deception and illusion of the senses. Hence, the word’s juxtaposition with σκιαγραφία¹⁶⁵, or the technique of shading. Both techniques are invented at the same time and both are part of the artistic desire to produce an illusory effect as opposed to the normal optical function observing a flat surface. Pollitt argues that the Platonic use of σκιαγραφία is modulated on the effect suggested, in this sense, by σκηνογραφία for example in *Rep.* 602d¹⁶⁶. Such Platonic attacks would perhaps make clearer, Pollitt continues, the coming pejorative use of a technical term from the fourth century B.C. onward, and the example of Sextus would go precisely in this direction¹⁶⁷.

About the alleged skeptical traits in Nausiphanes there is no trace of them except for a mention present in Seneca who attributes the *ou mallon formula* to Nausiphanes, but it seems at least plausible that the author is confusing Democritus and his disciple.

Diogenes Laertius¹⁶⁸ links Hecataeus to Pyrrho in terms of discipleship. The link with Pyrrhonius may have been formed in the historiographical literature of the Hellenistic age interested in tracing oriental motifs back to Greek thought. Indeed, it is possible that Hecataeus himself was one of the philosophers who indirectly contributed to this construction. All the more significant when one considers that authors such as Clearcus are important in defining a historiography on early Pyrrhonism¹⁶⁹.

No less important has been the contribution of contemporary studies in preserving the paradigm of the democritean skeptics. Zeller¹⁷⁰ speaks of a skeptical path by the atomists who would, in this, have expanded Democritus theories. Metrodorus and Nausiphanes, in Zellers view, in fact, represent the link with skepticism: both seek a reconciliation between the skeptical way of thinking and the principles posited by atomism. Anaxarchus, ‘in the middle,’ while not a skeptic would have been the teacher of the ‘true’ skeptic, namely Pyrrho. In Italy, Zuccante¹⁷¹ would define the democriteans as those who founded skepticism from the doctrine of their master before being from the idealistic and teleological reaction

¹⁶⁴ J. J. POLLITT, cit., p. 234-238.

¹⁶⁵ See EVA KEULS, *Skiagraphia Once Again*, «American Journal of Archaeology», Vol. 79, No. 1 (1975), pp. 1-16; WESLEY TRIMPI, *The Early Metaphorical Uses of Skiagraphia and Skenographia*, «Traditio» 34 (1978), pp. 403-413.

¹⁶⁶ E. KEULS, cit., pp. 10-12; WALTER LESZL, *Plato's Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics*, in *Études platoniciennes*, Vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 245- 336, esp. p. 281.

¹⁶⁷ J. J. POLLITT, cit., p. 240; J. WARREN, cit., p. 75.

¹⁶⁸ Diog. Laert. IX 69.

¹⁶⁹ F. DECLEVA CAZZI, cit., p.163; A. MOMIGLIANO, cit., p. 86.

¹⁷⁰ EDUARD ZELLER, RODOLFO MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* (V ed.), Firenze, La nuova Italia, 1969, p. 332 n. 29.

¹⁷¹ GIUSEPPE ZUCCANTE, *Da Democrito ad Epicuro, Ovvero perchè l'atomismo fu per più di un secolo messo in disparte come dottrina filosofica*, in *Fra il pensiero antico e il moderno*, Milano, Hoepli, 1905, pp. 169-194, esp. p. 169.

IVAN LEPRI

brought by Socrates, Plato and Aristotle. Gigantes work *Epicureismo e Scetticismo* maintains a 'Zellerian' interpretive set-up on the figures of Metrodorus and Nausiphanes as forerunners of skepticism through atomism. The figures of Hecataeus and Apollodorus are not juxtaposed with the other Democrites at this stage of studies whose interest invests, for the most part, Metrodorus, Anaxarchus and Nausiphanes, in part, because of the Epicurean reception of these authors. In the 2000s studies on this topic have rediscussed the issue tangentially but it seems to me that we are at the beginning of a decisive questioning of the skeptical license for Democritus.

Conclusions. Atomists and Democriteans after Democritus

The events and fortunes of the thought of Democritus of Abdera seem to have marked important moments in Greek culture between the 4th and 3rd centuries B.C. The legacy of his philosophical thought will be taken up in multiple parts of Greece and beyond, in multiple and diverse forms. Those who observe the fate of this filiation are left with a disjointed, uneven, yet eloquent picture. Such diversification may have opened a major fissure that perhaps in the ancient world, but in a context far removed from Thrace, an attempt was made to recompose into a comprehensible unified vision.

In the fourth century B.C. this culture, which we will conventionally continue to call atomistic, seems to us to be in its lively and dynamic phase. The principles of atomism seem, in fact, immersed in debate. After the political upheavals brought by the Macedonians even in Asia Minor, we see the disappearance, for us, of ancient atomism as it was produced in the 4th century B.C. Certain power groups, a kind of family clans, linked to Democritus, may, perhaps, have fully expressed their power at the time of Alexander the Great's final seizure of Greece. They express names of their own to participate in that new hegemony: Anaxarchus and Hecataeus. Two savants, well known in the ancient world, rise to the role of advisors at the Macedonian court and in the, related, Egyptian court.

Yet Abderitic philosophical culture seems to have survived at Abderas 'twin' city, Teos. Here Nausiphanes, perhaps, may have had his own cenacle in which he practiced and taught rhetoric using the tools of his own culture of origin, the theories of the ancient atomists. For us, contemporary readers, the boundaries of this knowledge at the rhetorician appear imprecise, perhaps because it is very complex for us to find the original characters of democritean theory without the peripatetic filter to which, necessarily, we are accustomed. Nausiphanes, on the other hand, could have been as clear about the original features of what we call atomism as he was about the young Epicurus. The vicissitudes of atomist culture seem to have crossed Greek borders at a time that we can define with moderate precision.

In the third century B.C. several Greek families had to be moved to Egypt in exchange for land. At this same stage we see a reappearance of the characteristics of democritean theories in lands far from Asia Minor, on the coasts of Phoenicia and Egypt. In the Egyptian case, perhaps, some Greek families may have conducted texts and knowledge to the land of the Nile, such that there was an inevitable interpenetration with local cultures, such as the future alchemy. It is here, in fact, that a striking resumption of Democritean

Democritus after Democritus: the Legacy of Ancient Atomism between 4th and 2nd century BC

theories appears for us, and thinkers such as Bolos, called 'Democritus', and Apollodorus, seem to have wanted to make parts of Democritus theories suitable for the new Egyptian culture. Let us look at some of the critical issues that arise for a contemporary study about the sources that preserved information about the atomists and the Democriteans.

Within the διαδοχαί they are grouped together with Pyrrho of Elis, perhaps also in the face of the impossibility of tracing their thought to a specific direction. Their juxtaposition does not suggest a definite mutual influence as presented by the second century A.D. successions, anyway historical contact between these philosophers cannot be ruled out. Such sources seem interested in sclerotizing this relationship to the point of creating a 'fixed' relationship in terms of disciple/master, nonetheless they show us a debate about the devaluation of human capacity to know the reality that precede Anaxarchus of Abdera.

Consider, however, that precisely at the death of Alexander and, therefore, at the time of the fractionation of the kingdom into different regions, it becomes impossible to find traces of further democritean thinkers. Attestation of texts is present in Syria according to the testimony about the work of Hegesianates¹⁷² and in Egypt in at least two examples, *PLouvre* 7733 R and *PMich* 4921a¹⁷³.

The presence and transmission of atomist theories in Egypt as early as the height of the Hellenistic age, through the figures not only of Hecataeus but also of Apollodorus of Cyzicus – another Greek, then, perhaps moving toward the Nile – allows us to better contextualize the interest of Thrasyllus and his circle in Democritus. This aspect, moreover, would reinforce Gemelli-Marcianos hypothesis¹⁷⁴ that Thrasyllus may have drafted the tetralogy on Democritus not at Tiberius court, in Rome, but rather in Alexandria, for an audience interested in his editing of Democritus works. The path of the spread of atomism to Phoenician areas is unclear, but the presence of a Democritean, Diotimos, would seem to be attested at Tyre. Not only that, Sextus Empiricus and Posidonius mention a mythical forerunner of atomism: the Phoenician Moco. Moco appears alongside the early philosophers at Diogenes Laertius. without any mention for atomism.

The spread of atomism near this part of the Mediterranean basin, observable between the fourth and third centuries B.C., may explain the presence of sources, from which Posidonius must have drawn, that attribute to the figure of Moco the role of forerunner of a philosophy that may have been fortunate in Phoenicia.

¹⁷² DK 68 A 32.

¹⁷³ For further informations about *PMich* 4921a see MICHAEL GRONEWALD, *Prosaanthologie: Tapferkeit vor dem Tod*, «ZPE» 28 (1978), pp. 278–280; TIZIANO DORANDI, *Anaxarchus from Egypt to Herculanum*, in *Presocratics and Papyrological Tradition, A philosophical Reappraisal of the Sources, Proceedings of International Workshop held at the University of Trier (22-24 September 2016)*, edited by Christian Vassallo, Berlin, De Gruyter, 2019, pp. 473-487.

¹⁷⁴ M. L. GEMELLI MARCIANO, cit., p. 11.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Francesco Caruso

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*¹

Abstract: Il presente contributo si propone di fornire alcuni esempi dell'attività emendativa che l'umanista padovano Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531) dedicò ai *Moralia* di Plutarco. L'indagine sarà circoscritta alle sole correzioni da lui proposte, nei *marginalia* del proprio esemplare aldino, al testo greco delle *Platonicae Quaestiones*. Di queste lezioni si fornisce un elenco completo, tratto dalla lettura autoptica del postillato di Tomeo. Vengono poi discusse due congetture notevoli: la lezione *ποίησις* in *Plat. Quaest. 2* e la lezione *εἰκόνες* in *Plat. Quaest. 8*. Entrambi i casi rivelano la consapevolezza filosofica degli interventi congetturali di Tomeo e possono essere di aiuto per comprendere meglio l'argomentazione di Plutarco, anche qualora l'editore moderno valuti infine di non accogliere a testo le correzioni dell'umanista.

Abstract: *This paper aims to provide some examples of the ecdotic activity devoted by the Paduan Humanist Niccolò Leonico Tomeo to Plutarch's Moralia. The inquiry will be limited to the corrections he proposed to the Greek text of the Platonicae Quaestiones in the marginalia of his own copy of the Aldine edition. A complete list of his conjectures, drawn from an autoptic reading of Tomeo's marginalia, will be provided. Then, two notable emendations are discussed: the lectio *ποίησις* in *Plat. Quaest. 2* and the lectio *εἰκόνες* in *Plat. Quaest. 8*. Both cases reveal Tomeo's philosophical consciousness and can be of some help to better understand Plutarch's argument, even if the modern editor chooses not to accept the textual emendations.*

Parole chiave: Tomeo / Plutarco / *marginalia* / *poiesis* / *eikones*

Keywords: *Tomaeus* / *Plutarch* / *marginalia* / *poiesis* / *eikones*

¹ Desidero ringraziare S. Martinelli Tempesta per la gentilezza con cui ha risposto alle mie domande e per avermi chiarito diversi dubbi; un ringraziamento devo anche a M. Riccardo per i consigli preziosi e per aver letto queste pagine, ripulendole da refusi e abbagli di vario tipo. Resta inteso che la responsabilità delle tesi qui sostenute, come di eventuali imprecisioni, è interamente mia.

I manoscritti citati nel presente contributo (con la segnalazione dei ff. contenenti le *Platonicae Quaestiones*) sono i seguenti: J = Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 195 inf., ff. 277v-286v (XIII sec.); α = Milano, Biblioteca Ambrosiana, C 126 inf., ff. 192r-195v (a. 1294-5); A = Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1671, ff. 101r-103r (a. 1296); X = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z. 250 (= 580), ff. 335r-341r (XIV sec. per la sezione contenente le *Plat. Quaest.*); E = Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1672, ff. 604v-610r (post a. 1302); n = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1676, ff. 1r-6r (XIV sec.); Bon. = Bologna, Biblioteca Universitaria, C 3635, ff. 241r-250r (XIV sec.); B = Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 1675, ff. 501v-509v (XV sec.); ε = Madrid, Biblioteca Nacional de España, 04690, ff. 244v-254v (XV sec.); g = Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 170, ff. 175v-184v (XV sec.); Voss. = Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. Misc. 16, ff. 2r-10v (XV sec.); Escor. = El Escorial, Real Biblioteca, T. II. 05 (Revilla 144), ff. 193r-200r (XVI sec.).

Le edizioni più recenti delle *Plat. Quaest.* sono due: una curata da C. Hubert e pubblicata nel 1959 per i tipi della Teubner (vol. VI.1); l'altra curata da Harold Cherniss e pubblicata nel 1976 per i tipi della Loeb Classical Library (vol. XIII.1). Sul valore di HAROLD CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII.1, Cambridge – London, Harvard University Press, 1976 si sono positivamente espressi ANTHONY ARTHUR LONG, *From Crib to editio maior - Harold Cherniss: Plutarch's Moralia XIII, Parts I and II (Loeb Classical Library)*, 2 voll., Cambridge, Mass., and London (Review), «CR» n.s. 30 (1980), pp. 14-16, HENRY J. BARTHELMESS, *Recent Work on the Moralia*, in F. Brenk / I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea. Atti del I convegno di studi su Plutarco*, Ferrara, Giornale Filologico Ferrarese, 1986, pp. 61-81, JEAN IRIGOIN, *Histoire du texte des "Œuvres Morales" de Plutarque*, in J. Irigoïn (éd.), *Plutarque. "Œuvres Morales" I.1*, Paris 1987, pp. CCXXVII-CCXII: CCCI e, da ultimo, STEFANO MARTINELLI TEMPESTA, *Publicare Plutarco. L'eredità di Daniel Wyttenbach e l'ecdotica plutarchea moderna*, in G. Zanetto, S. Martinelli Tempesta (a cura di), *Plutarco: Lingua e testo. Atti dell'XI Convegno plutarcheo della International Plutarch Society – Sezione Italiana* (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano, Quaderni di Acme, 2010, pp. 5-68: 52-54. Sui limiti che, in generale, inficiano invece l'edizione teubneriana dei *Moralia*, cfr. ancora S. MARTINELLI TEMPESTA, *Publicare Plutarco*, cit., pp. 45-50.

FRANCESCO CARUSO

Lo studio dei postillati cinquecenteschi dei *Moralia* di Plutarco rappresenta uno degli ambiti più fecondi per la *scholarship* plutarchea degli ultimi decenni². Infatti, la pubblicazione nel 1509 dell'*editio princeps*, stampata a Venezia per i tipi di Aldo Manuzio, non costituì, per gli stessi studiosi che ne curarono il testo greco, un punto di arrivo³; al contrario, la permanenza nell'edizione a stampa di errori e imprecisioni (che perlopiù derivavano dai codici su cui gli editori si erano basati⁴) stimolò un intenso lavoro critico ed emendativo che, nei decenni successivi, fu volto al miglioramento di un testo per molti versi ritenuto ancora insoddisfacente. Di questa attività ecdotica rimangono significative testimonianze nei *marginalia*

² Diversi studi sono stati condotti nel corso della seconda metà del '900 sulle vicende umanistiche del testo plutarco. Cfr. ROBERT AULOTTE, *Amyot et Plutarque: la tradition des «moralia» au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1965; MARCEL CUVIGNY, *Giannotti, Turnèbe, Amyot: résultats d'une enquête sur quelques éditions annotées des Moralia de Plutarque*, «RHT» 3 (1973), pp. 57-77; LUIGI FERRERI, *Lezioni di Marc-Antoine Muret e di Niccolò Leonico Tomeo alle Vitae di Plutarco*, «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae» 13 (2006), pp. 167-194; MARIO MANFREDINI, *Su alcune Aldine di Plutarco*, «ASNS» III 14, 1 (1984), pp. 1-12; Id. *Un postillato di Niccolò Leonico Tomeo perduto e ritrovato*, «SMU» II (2004), pp. 347-352; S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale del De tranquillitate animi di Plutarco*, Firenze, Olschki, 2006; Id., *Publicare Plutarco*, cit.; Marc Antoine Muret e i *Moralia* di Plutarco, in L. Bernard-Pradelle, Ch. de Buzon, J.-E. Girot, R. Mouren (eds.), *Marc Antoine Muret, un humaniste française en Italie*, Geneve, Droz, 2020, pp. 337-387; ANNA PONTANI, *Postille a Niccolò Leonico Tomeo e Giovanni Ettore Maria Lascaris*, «BBGG» 54 (2000), pp. 337-368; FABIO VENDRUSCOLO, *Manoscritti greci copiati dall'umanista e filosofo Nicolò Leonico Tomeo*, in M. Serena Funghi (a cura di), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΕΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 543-555.

³ L'opera editoriale si giovò principalmente delle cure di Demetrio Dukas, coadiuvato da una cerchia di studiosi che, a vario titolo, contribuirono alla costituzione del testo, lasciando traccia del lavoro preparatorio nei codici che collazionarono. Il ruolo di editore svolto da Dukas è segnalato da lui stesso nella nota introduttiva all'*editio* aldina (cfr. DEMETRIOS DOUKAS - ALDO MANUZIO (eds.), *Plutarchi Opuscula LXXXVII. Index Moralium omnium, et eorum quae in ipsis tractantur, habetur hoc quaternione*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae Asulani soceri, 1509; la nota è edita, assieme alla lettera dedicatoria di Aldo Manuzio e all'epigramma di Girolamo Aleandro che l'accompagna, da LEGRAND, *BH*, I, 90-93, n°33 e recentemente da L. FERRERI, *L'Italia degli Umanisti. Marco Musuro*, «Europa Humanistica» 17, Turnhout 2014, pp. 356-363). Quanto al coinvolgimento di altri umanisti della "cerchia aldina" nella preparazione del testo, cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralia*, cit., pp. 339-341 e bibliografia ivi citata.

⁴ In linea generale, è stato dimostrato che il lavoro preparatorio fu svolto utilizzando singoli manoscritti di riferimento per i diversi segmenti del *corpus* dei *Moralia* (cfr. MAXIMILIAN TREU, *Zur Geschichte der Überlieferung von Plutarchs Moralia*, III, «Programm des König. Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau» 157 (1884), pp. 1-42: 29; J. IRIGOIN, *Histoire du texte des «Œuvres Morales»*, cit., p. CCXCI; F. VENDRUSCOLO, *La Consolatio ad Apollonium fra Mistrà (?) e Padova: apografi quattrocenteschi del Bruxellensis 18967 (b)*, «BollClass» s. 3 XVII (1996), pp. 3-35; più recentemente, cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *La tradizione manoscritta dei Moralia di Plutarco: riflessioni per una messa a punto*, in G. Pace / P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX convegno internazionale della International Plutarch Society* (Ravello, 29 settembre - 1 ottobre 2011), Napoli, M. D'Auria, 2013, pp. 273-288: 284-287). In particolare, sembra ormai chiaro che, per l'intera seconda sezione delle tre in cui si divide il *corpus*, comprendente 25 opuscoli, il testo dell'aldina si basò su un unico modello manoscritto, rappresentato dal codice ambrosiano C 195 inf. (J), corretto da Dukas mediante collazione con (almeno) un altro 'codice di controllo', da individuare con ogni probabilità nell'ambrosiano C 126 inf. (α), appartenente al ramo planudeo (cfr. CLARENCE GEORGE LOWE, *The Manuscript-Tradition of Pseudo-Plutarch's Vitae decem oratorum*, Urbana, University of Illinois, 1924, p. 47; B. EINARSON, Ph. DE LACY, *The Manuscript Tradition of Plutarch's Moralia 548 A - 612 B*, «CPh», 46 (1951), pp. 93-110, p. 103; Id., *The Manuscript Tradition of Plutarch's Moralia 523 C - 547 F*, «CPh», 53 (1958), pp. 217-233, p. 218; F. VENDRUSCOLO, *La Consolatio ad Apollonium*, cit., pp. 29-30). Nella nota editoriale citata *supra* (n. 3), Demetrio Dukas afferma infatti di aver 'corretto' il testo (ὡρθογραφήσαμεν τουτοσι τοὺς τύπους) sulla base di non meglio specificati «testimoni» (ἐπὶ τοῖς ἀντιγράφοις οἷς ἐνετύχομεν): il codice J reca testimonianza di questo lavoro preparatorio nelle annotazioni apposte sui *marginalia* dai suoi stessi curatori (Dukas, Musuro e anche Niccolò Leonico Tomeo: cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Per un repertorio dei copisti greci in Ambrosiana*, in F. Gallo (ed.), *Miscellanea Grecolatina*, I, Milano-Roma, Ambrosiana Bulzoni, 2013, pp. 101-153: 140), attestanti la collazione con altri codici; che l'esemplare di controllo sia stato α è ipotesi resa plausibile da una nota autografa di Leonico Tomeo, che ne attesta la lettura integrale (probabilmente in vista dell'edizione del 1509; su questo, cfr. F. VENDRUSCOLO, *La Consolatio ad Apollonium*, cit., pp. 31-32). L'identificazione di J come antifrigo dell'aldina fu del resto compiuta già da M. TREU, *Zur Geschichte der Überlieferung*, cit., pp. 15-30; su questo codice cfr. inoltre EMIDIO MARTINI, DOMENICO BASSI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I-II, Mediolani, Mediolani U. Hoepli, 1906, II, 981-982; F. VENDRUSCOLO, *La Consolatio ad Apollonium*, cit., pp. 29-32; M. MANFREDINI, *L'aldina dei Moralia e la giunta delle Vitae di Plutarco: la tradizione di Galba e Otho fra manoscritti e libri a stampa*, «BollClass» s. 3 XXIV (2003), pp. 14-27: 22; S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 54-58; ELEONORA GAMBA, *Un nuovo manoscritto copiato da Niccolò Leonico Tomeo (Par. gr. 1833): appunti per la ricostruzione della sua biblioteca*, «Eikasmos» 25 (2014), pp. 329-359: 343. Sui rapporti tra α e gli altri manoscritti 'planudei', invece, cfr. M. MANFREDINI, *Il Plutarco di Planude*, «SCO» 42 (1994), pp. 123-125.

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

di vari esemplari aldini, posseduti o semplicemente postillati da umanisti quali Giano Lascaris, Niccolò Leonico Tomeo, Scipione Carteromaco, Marco Musuro e altri.⁵

Oltre a fornire un saggio del modo in cui i filologi umanisti lavoravano sui testi antichi, l'importanza che tale fenomeno emendativo ha assunto per la storia moderna del testo dei *Moralia* è notevole: molte delle congetture nate nel periodo successivo al 1509 sono poi confluite nel testo dell'edizione di Henri Estienne del 1572; le *variae lectiones* sono state presto riunite in raccolte⁶ e, soprattutto grazie al tramite dell'edizione settecentesca di Wyttenbach, hanno potuto sopravvivere fino alle edizioni otto-novecentesche, che le hanno, a seconda dei casi, conservate a testo o relegate negli apparati critici⁷.

Il presente contributo si propone di concentrarsi su un piccolo tassello di questo più ampio quadro. Si prenderanno infatti in considerazione alcune congetture autografe di Niccolò Leonico Tomeo, uno degli umanisti coinvolti nella preparazione della *princeps* dei *Moralia* e nella vicenda editoriale che ne seguì. Negli anni successivi al 1509, infatti, egli arricchì i *marginalia* del proprio esemplare aldino con emendazioni e *notabilia* che ancora necessitano, in larga parte, di essere adeguatamente studiati⁸. L'indagine sarà qui circoscritta alle sole correzioni da lui proposte al testo delle *Platonicae Quaestiones*⁹: di esse si fornirà innanzi tutto un elenco, tratto dalla lettura autoptica del postillato da lui posseduto¹⁰; si discuteranno poi, in particolare, due congetture di notevole interesse sia per la storia del testo delle *Plat. Quaest.*, sia per la delineazione del profilo culturale dello stesso Tomeo (1456-1531).

I.

Niccolò Leonico Tomeo fu allievo a Padova di Demetrio Calcondila e poi docente, a Padova e a Venezia, di filosofia platonica e aristotelica in seguito¹¹; fece parte del "gruppo aldino" che apprestò l'*editio*

⁵ Al riguardo cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 169-221, che ha condotto nel dettaglio un'indagine sistematica (limitatamente al testo del *De tranquillitate animi*) sui *marginalia* delle edizioni cinquecentesche dei *Moralia*.

⁶ Sulla formazione di queste raccolte cfr. da ultimo S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralia*, cit., pp. 347-357.

⁷ Come è stato ormai chiarito (cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Un postillato di Niccolò Leonico Tomeo*, cit., p. 349; Id., *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 169-172), gli editori ottocenteschi e novecenteschi hanno potuto trarre le lezioni umanistiche o direttamente dagli esemplari posseduti da Donato Giannotti e da Fulvio Orsini, o per il tramite dell'edizione dei *Moralia* curata da Daniel Wyttenbach, «una sorta di *summa* di tutti gli sforzi critici ed ecdotici compiuti sino alla seconda metà del Settecento a partire dall'*editio princeps* del 1509» (S. MARTINELLI TEMPESTA, *Pubblicare Plutarco*, cit., p. 8); Wyttenbach infatti fece ampio uso, per la redazione dei suoi apparati critici, delle raccolte di varianti umanistiche al testo plutarco (cfr. ANDREA RESCIGNO (a cura di), *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Napoli, M. D'Auria, 1995, p. 75; S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., p. 170).

⁸ È noto che lo studio dei postillati cinquecenteschi permette di fare chiarezza sulla effettiva paternità di alcune congetture presenti negli apparati critici delle edizioni moderne, spesso non molto precisi (cfr. le osservazioni di S. MARTINELLI TEMPESTA, *La tradizione manoscritta dei Moralia*, cit., p. 288).

⁹ *Mor.* 38, 999c-1011e.

¹⁰ Su questo, cfr. *infra*.

¹¹ Per le notizie biografiche su Leonico Tomeo, cfr. DANIELA DE BELLIS, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» XIII (1980), pp. 37-75; DENO JOHN GEANAKOPOLOS, *The Career of the Little-known Renaissance Greek Scholar Nicholas Leonicus Tomaeus and the Ascendancy of Greco-Byzantine Aristotelianism at Padua University (1497)*, «Byzantina» 13, 1 (1985), pp. 355-372; EMILIO RUSSO, *Leonico Tomeo, Niccolò*, in *DBI* LXIV (2005), pp. 617-621; STEFANIA FORTUNA, *Niccolò Leonico Tomeo e Galeno: manoscritti, edizioni e traduzioni*, in V. Boudon-Milllot, A. Garzya, J. Jouanna, A. Roselli (eds.), *Storia della tradizione e edizione dei medici greci*, Napoli, M. D'Auria, 2010, pp. 323-336, pp. 323-325; E. GAMBA, *Un nuovo manoscritto copiato da Niccolò Leonico Tomeo*, cit., pp. 329-331; CIRO GIACOMELLI, *Libri e biblioteche greche a Padova*, in N. Zorzi, C. Giacomelli (eds.), *Tra Oriente e*

FRANCESCO CARUSO

princeps dei *Moralia*, partecipando attivamente alla *constitutio* del testo del 1509¹². Come sappiamo dalla sua ‘biblioteca’¹³, inoltre, Tomeo fu un assiduo lettore di Platone, Aristotele, Plutarco e Galeno¹⁴, e fu autore egli stesso di numerosi lavori di traduzione e commento¹⁵. Tutto ciò lo rende una figura degna del massimo interesse nel contesto dell’umanesimo greco padovano¹⁶, e: le sue congetture al testo plutarco sono meritevoli di essere lette e vagliate con particolare attenzione¹⁷.

Come si vedrà, l’indagine diretta sul postillato di Tomeo consente di assegnare all’umanista padovano la paternità di emendazioni che sono state finora attribuite ad altri umanisti (o a figure addirittura successive). Le informazioni fornite dagli editori novecenteschi dei *Moralia*, infatti, non sempre risultano affidabili, principalmente perché riferiscono notizie non di prima mano¹⁸: nel caso specifico delle *Plat. Quaest.*, per esempio, C. Hubert non segnala, nella prefazione all’edizione teubneriana da lui curata, da dove abbia tratto le *variae lectiones* che inserisce in apparato e che, in taluni casi, accoglie nel testo (attribuendole, di volta in volta, a Donato Giannotti, Leonico Tomeo, Donato Polo o Pier Vettori)¹⁹. Più preciso è, invece, H. Cherniss, che si cura di avvisare, nella *Preface* della sua edizione²⁰, di aver tratto le congetture umanistiche direttamente da un esemplare aldino, conservato presso la biblioteca dell’Institute for Advanced Study di Princeton (d’ora in avanti: Ald^{princ})²¹.

L’esemplare consultato da Cherniss fornisce alcune indicazioni interessanti, già ampiamente ricostruite in studi recenti, ma che conviene qui richiamare²². Sappiamo che esso appartenne a Donato Giannotti²³, figura fondamentale nel processo di raccolta e organizzazione delle varianti umanistiche al

Occidente. *Dotti bizantini e studenti greci nel Rinascimento padovano*, Padova, Padova University Press, 2022, pp. 25-42: 31.

¹² Il codice J reca infatti traccia del lavoro preparatorio di Tomeo (cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Per un repertorio dei copisti greci*, cit., p. 140; E. GAMBA, *Un nuovo manoscritto copiato da Niccolò Leonico Tomeo*, cit., p. 343); sulla stretta connessione tra l’attività filologica di Leonico Tomeo sui testi greci (soprattutto Platone, Aristotele, Teofrasto, Galeno e appunto Plutarco) e l’attività editoriale di Aldo Manuzio e della sua cerchia, cfr. F. VENDRUSCOLO, *Manoscritti greci copiati*, cit., pp. 549-553.

¹³ Cfr. F. VENDRUSCOLO, *Manoscritti greci copiati*, cit.; A. PONTANI, *Postille a Niccolò Leonico Tomeo*, cit.; E. GAMBA, *Un nuovo manoscritto copiato da Niccolò Leonico Tomeo*, cit.

¹⁴ Cfr. S. FORTUNA, *Niccolò Leonico Tomeo e Galeno*, cit.

¹⁵ Cfr. D. DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis» 17 (1975), pp. 71-93; Id., ‘Autokineton’ e ‘Entelechia’. *Niccolò Leonico Tomeo: l’anima nei dialoghi intitolati al Bembo*, «Annali dell’Istituto di filosofia della facoltà di lettere e filosofia dell’Università di Firenze» 1 (1979), pp. 47-78. Degne di nota in particolare la traduzione commentata dei *Parva naturalia* aristotelici (N. L. THOMAEUS, *Parva Naturalia omnia in latinum conuersa et antiquorum more explicata*, Venetiis, B. Vitalis, 1523) e la traduzione del commento di Proclo al *Timeo* di Platone (N. L. THOMAEUS, *Opuscula nuper in lucem aedita*, Venetiis, B. Vitalis, 1525). Per un elenco più dettagliato, cfr. S. FORTUNA, *Niccolò Leonico Tomeo e Galeno*, cit., pp. 323-324.

¹⁶ Cfr. le recenti osservazioni svolte in C. GIACOMELLI, *Libri e biblioteche greche a Padova*, cit., p. 31.

¹⁷ Fin qui, sul versante dei *Moralia* gli studiosi hanno approfondito le correzioni di Tomeo alla *Consolatio ad Apollonium* (cfr. F. VENDRUSCOLO, *La Consolatio ad Apollonium*, cit.) e al *De tranquillitate animi* (S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., spec. pp. 169-192); per quanto riguarda le sue emendazioni alle *Vitae*, cfr. L. FERRERI, *Lezioni di Marc-Antoine Muret*, cit., pp. 188-191.

¹⁸ Come si è già sopra notato (cfr. nota 7), in molti casi gli editori hanno tratto le *variae lectiones* dall’edizione wyttienbachiana e non da un esame autoptico dei *marginalia* delle copie aldine (cfr. quanto notato da A. RESCIGNO (a cura di), *Plutarco. L’eclissi degli oracoli*, cit., p. 75 e da S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 170-171).

¹⁹ Cfr. C. HUBERT, *Plutarchi Moralia* VI.I, Leipzig, Teubner, 1959, p. XXI, dove le abbreviazioni degli umanisti citati nel volume sono elencate sotto la generica voce “Editiones”.

²⁰ H. CHERNISS, *Plutarch’s Moralia*, cit., p. IX.

²¹ Consultabile anche online al sito <<https://archive.org/details/PlutarchOpuscula1509>> (ultima consultazione: 25/01/2023).

²² In particolare, cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Un postillato di Niccolò Leonico Tomeo*, cit.; *Marc Antoine Muret e i Moralia*, cit., pp. 347-357.

²³ Di ciò si ha certezza perché, nella pagina in cui compare il titolo e appena sotto la marca tipografica aldina (l’ancora col delfino), si legge la seguente frase, annotata a mano: *Donati Jannoctii: Ex Bibliotheca Jo. Huralii Borstalleri: Jannoctii dono.*

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

testo plutarcheo²⁴; inoltre, due note (rispettivamente alle pp. 627 e 1050), vergate in tempi diversi ma da una medesima mano²⁵, segnalano che la paternità delle correzioni al testo aldino presenti nei *marginalia* di questo esemplare va attribuita a Niccolò Leonico Tomeo e a Donato Polo²⁶. In particolare, le due note specificano che alcune di queste lezioni erano state frutto di collazione con un codice «quem Nicolaus Leonicus [...] diligentissime castigarat» (p. 1050), altre invece con un codice appartenuto a Donato Polo: le prime erano state contrassegnate quindi dalla lettera «L», mentre le seconde dalla lettera «Δ»; tuttavia, dal momento che «quasi tutte» («fere omnes»)²⁷ le emendazioni contenute nel codice di Polo erano in realtà già presenti nell'esemplare precedentemente emendato da Tomeo, le due annotazioni avvertono che la lettera Δ non era stata aggiunta a quelle emendazioni che, pur se contenute nel codice di Polo, fossero presenti già nel codice di Tomeo²⁸. La situazione sembra insomma essere la seguente: la raccolta 'giannottiana' di varianti presenti nei margini di Ald^{princ} deriva (almeno per una parte)²⁹ dalla collazione di un codice posseduto da Tomeo e di uno posseduto da Polo; nei casi (molti) in cui le lezioni di Polo coincidessero con quelle di Tomeo, la scelta di Giannotti era stata quella di non apporre la lettera identificativa Δ accanto alla lezione corrispondente, ma di lasciare come unica indicazione la lettera L, cioè l'attribuzione a Tomeo³⁰.

Le due note sono presenti anche, pur se con alcune lievi differenze, in altri esemplari³¹, il cui confronto con le note presenti in Ald^{princ} ha contribuito, contestualmente ad altri elementi, a chiarire i rapporti stemmatici tra le raccolte: ne è emerso che Ald^{princ} costituisce l'archetipo delle raccolte giannottiane presenti sugli altri esemplari aldini e basileesi (Ald^d e Bas^d), che dunque non devono essere tenuti in considerazione ai fini della valutazione di questo gruppo di varianti umanistiche³².

Ald^{princ} ha costituito dunque, per gli editori novecenteschi (tra cui lo stesso Cherniss), la testimonianza principale per ricostruire le congetture di Tomeo e di Polo al testo plutarcheo. La situazione è cambiata quando, nei primi anni duemila, S. Martinelli Tempesta ha rinvenuto, presso la Biblioteca Ambrosiana, l'esemplare aldino da lui identificato con il codice 'castigato' da Tomeo di cui parla l'annotazione di Ald^{princ}

²⁴ Donato Giannotti possedette tre copie dei *Moralia* plutarchei: un esemplare dell'aldina attualmente conservato presso la biblioteca dell'Università di Leyden (= Ald^d); uno dell'edizione di Basilea conservato presso la Bibliothèque National di Parigi (= Bas^d); e appunto l'esemplare aldino di Princeton (= Ald^{princ}). Tutti e tre gli esemplari giannottiani riportano raccolte di varianti nei *marginalia*; sui rapporti tra le raccolte giannottiane, cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 181-182; Marc Antoine Muret e i *Moralia*, cit., pp. 347-357 (soprattutto lo stemma proposto a p. 384).

²⁵ S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralìa*, cit., p. 348; lo studioso riconosce «certamente» la mano in quella di Giannotti, che è, a suo parere, la stessa ad aver scritto le varianti nei margini del volume.

²⁶ Su quest'ultimo, cfr. ELISABETTA GUERRIERI, *Donato Poli "secretarius Pasquilli", professore e letterato fiorentino a Roma*, «RR – Roma nel Rinascimento» (2011), pp. 323-355.

²⁷ Così la nota in Ald^{princ} p. 1050; «omnes», invece, nella nota di p. 627.

²⁸ Le due note giannottiane contenute in Ald^{princ} sono trascritte e tradotte in S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralìa*, cit., pp. 349-351.

²⁹ È stato notato che la raccolta di Giannotti contiene in realtà molto più materiale di quanto prospettato dalle due annotazioni di p. 627 e p. 1050: cfr. su questo M. CUVIGNY, *Giannotti, Turnèbe, Amyot*, cit., pp. 59-61 e S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralìa*, cit., p. 351.

³⁰ Si vedrà che Giannotti non sempre risulta coerente con quanto affermato: egli spesso appone, accanto a una congettura, sia la lettera L sia la lettera Δ.

³¹ Cfr. M. MANFREDINI, *Su alcune Aldine di Plutarco*, cit.; S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralìa*, cit.

³² S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralìa*, cit., p. 384.

FRANCESCO CARUSO

(p. 1050)³³: si tratta dell'esemplare che fu personalmente posseduto da Leonico Tomeo³⁴ (coll. S. R. 67; d'ora in avanti: Ald^{leon}), e su cui si formò il primo nucleo di varianti, poi ampliatisi fino a includere ulteriori gruppi di emendazioni, che sarebbero confluiti all'interno della raccolta giannottiana di Ald^{princ}. Ne consegue che, per l'attribuzione delle congetture a Tomeo, non è più necessario affidarsi (come dovette fare ancora Cherniss) alla sola indicazione contenuta in Ald^{princ}, ma è possibile riconoscere direttamente in Ald^{leon}, per via paleografica, quali interventi siano attribuibili alla mano dell'umanista padovano³⁵.

II.

Si elencano dunque, qui di seguito, gli interventi attribuibili alla mano di Tomeo nei margini della sua copia aldina (Ald^{leon} = S. R. 67), relativi al testo delle *Plat. Quaest.* (pp. 606-617)³⁶; accanto agli interventi di Tomeo, si segnalano anche le lezioni stampate in aldina (Ald.), che egli correggeva, e quelle attestate nei codici medievali (con *codd.* si intendono tutti i codici tranne J, su cui il testo aldino si basava, e g, che deriva dallo stesso antigrafo di J)³⁷. È bene premettere che, per quel che concerne le *Plat. Quaest.*, i manoscritti appartenenti al ramo planudeo sono gravati da una considerevole lacuna che coinvolge le prime due *Quaestiones* e parte della terza (essi riportano il testo soltanto a partire dalle parole τοῦ νοητοῦ μόνου di PQ 3, 1002d)³⁸; perciò, per le sezioni relative al testo aldino delle *Plat. Quaest.* 1 e 2, il testo fornito dal codice J, su cui si basa l'aldina, non poté essere collazionato, da Tomeo o da altri, con quello di α (codice planudeo)³⁹. In ogni caso, tolti J e α, non si hanno evidenze di attività di collazione compiute da Tomeo su altri codici dei *Moralia*; la natura delle congetture, tuttavia, come emerge dall'elenco qui di seguito, può far supporre che egli abbia avuto modo di consultare uno o più esemplari di controllo (cfr. *infra*).

PQ 1

1000a1: γενναῖον Ald. | γεννῶν Leon. | γεννᾶν *codd.*

³³ S. MARTINELLI TEMPESTA, *Un postillato di Niccolò Leonico Tomeo*, cit., pp. 350-351.

³⁴ *Ivi*, p. 350: l'appartenenza leonicena di questo esemplare aldino è esplicitamente testimoniata dall'*ex libris* (Λεωνίκου βιβλ. καὶ τῶν φίλων) e da alcuni segni (ghirlande, *maniculae*) distintivi della mano dell'*Anonymus* 5 Harlfinger, già identificata con quella di Leonico Tomeo da F. VENDRUSCOLO, *Manoscritti greci copiati*, cit.

³⁵ Viceversa, per le congetture di Donato Polo, poiché il suo esemplare è ancora perduto (cfr. S. MARTINELLI TEMPESTA, *Un postillato di Niccolò Leonico Tomeo*, cit., p. 349, n. 4), si dovrà rimandare all'indicazione contenuta in Ald^{princ}.

³⁶ Ho potuto consultare l'esemplare ambrosiano tramite riproduzione digitale.

³⁷ Cfr. nota 4; per l'elenco dei codici che trasmettono le *Plat. Quaest.*, cfr. l'elenco fornito *supra*. Per un quadro analitico dei loro rapporti, cfr. H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII.1, cit., pp. 6-17.

³⁸ Cfr. C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. XII; H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 6. Si tratta dei mss. α A β Voss. Bon. Escor., che fanno cominciare la raccolta dalle parole τοῦ νοητοῦ μόνου (1002d), e il ms. γ, che invece tralascia l'intera PQ 3, facendo cominciare la raccolta direttamente dall'*incipit* della PQ 4. Nei codici gravati dalla lacuna, e anche in E^{ac}, è inoltre presente la seguente *superscriptio*: πλατωνικά ζητήματα ὧν οὐχ εὐρέθη ἡ ἀρχή, che segnala la consapevolezza della caduta di una parte del testo; sull'intera questione, cfr. M. TREU, *Zur Geschichte der Überlieferung*, cit., p. IX; HANS WEGEHAUPT, *Beiträge zur Textgeschichte der Moralia Plutarch's*, «Philologus» 64, 1-4 (1905), pp. 391-413: 396; MAX POHLENZ, *Plutarchi Moralia*, I, Leipzig, Teubner, 1974, p. X, n. 3; H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 6. Contengono invece l'intera opera i mss. X J g E^{pc} B ε n.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 4.

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

1000b2: ψήφων Ald. | ψῆφον Leon. *codd.*

1000c8: λέγειν Ald. | ἐλέγχειν Leon. *codd.*

PQ 2

1000f1: χωρίου Ald. n | χορίου Leon. | χορείου X E B

1001a6: γέννησις Ald. | ποιήσις Leon. | γένεσις E B ε n X^{pc} | γένησις X^{ac}

1001a7: γέγονεν Ald. *codd.* | πεποιήται Leon.

1001a8: γένεσις Ald. *codd.* | ποιήσις Leon.

1001a8: ἀνδριάν τε Ald. | ἀνδριάντος Leon. *codd.*

1001b4: ἐφ' ἑαυτοῦ Ald. | ἀφ' ἑαυτοῦ Leon. *codd.*

1001b6: κακεῖ Ald. | κακεῖνα Leon. | κακεῖνο *codd.*

PQ 3

1001c2: γοῦν παντός Ald. | γοῦν <τοῦ> παντός Leon. | γοῦν τοῦ παντός *codd.*

1001c10: κριτηρίῳ Ald. | κριτήριον Leon. *codd.*

1001d2: εἰκασίαν δὲ τῆς Ald. | εἰκασίαν δὲ τοῖς Leon. *codd.*

1001e5: ὑποτιθεμένων Ald. | ὑποτιθέμενον Leon. *codd.*

1001e5: ἔν Ald. *codd.* | ἔτι Leon.

1001e5: ἡ νόησις Ald. *codd.* | τὴν νόησιν Leon.

1001e8: μαθητῶν Ald. *codd.* | μαθημάτων Leon.

1001e10: ἐπ' ἀστρολόγοις Ald. | ἐπ' ἀστρολογίαν Leon. *codd.*

1002a2: σώματος Ald. | σώματα Leon. *codd.*

1002b1: εἰς μακρότητα Ald. | εἰς μικρότητα Leon. | διὰ μικρότητα *codd.*

1002c7: ἕκαστος Ald. *codd.* | ἐκάστου Leon.

1002d4: καί Ald. | ἢ καί X J g ε n. | αἶ Leon. E B

1002d5: περιέχων Ald. | περιέχονται Leon. *codd.*

PQ 4

1003a2: ἄνους ψυχὴ τὸ ἄμορφον σωμα Ald. | ἄνους ψυχὴ <καὶ> τὸ ἄμορφον σωμα Leon. *codd.*

PQ 5

1003e7: ἐπεὶ Ald. *codd.* | ἔτι Leon. | ἔστι Escor.

1003e8: τὸ μὲν ἔστι κοῖλον κυρτόν Ald. *codd.* | τὸ μὲν ἔστι κοῖλον <τὸ ἐντὸς> κυρτόν Leon.

1003f4: ὡς Ald. | εἰς Leon. *codd.*

1004a5: εὐθύγραμμον Ald. | εὐθύγραμμοι Leon. *codd.*

FRANCESCO CARUSO

PQ 7

- 1005a3: πλήρους Ald. | πλήρεις Leon. *codd.*
1003a4: παριθμίων Ald. | παρισθμίων Leon. *codd.*
1005c3: τό Ald. | τῶ Leon. *codd.*
1006a1: ἡ ἄνεμον Ald. *codd.* | ἡ νήνεμον Leon.
1006b11: πληγή Ald. | πληγῆ Leon. | πληγείς *codd.*

PQ 8

- 1006e1: χρόνω Ald. *codd.* | χρόνου Leon. J^{ac} g | χρόνου (ω *suprascriptum*) X
1007a8: τῶν χρόνων Ald. | τὸν χρόνον Leon. *codd.*
1007d1: εἰκότως Ald. *codd.* | εἰκόνες Leon.

PQ 9

- 1008c1: ἔχειν Ald. *codd.* | ἡχεῖν Leon.
1009a5: τό Ald. *codd.* | τῶ Leon. X E

PQ 10

- 1011a11: τόν *om.* Ald. | τόν Leon. *codd.*
1011b3: ἱμάτα Ald. | ἱμάντα Leon. *codd.*

L'elenco qui stilato (salvo errori di lettura) conta 40 interventi di Leonico Tomeo, che possono essere così ripartiti:

- 1) in 21 casi vi è accordo tra l'emendazione proposta da Tomeo e la lezione attestata da almeno un codice (ma più spesso da tutti) che non sia J o g;
- 2) in 12 casi le correzioni di Tomeo intervengono contro l'accordo tra il testo aldino e quello dei codici;
- 3) in 7 casi le correzioni di Tomeo intervengono contro il testo aldino e contro quello attestato dai codici, che sono però in disaccordo tra loro.

A questo elenco possono essere aggiunti almeno due casi in cui Tomeo non corregge il testo aldino pur essendo attestata, nel resto della tradizione, una lezione chiaramente migliore⁴⁰:

PQ 3

- 1001c3: ἄνισα τμήματα Ald. Leon. | εἰς ἄνισα τμήματα *codd.*

⁴⁰ Le ragioni di ciò possono essere più d'una. Tomeo potrebbe 1) aver preferito mantenere comunque la lezione dell'aldina; 2) non aver notato nei codici la lezione migliore; 3) non aver avuto a disposizione i codici con la lezione migliore.

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

1002d5: ὑπὸ τοῦ κόσμου Ald. Leon. | ὑπὸ τὸν κόσμον *codd.*

I punti 2) e 3) rivelano che, in 19 casi su 40, Tomeo propone una lezione non attestata dalla tradizione manoscritta e, dunque, possibile frutto di *emendatio ope ingenii*: tra queste, di singolare importanza sono le congetture ποιήσις e εἰκόνες (su cui si tornerà nei prossimi paragrafi). Il punto 1), a sua volta, rivela che, in un numero simile di casi (21), l'emendazione proposta risulta invece effettivamente attestata in almeno un codice dei *Moralia*, il che rende plausibile che Tomeo, nella sua opera di correzione del testo dell'aldina, ricorresse con una certa frequenza anche alla collazione di esemplari manoscritti⁴¹: tra i casi che rientrano nel punto 1), ciò è particolarmente evidente quando la correzione non può essere spiegata come un mero fenomeno poligenetico⁴².

Nelle pagine seguenti ci si soffermerà sui due casi più notevoli, all'interno dei gruppi 2) e 3), di *emendationes ope ingenii*, particolarmente emblematici della qualità dell'impegno critico-ecdotico esercitato da Tomeo sul testo di Plutarco.

III.

Il primo caso si colloca all'interno di una controversa sezione della seconda *Platonica Quaestio* (1001a6-8). Plutarco è qui impegnato nell'esegesi di un celebre passaggio del *Timeo*, dove al dio-demiurgo vengono attribuiti i due appellativi di «padre» e «artefice» del cosmo (*Ti.* 28c3-5)⁴³. Assumendo che i due termini alludano a due diverse modalità di esercizio dell'azione causale del dio, Plutarco propone, tra le varie soluzioni possibili, che la distinzione tra padre e artefice rifletta una distinzione tra due diverse tipologie di processi: quelli che, da un lato, costituiscono un semplice «venire a essere» (γένεσις) e quelli che, dall'altro, si realizzano come un «venire a essere per generazione biologica» (γέννησις). Il testo fornito dall'aldina, tuttavia, ereditando un errore presente in J (f. 278v), appare così corrotto:

⁴¹ Tuttavia, come si è sopra ricordato, soltanto sui mss. α e J è stato possibile appurare con certezza un lavoro critico diretto da parte di Tomeo (su questo, cfr. F. VENDRUSCOLO, *Manoscritti greci copiati*, cit., p. 546, n. 13; 1996b, p. 32; S. MARTINELLI TEMPESTA, *Marc Antoine Muret e i Moralia*, cit.), probabilmente connesso alla preparazione stessa del testo dell'aldina.

⁴² E. g. PQ 1, 1000c8: il testo dell'aldina offre la lezione λέγειν, corretta da Tomeo in ἐλέγγειν, che è attestata in tutti gli altri codici.

⁴³ Su questo testo, cfr. FRANCO FERRARI, *Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2*, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco*, Napoli, M. D'Auria, 1996, pp. 395-409; ID., *Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Tim. 28c3*, in G. De Gregorio, S. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, Arte Tipografica, 2006, pp. 43-58; GEORGE R. BOYS-STONES, *Ὁ Πλατωνικός θεός ὡς πατέρας τοῦ κόσμου*, «Φιλοσοφία» 49, 2 (2020), pp. 75-87 (orig. ingl. *Plato's God as Father of the Cosmos*, disponibile al link https://www.academia.edu/44993271/Plato_s_God_as_Father_of_the_Cosmos); ID., *Begotten and Made: Creation as Cosmogony in Middle Platonism*, in R. Salles (ed.), *Biology and Cosmology in Ancient Philosophy: from Thales to Avicenna*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 85-100; FRANCESCO CARUSO, *Γένεσις, γέννησις, ποιήσις. 'Generazione' e 'produzione' nell'esegesi plutarca di Tim. 28c3-5*, in E. Maffi (ed.), *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico della demiurgia nel pensiero antico e tardoantico*, Napoli, Bibliopolis, 2023 [forthcoming].

FRANCESCO CARUSO

ἢ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ καὶ γεννήσεως γέννησις;

oppure differisce il padre dall'artefice, e la *generazione* dalla generazione?

L'errore consiste in una dittografia del termine γέννησις, che comporta, di conseguenza, l'oscuramento della lezione originale (γένεσις, attestata invece dal resto dalla tradizione). L'intervento congetturale attestato nei *marginalia* delle copie aldine dei *Moralia*, dunque, mira innanzi tutto a sanare tale corruzione e a restituire la lezione corretta. Per far ciò, vengono proposte tre emendazioni al testo aldino. Conviene leggere l'intero passo *ante correctionem* (Ald. p. 607):

ἢ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ καὶ γεννήσεως γέννησις; ὡς γὰρ τὸ γεγεννημένον καὶ γέγονεν, οὐ μὴν ἀνάπαλιν, οὕτως ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν· ἐμψύχου γὰρ γένεσις ἢ γέννησις ἐστι.

Oppure differisce il padre dall'artefice, e la generazione dalla generazione? Infatti, come ciò che viene generato viene anche a essere, ma di sicuro non il contrario, così colui che ha generato ha anche prodotto, giacché la generazione è il venire a essere di un ente animato.

Le emendazioni, che già Cherniss leggeva in margine alla p. 607 di Ald^{princ}, sono le seguenti:

1001a6: ποίησις : γέννησις Ald.

1001a7: πεποίηται : γέγονεν Ald.

1001a8: ποίησις : γένεσις Ald.

Il testo, sanato secondo queste indicazioni, sarà dunque come segue:

ἢ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ καὶ γεννήσεως ποίησις; ὡς γὰρ τὸ γεγεννημένον καὶ πεποίηται, οὐ μὴν ἀνάπαλιν, οὕτως ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν· ἐμψύχου γὰρ ποίησις ἢ γέννησις ἐστι.

Oppure differisce il padre dall'artefice, e la *produzione* dalla generazione? Come infatti ciò che viene generato viene anche *prodotto*, ma di sicuro non il contrario, così colui che ha generato ha anche prodotto, giacché la generazione è la *produzione* di un ente animato.

Questo triplice intervento congetturale ha goduto di un grande successo tra gli editori e gli studiosi delle *Plat. Quaest.*, che lo hanno quasi unanimemente accolto⁴⁴, facendo tuttavia qualche confusione in

⁴⁴ Così già HENRICUS STEPHANUS, *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera, Cum latina interpretatione*, Genevae, excudebat Henr. Stephanus, 1572; in seguito, DANIEL ALBERT WYTTEBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia; id est, Opera, exceptis vitis, reliqua. Graeca emendavit, notationem emendationum, et latinam Xylandri interpretationem castigatam subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos adjecit Daniel Wyttenbach*, Oxford, Oxonii, 1795-1830, JOANNES GEORGIUS HUTTEN, *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia, cum adonationibus variorum adiectaque lectionis diversitate opera J.C. Hutten*, Tubingae, Impensis Joannis Georgii Cottae, 1796-1805, 1801, GREGORIUS N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol. VI, Leipzig, in aedibus B. G. Teubneri, 1895; C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit. Leggono il testo seguendo la correzione ποίησις DANIEL BABUT, *Plutarco e lo Stoicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003 (ed. or. *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969), p. 541; MATTHIAS

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

merito alla sua paternità. Questo il quadro offerto dagli apparati critici delle principali edizioni:

Bernardakis (1895): ποίησις Iannotius: γέννησις aut γένεσις | πεποιήται| γέγονεν mei [scil. *codd.*] | ποίησις Turnebus: γένεσις.

Hubert (1959): ποίησις X γέννησις J γένεσις E ε B n | πεποιήται Leon. γέγονεν | ποίησις Leon. γένησις X γένεσις *codd.*

Cherniss (1976): γένεσις E B ε n; γένησις -X. (with ε superscript over η -X¹); γέννησις J, g; ποίησις -Leonius | γέγονεν -mss; πεποιήται -Donato Polo | γένεσις -mss; ποίησις Leonius.

Gli editori oscillano tra l'assegnazione delle congetture a Giannotti (Bernardakis), a Polo (Cherniss, per la *lectio* πεποιήται), o a Tomeo. Innanzitutto, è da considerare come indicazione soltanto generica l'attribuzione dell'emendazione a Giannotti⁴⁵: come si è accennato, infatti, questi non fu autore di congetture, ma soltanto collettore di quelle già presenti nelle copie aldine su cui lavorarono Tomeo e Polo⁴⁶. Quanto a questi ultimi due, l'apparato di Cherniss si basa sulle indicazioni presenti in Ald^{princ} (la scoperta dell'esemplare leoniceno risale, come si è detto, a circa trent'anni dopo l'edizione Loeb), in cui i tre interventi congetturali sono così presentati (cfr. Ald^{princ}, p. 607):

- 1) 1001a6: ποίησις viene segnato a mano nel margine interno del foglio, a correzione della lezione stampata γέννησις, e non risulta contrassegnato da alcuna lettera identificativa⁴⁷;
- 2) 1001a7: πεποιήται viene segnato a mano sul margine esterno, a correzione della lezione stampata γέγονεν, ed è contrassegnato dalla sola lettera Δ;
- 3) 1001a8: ποίησις viene segnato a mano sul margine esterno, appena sotto πεποιήται, a correzione della lezione stampata γένεσις, ed è contrassegnato sia dalla lettera L sia dalla lettera Δ, quest'ultima scritta con un inchiostro visibilmente più chiaro rispetto a quello usato per vergare i tre interventi congetturali e la lettera L.

La testimonianza di Ald^{princ} non appare dunque decisiva, dal momento che da un lato non chiarisce se il primo ποίησις fosse contrassegnato dalla lettera L, dall'altro indica il secondo con entrambe le lettere identificative⁴⁸. Ciò in qualche modo giustifica l'oscillazione degli editori, e dello stesso apparato di Cherniss.

VORWERK, *Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus*, in R. D. Mohr, B. M. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas-Zürich-Athens, Parmenides Publishing, 2010, pp. 79-100: 80, n. 6 e 84, n. 22; GABRIELLA BERTOLINI, *Questioni platoniche. Introduzione, traduzione e note*, in E. Lelli – G. Pisani (eds.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 1933-1957; G. R. BOYS-STONES, *Ὁ Πλατωνικός Θεός* cit.; Id. *Begotten and Made* cit. Tra gli editori, fa eccezione il solo H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., che stampa γένεσις (cfr. *infra*).

⁴⁵ G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, cit., p. 123.

⁴⁶ Cfr. i risultati cui perviene S. MARTINELLI TEMPESTA, *Publicare Plutarco*, cit.; Id., *Marc Antoine Muret e i Moralia*, cit.

⁴⁷ Come mi fa notare per *litteras* S. Martinelli Tempesta, la posizione della congettura è in realtà troppo vicina alla legatura per poter essere sicuri che la lettera L fosse stata apposta o meno; la testimonianza di Ald^{princ} dunque non è, su questo punto, dirimente.

⁴⁸ È questo uno dei casi in cui è possibile riconoscere una qualche indecisione di Giannotti nell'attribuzione delle congetture (cfr. *supra*). Segue Cherniss F. FERRARI, *Dio: padre e artefice*, cit.; Id., *Poietes kai pater*, cit.

FRANCESCO CARUSO

Proprio la valutazione della testimonianza di Ald^{leon}, oggi possibile, permette però di chiarire la questione. Sulla base della valutazione paleografica dell'esemplare leoniceno, tutti e tre gli interventi congetturali possono essere correttamente attribuiti: essi sono apposti in colonna sul margine esterno della p. 607 e sono vergati da una medesima mano, che appare essere quella di Leonico Tomeo⁴⁹.

Dunque, l'apparato critico relativo a *Plat. Quaest. 2*, 1001a6-8 andrà più adeguatamente riformulato nel modo seguente:

γένεσις E B ε n X^{pc}; γένησις X^{ac}; γέννησις J, g; ποιήσις Leonicus | γέγονεν mss; πεποιήται Leonicus | γένεσις mss; ποιήσις Leonicus.

L'umanista padovano si trova insomma, in Ald. p. 607, di fronte al testo corrotto καὶ γεννήσεως γέννησις, e opta per una sua correzione in καὶ γεννήσεως ποιήσις, nonostante questa lezione non sia attestata altrove nella tradizione manoscritta, che in modo concorde trasmette καὶ γεννήσεως γένεσις⁵⁰, e nonostante una siffatta correzione gli imponga di emendare anche la porzione di testo non corrotta (γέγονεν in πεποιήται e il successivo γένεσις in ποιήσις). Tomeo, dunque, non opera qui sulla base del confronto con altri manoscritti, bensì puramente *ope ingenii*.

Ci si può chiedere quali siano le ragioni che hanno spinto Tomeo a emendare il testo in questa direzione. Senza dubbio sembra predominante una motivazione di carattere stilistico: la congettura ποιήσις consente di restituire un'opposizione con γεννήσεως che risponde simmetricamente all'opposizione tra πατήρ e ποιητοῦ. A fronte, infatti, della distinzione tra gli appellativi «padre» e «artefice», che è l'oggetto della soluzione esegetica, risulta a prima vista più ovvio e funzionale richiamare una distinzione tra un atto biologico (la «generazione») e uno artificiale (la «produzione»); in aggiunta a ciò, come già notato da Cherniss⁵¹, preferire ποιήσις a γένεσις permette una più agevole interpretazione 'attiva', e non processuale, della γέννησις: la distinzione così formulata permette allora di realizzare una dicotomia, tale per cui al dio, in quanto πατήρ, corrisponde l'atto di generare (la γέννησις), e, in quanto ποιητής, l'atto di produrre (la ποιήσις) – impossibile, invece, se si sceglie di restaurare la lezione γένεσις. La bontà della congettura, peraltro, sembra ulteriormente confermata dalla successiva frase ὁ γεννήσας καὶ πεποιήκεν, tramandata concordemente da tutti i manoscritti.

Ma può forse essere ipotizzata un'ulteriore ragione: nel suggerire la lezione ποιήσις, Tomeo sembra cogliere un punto fondamentale dell'esegesi plutarchea di *Ti. 28c3-5*. Sia che si scelga di restaurare γένεσις, sia che si accolga la congettura leonicena, infatti, il ragionamento dispiegato da Plutarco nelle righe seguenti si fonda sulla divisione dell'intero campo dei processi generativi in due tipologie: una

⁴⁹ Ringrazio S. Martinelli Tempesta per avermi dato conferma di tale attribuzione. Ulteriori codici appartenuti ed emendati da Tomeo sono emersi dopo l'identificazione di Vendruscolo della mano dell'*Anonymus 5 Harlfinger* (cfr. *supra*): cfr. MICHELE BANDINI, *Codici greci di Niccolò Leonico Tomeo all'Escorial e a Cambridge*, «SMU» 5 (2007), pp. 479-485 e E. GAMBA, *Un nuovo manoscritto copiato da Niccolò Leonico Tomeo*, cit.

⁵⁰ Pace C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. 117.

⁵¹ H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 31.

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

«produttiva», nella quale l'agente del processo è un ποιητής che rimane «separato» dall'opera (ἔργον) che produce; e una propriamente «riproduttiva», nella quale chi genera è un πατήρ in grado di mantenere con ciò che ha generato un legame biologico (grazie alla trasmissione, in esso, di una «parte di sé»). Le due tipologie di processi, tuttavia, non sono presentate come reciprocamente esclusive; al contrario, Plutarco afferma chiaramente che «colui che ha generato ha anche prodotto» (ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν). Ciò vuol dire che ogni processo di «generazione biologica» (γέννησις) implica anche il realizzarsi di un processo di natura demiurgico-produttiva, mentre non vale il contrario (οὐ μὴν ἀνάπαλιν); se è così, ne consegue che ogni γένεσις non può che realizzarsi innanzi tutto come atto produttivo, ed eventualmente, in alcuni casi (quelli degli enti animati) configurarsi ulteriormente come atto propriamente generativo. In quest'ottica, si rende quindi plausibile una intercambiabilità delle nozioni di γένεσις e ποίησις, nella misura in cui non esiste γένεσις che non sia almeno ποίησις, né, naturalmente, ποίησις che non sia sempre γένεσις. Ciò consentirà a Plutarco di risolvere la *Quaestio* affermando che il dio è sia «padre» del cosmo, giacché lo genera trasferendo in esso una parte di sé (la razionalità), sia «artefice», giacché questo processo «riproduttivo» avviene comunque secondo uno schema di tipo demiurgico⁵².

D'altronde, la possibilità di intendere la 'generazione' nei termini, innanzi tutto, di una 'produzione' poteva risultare ovvia a Tomeo in virtù dell'impostazione stessa mediante cui Platone descrive e definisce la «composizione» dell'anima cosmica nel *Timeo*⁵³, testo che l'umanista conosceva bene, avendo pubblicato nel 1525 una traduzione latina della sezione del commentario di Proclo a *Ti.* 35a-b⁵⁴. Proprio all'interno del mito cosmogonico del *Timeo* è infatti possibile riconoscere una prospettiva di questo tipo: la generazione dell'universo è descritta nei termini di un'operazione demiurgica di ordinamento del disordinato⁵⁵, assimilabile a quella di un ποιητής che «realizza» (ἀπεργάζεται) un prodotto a partire da una materia informe⁵⁶. La generica «causa», evocata in *Ti.* 28c3,⁵⁷ assume nel corso del racconto di Timeo i connotati della «causa produttiva», essendo tale «produzione» (ποίησις) intesa come l'atto di ordinamento del disordinato⁵⁸ che consente la γένεσις del cosmo, cioè il processo che realizza (ἀπεργάζεται) il primo passaggio dal non-essere all'essere⁵⁹.

⁵² Si è cercato di chiarire il senso del ragionamento plutarco in F. CARUSO, Γένεσις, γέννησις, ποίησις, cit.

⁵³ *Ti.* 34b10-35b1, dove compaiono continuamente verbi dal significato 'tecnico-produttivo': ἐμμηχανήσατο (34c1), συνεστήσατο, συνέστησεν (35a1, a5), συνεκεράσατο (35a3, a7), μειγνύς (35b1), ποιησάμενος (b1).

⁵⁴ N. L. THOMAEUS, *Opuscula nuper in lucem aedita*, cit., pp. lxxv-cxxx. La traduzione compare in un volume, intitolato *Opuscula*, che comprende alcune traduzioni leonicene di Aristotele (*De mot. an.*, *De inc. an.*, *Mech.*), due dissertazioni (*Quaestiones amatoriae* e *Quaestiones naturales*) e appunto una traduzione di Procl. In *Ti.* II, pp. 119, 29-292, 29 Diehl, preceduta dalla traduzione del relativo passo di *Ti.* 35a1-36e5 (*Platonis ex Timaeo De animorum generatione, cum explicazione et digressionem Procli Lytii traductio*).

⁵⁵ Cfr. e. g. *Ti.* 47e4: τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα.

⁵⁶ Le immagini artigianali sono molteplici: il demiurgo «assembla» (30b5; 33d2, 76e1), «modella» (74c6), «costruisce» (28c6). Cfr. LUC BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994, pp. 35-50; FRANCESCO FRONTEROTTA, Μέθεξις. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001, pp. 388-389; Id. *Platone. Timeo*, Milano, Rizzoli, 2003, pp. 53-55; FRANCO FERRARI, FEDERICO M. PETRUCCI (a cura di), *Platone. Timeo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2022, pp. XLIII-XLVI.

⁵⁷ Cfr. anche 28a4-5.

⁵⁸ Cfr. *Ti.* 30a: οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας («Così, avendo preso quanto era visibile, che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola, lo condusse dal disordine all'ordine»).

⁵⁹ Cfr. su questo RÉMI BRAGUE, *La cosmologie finale du Sophiste (265b4-e6)*, in P. Aubenque (ed.), *Etudes sur le 'Sophiste' de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 269-288, p. 272. Peraltro, non soltanto il *Timeo*, tra i testi platonici, suggerisce la possibilità di una

FRANCESCO CARUSO

Ciò detto, alla congettura di Tomeo sembra comunque più opportuno, ai fini dell'edizione del testo, preferire la lezione trādita γένεσις⁶⁰, attestata, come si è visto, dalla restante parte della tradizione medievale. Il suggerimento dell'umanista padovano risulta però particolarmente utile ai fini di una migliore comprensione del ragionamento plutarco; esso è prova, inoltre, della raffinata consapevolezza con cui egli affrontava la lettura di un non facile brano filosofico.

IV.

Il secondo caso meritevole di attenzione riguarda il testo di *Plat. Quaest.* 8, 1007d1. Nel margine di Ald^{leon} p. 613, infatti, un intervento congetturale, attribuibile ancora alla mano di Tomeo, corregge la lezione stampata nell'edizione aldina, εικότως, in εικόνες⁶¹. Come nel caso discusso nel paragrafo precedente, la congettura leonicena non trova riscontro all'interno della tradizione manoscritta, che trasmette unanimemente εικότως. L'umanista padovano sembra quindi intervenire, ancora una volta, *ope ingenii*. Peraltro, mentre in *PQ* 2, 1001a6 (= Ald^{leon} p. 607), come si è visto, la lezione aldina risulta evidentemente corrotta (e avulsa dal resto della tradizione, che conserva la lezione corretta), nel caso in questione, invece, l'intervento di Tomeo non sembra essere necessitato da alcuna stringente ragione di natura grammaticale.

L'intervento dell'umanista si colloca all'interno di un ragionamento che Plutarco svolge sulla nozione platonica del tempo. Plutarco ha appena mostrato che il movimento precosmico, in quanto intrinsecamente privo di ordine e misura, non può essere considerato tempo, bensì soltanto una sorta di 'materia' di ciò che, nello stadio cosmico, è il tempo. Tanto questa 'materia' quanto la materia *stricto sensu*, nel momento della cosmogenesi, sono state costrette dal dio entro limiti razionali, al fine di realizzare, rispettivamente, le orbite dei pianeti (περίοδοι) e le forme costitutive (σχήματα) dei corpi fisici:

sovrapposizione tra i termini (e le nozioni) di γένεσις e di ποιήσις: questa tendenza sembra infatti emergere in modo esplicito anche da altri passi del *corpus*, dirimenti per la definizione della nozione platonica di causa: *Sph.* 219b4-7 e 265b8-c9; *Smp.* 205b-c; *Phlb.* 26e2-27a2.

⁶⁰ Così opta giustamente H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 31.

⁶¹ Anche in questo caso l'emendazione di Tomeo ha avuto un immediato e duraturo successo: è stampata a testo già in H. STEPHANUS, *Plutarchi Chaeronensis*, cit. ed è stata recepita da tutti gli editori moderni (G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, cit.; C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit.; H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit.).

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

ἐφελκύσασα δὲ πρόνοια⁶² καὶ καταλαβοῦσα⁶³ τὴν μὲν ὕλην σχήμασι τὴν δὲ κίνησιν περιόδῳ, τὴν μὲν κόσμον ἅμα τὴν δὲ χρόνον ἐποίησεν.

La volontà divina, quando ebbe trascinato e costretto la materia in figure e il movimento in cicli periodici, fece insieme della prima il cosmo e del secondo il tempo.

È a questo punto che si legge il passo su cui si concentra l'attenzione di Tomeo. Il testo trasmesso dai codici e stampato in aldina è il seguente:

εἰκότως δ' εἰσὶν ἅμφω τοῦ θεοῦ, τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος τῆς δ' ἀιδιότητος χρόνος

verosimilmente entrambi appartengono al dio: il cosmo alla sua essenza, il tempo alla sua eternità

Sul piano sintattico, l'affermazione plutarchea non pone problemi. Ma in che senso cosmo e tempo «appartengono», rispettivamente, all'essenza e all'eternità del dio? Nonostante si sia cercato di restituire un qualche senso alla frase⁶⁴, rimane poco perspicuo, in un'ottica platonica, affermare la 'pertinenza' o 'appartenenza' di ciò che è generato, quali sono appunto il cosmo e il tempo, all'ambito di ciò che non lo è. Ci si aspetterebbe esattamente l'opposto: che si sottolinei la cesura ontologica tra i due ambiti, peraltro preparata dal discorso precedente: la materia di cui sono fatti cosmo e tempo non appartiene all'ambito del divino, ma all'ambito dell'irrazionale; e dunque il dio «ha prodotto» (ἐποίησεν) cosmo e tempo fornendo razionalità e ordine a entità preesistenti e da lui indipendenti.

C'è poi un'ulteriore difficoltà: perché il rapporto che lega il cosmo e il tempo alla divinità dovrebbe essere affermato «verosimilmente»? Infatti, per quanto l'avverbio εἰκότως possa costituire un elegante

⁶² È ricostruzione congetturale proposta in H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 88 rispetto al testo tràdito, che non offre un significato soddisfacente. Il *consensus* dei mss. riporta, infatti, la lezione ἐπικλύσασα δ' ἐν χορῶν (con le varianti δ' ἐν χρόνῳ [sic] in J^{sc} e in g, e δ' ἢ τάξις nell'Escor. T-11-5), chiaramente corrotta, sia nel senso sia nella sintassi. Gli editori hanno variamente emendato, cercando di correggere la forma verbale e di restituire un soggetto alla frase: ἐπικλύσασα δὲ Μοῖρα ADOLF EMPELIUS, *Opuscula philologica et historica*, Gottingae, Imp. Librariae Dieterichiana, 1847, p. 340; ἐπικλύσασα δ' ἢ χορεία OTTO APALT, *Bemerkungen zu Plutarchs Moralia*, «Philologus» 62, 1 (1903), pp. 276-291, p. 287; <ἦν ὀρίσασ' ἢ ψυχῆ> ἔγκλεισασα δ' ἐν χώρῳ Pohlenz ap. C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. 132; ἐπινόησας δ' [sc. ὁ θεὸς] ὧν χορεία R. G. BURY, *Conjectures*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», New Series, 1 (1950-1951), pp. 30-31: 31; mantiene il passo tra *crucis*, invece, C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. 132 (che pure in apparato si esprime in favore della congettura di Pohlenz). La proposta di Cherniss, pur nella sua inevitabile incertezza, ha il pregio di intervenire con moderazione sul testo e di offrire un senso coerente: l'indicazione della divinità mediante il termine πρόνοια è già in *Ti.* 30b (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ... πρόνοιαν) ed è poi ampiamente attestata tra i platonici (*Plut.* stesso in *De fac.* 926f, in un contesto simile e citando *Ti.* 53b; *Alcin. Did.* 167, 10; cfr. anche *Placit.* 884f); il testo proposto da Cherniss è accolto anche da MATTHIAS BALTES, *Der Platonismus in der Antike. Bd. V: Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis)* II, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1998, p. 110.

⁶³ La maggioranza dei cod. (ma cfr. Escorial T-11-5: περιβαλοῦσα; n: καταβαλοῦσα [sic]) riporta la lez. καταβαλοῦσα, ma X presenta la correzione supralineare di β in λ e di λ in β, offrendo così la più probabile lezione καταλαβοῦσα, che è quella accolta a testo da H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, cit., p. 88 (ma cfr. già A. EMPELIUS, *Opuscula philologica et historica*, cit., p. 340), il quale opportunamente offre come *loci similes Quaest. Conv.* VIII 2, 719e (τῆς μὲν ὕλης αἰεὶ βιαζομένης εἰς τὸ ἀόριστον ἀναδύναι καὶ φευγούσης τὸ γεωμετρεῖσθαι, τοῦ δὲ λόγου καταλαμβάνοντος αὐτὴν κτλ.) e *Plat. Quaest.* 2 1001b-c (πέρασιν οἰκείους καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον). Preferisce invece mantenere καταβαλοῦσα C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. 132; accoglie il testo di Cherniss M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, cit., p. 110 (cfr. anche p. 413). Altre congetture, meno plausibili, sono state proposte dagli editori (μεταβαλοῦσα Pohlenz ap. C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, cit., p. 132; καταλαβῶν R. G. BURY, *Conjectures*, cit., p. 31).

⁶⁴ Cfr. e. g. R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 20-21.

FRANCESCO CARUSO

riferimento alla norma epistemologica della verosimiglianza, che caratterizza il *Timeo* in quanto indagine fisica sul cosmo generato, esso sembra tuttavia mal collocato in questo contesto: nel *Timeo*, il vincolo della verosimiglianza epistemica è reso necessario dallo statuto ontologico del divenire (cui cosmo e tempo appartengono), ma la distinzione tra il piano divino dell'essere e quello cosmico del divenire non può essere ulteriormente sottoposta alla cautela metodologica della verosimiglianza, dal momento che i presupposti ermeneutici si collocano necessariamente *al di fuori* del «discorso verosimile», in quanto fondativi di esso⁶⁵. È assai improbabile che a Plutarco sfuggisse un punto così qualificante dell'epistemologia platonica.

La congettura di Tomeo sembra quindi risolvere queste difficoltà:

εἰκόνες δ' εἰσὶν ἄμφω τοῦ θεοῦ, τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος τῆς δ' αἰδιότητος <ὅ> χρόνος ἐν κινήσει, καθάπερ ἐν γενέσει θεὸς ὁ κόσμος.

Entrambi sono *immagini* del dio: il cosmo della sua essenza, il tempo della sua eternità - in movimento, come il cosmo è dio in divenire.

La lezione εἰκόνες esprime nel modo più adeguato, da un punto di vista platonico, il rapporto causale tra divinità e mondo generato, e sottolinea la cesura ontologica esistente tra i due ambiti. Essa trova, inoltre, un appiglio diretto nel testo del *Timeo*, dove il termine εἰκόνων viene utilizzato sia in riferimento al cosmo (*Ti.* 92c7), immagine del vivente intelligibile, sia in riferimento al tempo (*Ti.* 37d5), immagine *mobile* dell'eternità (cfr. qui ἐν κινήσει)⁶⁶.

Come spiegare, però, la genesi della lezione errata? Si può forse ipotizzare un errore nella copiatura: l'originario εἰκόνες si sarebbe corrotto nell'errato εἰκότως per il fraintendimento, da parte del copista, di un 'troncamento per sospensione'⁶⁷. Poiché εἰκόνες e εἰκότως differiscono soltanto nella parte finale della parola, e poiché il segno abbreviativo usato per -ες è graficamente molto simile al segno abbreviativo usato per -ως, è possibile che il copista abbia sciolto erroneamente il troncamento, così leggendo (e trascrivendo) εἰκότως in luogo di εἰκόνες⁶⁸.

Dunque, la congettura di Tomeo sembra in questo caso cogliere nel segno, e può essere accolta nel testo: il cosmo e il tempo, generati «insieme» (ἄμα) a partire dalla materia e dal movimento disordinati, sono considerati due prodotti della divinità (ἐποίησεν) nella misura in cui sono due «immagini» di

⁶⁵ Su questo, cfr. recentemente F. FERRARI, F. M. PETRUCCI (a cura di), *Platone. Timeo*, cit., pp. xxxvi-xxxvii.

⁶⁶ Una conferma della bontà della congettura di Tomeo viene inoltre dallo stesso Plutarco, che in *De Is.* 373b definisce il cosmo εἰκόνα τοῦ νοητοῦ [...] αἰσθητὸν ὄντα.

⁶⁷ Con 'troncamento per sospensione' si fa riferimento alla pratica, assai diffusa nelle scritture minuscole, di abbreviare la parte finale di alcune parole mediante uno specifico segno grafico (su questo, cfr. almeno E. CRISCI, P. DEGNÌ (eds.), *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa. Una introduzione*, Roma, Carocci, 2011, p. 282).

⁶⁸ Se fosse così, dal momento che, come detto, tutti i manoscritti tramandano la lezione εἰκότως, la corruzione di εἰκόνες potrebbe costituire un errore-spia in favore dell'ipotesi di un archetipo in minuscola per le *Plat. Quaest.* Sulla questione della difficoltà di individuare, per i singoli *Moralia* di Plutarco, archetipi in minuscola o in maiuscola, cfr. le fondamentali osservazioni contenute in S. MARTINELLI TEMPESTA, *Studi sulla tradizione testuale*, cit., pp. 156-161. Cfr. anche S. MARTINELLI TEMPESTA, *Pubblicare Plutarco*, cit., p. 67 e S. MARTINELLI TEMPESTA, *La tradizione manoscritta dei Moralia*, cit., pp. 276-278.

Niccolò Leonico Tomeo lettore di Plutarco: due *marginalia* notevoli al testo delle *Platonicae Quaestiones*

essa: il cosmo della sua essenza (τῆς μὲν οὐσίας), il tempo della sua eternità (τῆς δ' ἀιδιότητος). Nell'economia del ragionamento che Plutarco conduce nella *Quaestio* ottava, quest'affermazione ribadisce inoltre, una volta di più, la reciproca co-implicazione di cosmo e tempo: come l'eternità è un tratto co-essenziale all'essere del divino, così il tempo è, analogamente, un tratto coessenziale al divenire del cosmo. Tomeo, ancora una volta, dimostra con la sua congettura di cogliere perfettamente il punto fondamentale dell'argomentazione plutarchea.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Alice Ragni¹

Johannes Clauberg at Moers. New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible²

A Massimiliano Savini

Abstract: Mediante l'acquisizione di nuovi materiali relativi alla *Schola Illustris* di Moers, possiamo affermare che Johannes Clauberg, durante il biennio trascorso a Moers (1637-1639), abbia ricevuto i primi insegnamenti in materia di filosofia teoretica. In modo particolare, notizie sui testi utilizzati per l'insegnamento della metafisica ci consentono di dimostrare che a Moers Clauberg viene a conoscenza della dottrina dell'intelligibile attraverso l'*Idea Methodica* di Matthias Martini, opera presente nella biblioteca della scuola tra i testi rivolti agli studenti della *prima classis*. Questo ci consente non solo di tracciare la filiazione diretta di tale dottrina – dottrina che Martini riprende da Timpler –, ma anche di affermare che Clauberg ne sia venuto a conoscenza ben prima del periodo trascorso al *Gymnasium* di Bremen (1639-1644).

Abstract: Through the acquisition of new material relating to the *Schola Illustris* in Moers, we can assert that Johannes Clauberg received his first instruction in theoretical philosophy during the two years he spent in Moers (1637-1639). In particular, information on the texts used for the teaching of metaphysics allows us to show that at Moers Clauberg became acquainted with the doctrine of the intelligible through Matthias Martini's *Idea Methodica*, a work in the school's library among the texts addressed to students of the *prima classis*. This allows us not only to trace the direct filiation of this doctrine - a doctrine that Martini takes from Timpler - but also to state that Clauberg became aware of it well before his time at the *Gymnasium* in Bremen (1639-1644).

Parole chiave: J. Clauberg / M. Martini / Moers / Ontologia / Intelligibile

Key-words: J. Clauberg / M. Martini / Moers / Ontology / Intelligibile

We know quite a lot about Johannes Clauberg's life, as he was a well-known and distinguished figure in many respects. To the history of philosophy he represents the meeting point of at least three lines of research, i.e. the history of ontology in the German-speaking Protestant and Reformed context (*Schulmetaphysik*), the history of Cartesianism and occasionalism, and the history of hermeneutics³. Lying at the intersection of some of the major philosophical currents of the 17th century, he has been the centre

¹ Alexander von Humboldt-Stiftung Fellow, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Philosophisches Seminar.

² This work was conducted in the context of the Alexander von Humboldt-Stiftung Post-Doctoral Research Fellowship (2021-2024), for the project «*Archelogia philosophica* in Early Modern Philosophy».

³ On this point, the most extensive account is provided by MASSIMILIANO SAVINI, *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.

ALICE RAGNI

of sustained scholarly interest, which has become particularly strong in the last few decades⁴, alongside an ever more thorough inquiry into the rise and development of early-modern ontology⁵.

This paper aims to shed light on some stages of Clauberg's philosophical training, which are key for identifying the sources of his contribution to the history of ontology and, most importantly, to the development of the doctrine of the intelligible. Scholars have accurately reconstructed the years he spent as a young student at the *Gymnasium Illustre* in Bremen as well as his time at the universities of Groningen and Leiden. By contrast, hardly any work has been done on his earliest years: they have been mostly neglected. More careful analysis and the discovery of new material enables us now to finally draw a complete picture of Clauberg's philosophical education and to give a full account of how some of his most significant doctrines originated.

1. Some Clarification

Clauberg, known as a representative of Reformed Calvinist scholasticism and one of the main catalysts for the spread of Cartesianism in Germany, considered by Leibniz as the disciple who surpassed his own master in clarity, was born on 24 February 1622 in Solingen, North Rhein-Westphalia, into a bourgeois Calvinist family. After receiving primary education in his hometown, he went on to attend the *Gymnasium Illustre* in Bremen. Alongside his friend Tobias Andreae (1604-1676) he was taught by Gerard de Neufville (1590-1648) and became acquainted with Bacon's and Comenius' philosophy. In 1644 he matriculated at the University of Groningen – where his friend Andreae, who had become a Cartesian, was a lecturer in history and Greek – and stayed there until 1646. There is no significant evidence of him being under Cartesian influence at this time. In the next two years he undertook a *peregrinatio studiorum* and visited Saumur, Paris, and London. The earliest certain testimony of Clauberg's encounter with Descartes' philosophy dates to 20 April 1648. It is the conversation that Descartes had with Burman, a theology student at Leiden, on 16 April 1648 in Egmond. Clauberg either produced a copy of the report of that conversation or helped Burman to write it down four days later. On the advice of his friend and teacher Andreae, in the summer of 1648 Clauberg went to Leiden, where he attended the lectures of Johannes de Raey (1622-1702) in order to complete his Cartesian philosophical education. From 1649 to 1651 he was ordinary professor of philosophy and extraordinary professor of theology at Herborn, where he was the target of multiple attacks by the orthodox party because of his commitment to the new Cartesian philosophy. As a result of the adoption of Aristotelianism by that university, he moved to Duisburg, where he became the first rector and stayed until his untimely death in January 1665 at the age of 42. Clauberg

⁴ Cf. ALICE RAGNI, *Bibliographia Claubergiana (Nineteenth–Twenty-First Centuries): Tracking a Crossroads in the History of Philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 57, 4 (2019), pp. 731-748.

⁵ On this issue see, most recently, *Origini e sviluppi dell'ontologia, secoli XVI e XVII*, a cura di Costantino Esposito, «Quaestio», 9 (2009); *Les deux siècles de l'ontologie*, «Les Études philosophiques», 3 (2020), sous la direction de Vincent Carraud et Alice Ragni; *For a History (and Prehistory) of Ontology: Method, Lexicon, Concepts*, «Quaestio», 22 (2022), a cura di Francesco Fronterotta e Alice Ragni.

Johannes Clauberg at Moers.
New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

was married to Catharina Mercator, a great-granddaughter of noted cartographer Gerardus Mercator (1512-1594), and lived with his wife in the Mercators' family home on the Oberstrasse in Duisburg⁶.

Our sources on Clauberg's life are two: the *Oratio funebris*⁷ by his friend and fellow student Martin Hund, delivered upon Clauberg's death, and the *Johannis Claubergii Vita*⁸ written by Henricus Christianus Henninius, one of his colleagues at Duisburg, published in the *Opera omnia philosophica* in 1691 and explicitly drawing on the *Oratio funebris*. Now, there is a detail that, although present in both biographies, scholars have so far neglected or misunderstood, and it is what prompted us to engage in this research. After completing his primary education in his hometown of Solingen, Clauberg attended the *Gymnasium Adolfinum* in Moers (also Meurs, Mörs; Latin *Meursa* or *Moersa*) for two years⁹, from 1637 to 1639, and later moved to Bremen. Consider this passage from the *Oratio funebris*:

Quam primum vero per annos licuit, parentes pii filiolum hunc suum Deo consecratum studiis applicarunt et post in *Schola patria* prima literarum rudimenta posita *Coloniam Ubiorum* deduxerunt: inde vero, procul dubio ob seductionis periculum, missus *Moersam* anno MDCXXXVII traditus in disciplinam *Davidis Rismanni* illius Scholae Rectoris, a quo, cum cognatorum consilio, ut minori sumptu vivere et commodiori ad studia occasione uti posset, *Bremam* abire juberetur, elegantissimo pietatis, diligentiae, modestiae et obedientiae singularis testimonio ornatus est anno MDCXXXIX. IV maji.¹⁰

Now, as soon as his age allowed it, his loving parents encouraged their son, consecrated to God, to devote his life to study. After he received basic instruction at his local school, they sent him to Cologne. Thence, no doubt due to the danger of being corrupted, he was moved to Moers and entrusted to the precepts of David Rismann, the rector of that school. He was then forced by a decision of his relatives to switch to Bremen, so as to live more cheaply and take advantage of a more favourable situation to his studies; thus, on 4 May 1639 he was honoured by Rismann with a most elegant declaration of dedication, diligence, modesty and extraordinary obedience.

⁶ JOSEPH MILZ, *Duisburger Topographie im 16. Jahrhundert*, «Duisburger Forschungen», 52, Duisburg, Mercator-Verlag, 2005, pp. 289-294.

⁷ MARTIN HUND, *Oratio funebris In Obitum Reverendi, Clarissimi, acutissimique Viri, Johannis Claubergii (...)*, Duisburgi ad Rhenum, apud Franconem Sas, 1665.

⁸ HENRICUS CHRISTIANUS HENNINIUS, *Johannis Claubergii Vita*, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, Ex Typographia P. et I. Blaeu, 1691, vol. I.; facsimile repr. Hildesheim, Olms, 1968.

⁹ Theo Verbeek claims that before going to Bremen Clauberg attended the *Gymnasium* in Solingen. Cf. THEO VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Theo Verbeek, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 181-199: 181: «After primary education they [parents] sent Johannes to Cologne but before long called him back, according to Henninius, the author of a 'Vita' (...) 'to protect the mind of their child against so many errors'. Instead they sent him to the *Gymnasium* in Solingen, where he remained for two years, and then, in 1639, to the *Gymnasium* in Bremen, where he would remain for five years»; see also p. 182. The reason for this misunderstanding is logically quite plausible, even though there is no biographical evidence to support it: Clauberg's parents wanted their fifteen-year-old son to receive higher education at the *Gymnasium* in Solingen rather than at the University of Cologne because it was closer to home. If they later sent him to Bremen, which is much farther away than Cologne, this was just because of the excellent reputation of the local *Gymnasium*. People who mention Clauberg's studies at Moers include EUGENIO VIOLA, *Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 67, 2 (1975), pp. 247-266; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 4/1, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, § 10. *Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien*, hrsg. Wolfgang Rother / Wilhelm Schmidt-Biggemann, Basel, Schwabe Verlag, 2001, pp. 437-438; KAY ZENKER, *Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 2012, pp. 72-82; HOWARD HOTSON, *The Reformation of Common Learning. Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy, 1618-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 170-182.

¹⁰ M. HUND, *Oratio funebris*, cit., p. 7.

ALICE RAGNI

Let us now look at this excerpt from the *Johannis Claubergii Vita*:

Optimi hi Parentes, quamprimum per tenellam aetatem licuit, hunc filiolum suum Deo studiisque consecratum illis artibus imbui curarunt, quibus aetas puerilis impertiri debet. Prima Literarum tyrocinia in Schola patria deposuit: deinde missus *Coloniam Ubiorum* fuit, unde brevi revocatus, ne puelli mens inter tot errorum pericula forte inficeretur, *Meursam* in disciplinam *Davidis Rismanni*, qui tum temporis ad florentissimi illius Gymnasii clavum non sine laude sedebat, proficiscitur. Hic loci cum per biennium strenuam Literis operam navasset, ex umbratico ludo IV. Non. Maji, anno MDCXXXIX. manu est missus. Discedentem ad capessendum majorem ingenii cultum, pro laudabili more Germaniae nostrae, ornavit testimonio Cl. *Rismannus*, Gymnasiarcha, at testimonio minime tralatitio, sed quod paene a Vate profectum fuisse credas. Predicat ille in Nostro *pietatem, diligentiam, modestiam, atque obedientiam singularem, ita ut magno Scholae ornamento fuerit, et quod esset ingenio feliciori, spem fecerit uberrimae eruditionis*: quam spem minime vanam fuisse comprobavit eventus. Minusculis ergo istis Sacris initiatus ad majora suscipienda¹¹ ex Suorum consilio *Bremam* se primum contulit.¹²

These excellent parents, as soon as his young age allowed it, saw to it that their son, consecrated to God and study, was introduced to the disciplines which childhood should be devoted to. In his local school he received basic instruction. He was then sent to Cologne, whence he was immediately called back in order that the mind of the young boy would not be corrupted by so many dangerous sources of error. He went to Moers and was taught by David Rismann, who at the time was successfully leading that prominent gymnasium. After diligently devoting himself to his studies for two years, he was freed from this school on 4 May 1639. Rismann, the gymnasium's distinguished rector, following the commendable tradition of our Germany honoured the boy, who was leaving to secure higher education, with a declaration – not an ordinary declaration, however, but one which could nearly be said to come from a poet. He praises the boy's “dedication, diligence, modesty and extraordinary obedience, which are such as to make him a great ornament to the school and, since he is so talented, augur the richest learning”. His later career proved how well founded this hope was. After being initiated to these minor cults, on the advice of his parents he went for the first time to Bremen, in order to become acquainted with the higher ones.

As both the *Oratio funebris* and *Johannis Claubergii Vita* make it clear, Clauberg's parents were not worried about their young son living in a faraway city (see below the map of North Rhine-Westphalia); indeed, at first they sent him to Cologne. But they wanted him to receive the best possible education, and for that reason they called him back from Cologne. Despite its proximity, then, they sent him to Moers, whose gymnasium enjoyed an excellent reputation, as I shall show in the next paragraph, and two years later they moved him to Bremen, in order to both spend less money and make sure he received better education.

¹¹ The description of the whole of the taught disciplines as *minuscula* and *maiora sacra* recalls an organisational model peculiar to the philosophical schools of late antique Platonism, whereby the curriculum was divided into two levels regarded as the two successive stages of an initiation ceremony: the study of Aristotle, considered as introductory and preliminary, and referred to as the ‘lower mysteries’; and the study of Plato, seen as the coping-stone of philosophical education, and referred to as the ‘higher mysteries’. On this topic see e.g. the text and notes of MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey / A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001, esp. § 13.

¹² H. C. HENNINIUS, *Johannis Claubergii Vita*, cit., p. n. n.

Johannes Clauberg at Moers.

New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

Evidence of Clauberg's studies at Moers is provided by the *Kommunikantenregister* of the *Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde* in Moers, as reconstructed and quoted by Heiner Faulenbach in *Lateinschule Moers 1582-1821*¹³. Clauberg enrolled at Moers on 31 May 1637 and earned his *promotio ad lectiones publicas*, i.e. his final certificate (*Abitur*), on 4 May 1639. He then enrolled at the *Gymnasium Illustre* in Bremen on 16 April 1640¹⁴, after presumably spending almost one year at the *Paedagogeum* of that same institution¹⁵. From 26 April 1644 to 20 June 1646 he studied at the University of Groningen, where he was awarded the title of doctor of theology. Next he embarked on a study trip (1646-1648) that took him to France (Saumur and Paris) and England. On 13 November 1648 he finally matriculated at the University of Leiden to attend Johannes de Raey's lectures on Descartes' philosophy. Clauberg's professional career as a philosopher formally began on 1 March 1649, when he was appointed professor at the *Gymnasium Illustre* in Herborn, even though he did not take up his post until September.

As Faulenbach has shown, Martin Hund, the author of the *Oratio funebris*, was a friend and fellow student of Clauberg at both Moers¹⁶ and Bremen¹⁷, and went with him to France. In 1654 Hund became professor of theology at Duisburg¹⁸. All this is enough to convince us that he is the most reliable source on Clauberg's life.

¹³ Through painstaking archival research Faulenbach has reconstructed the list of pupils of the Moers school from 1634 to 1819/21; in this paper we shall rely on his findings. See HEINER FAULENBACH, *Lateinschule Moers 1582-1821. Lehrer, Scholarchen und Schüler*, Moers, Gymnasium Adolfinum, 2014, p. 118 ff.; «Johannes Clauberg», no. 11, p. 119. This is overall the most thorough and up-to-date work on the Moers school.

¹⁴ Cf. THOMAS OTTO ACHELIS / ADOLF BÖRTZLER (hrsg.), *Die Matrikel des Gymnasium Illustre zu Bremen 1610-1810*, Bremen, Schönemann, 1968, p. 68, year 1640, no. 18.

¹⁵ This conclusion is partly supported by the fact that in the register of first-year students at the *Gymnasium* in Bremen referred to (see note 15), for 16 April 1640 there is an entry reading like this: «D[ie] 16. Apr[ilis] è paedag[ogeo] ad sch[olam] publ[icam] translati sunt sequentes] 17» (the Moers school was not a *paedagogeum*, whereas in Bremen there certainly was one). On the other hand, this is no more than speculation, as for the year 1639 in the same register there is no trace of Clauberg among the pupils enrolled at the *Paedagogeum*. In addition, Clauberg's absence from the list of first-year pupils at the *Paedagogeum* can be easily accounted for by the fact that he already possessed a 'qualification' for higher education, which he had earned at Moers. However, if we do not assume that he attended the *Paedagogeum* in Bremen for a year, as the register seems to suggest, there remains a gap of nearly one year, from 4 May 1639 to 16 April 1640.

¹⁶ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers 1582-1821*, cit., «Martin Hundius», no. 14, p. 119.

¹⁷ See also T. O. ACHELIS / A. BÖRTZLER (hrsg.), *Die Matrikel des Gymnasium Illustre zu Bremen 1610-1810*, cit., p. 68, year 1643 no. 19.

¹⁸ Cf. also FRANCESCO TREVISANI, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, FrancoAngeli, 1992, p. 59, note 69.

ALICE RAGNI

North Rhine-Westphalia



Let us then once again offer an overview of Clauberg's *cursus studiorum* on the basis of the available evidence:

- ante 1637: *schola patria* in Solingen;
- from 31 May 1637 to 4 May 1639: *Schola Illustris* in Moers, Clauberg is awarded the *promotio ad lectiones publicas*;
- from May 1639 to April 1640: alleged stay at the *Paedagogeum* in Bremen¹⁹;
- from 16 April 1640 to April 1644: *Gymnasium Illustre* in Bremen;
- from 26 April 1644 to 20 June 1646: University of Groningen; Clauberg is awarded the title of doctor of theology;
- summer 1646 - spring 1648: *peregrinatio studiorum* in France and England;
- 20 April 1648: while in Amsterdam, Clauberg copies or writes down with Burman a report of the conversation that Burman had with Descartes in Egmond on 16 April 1648²⁰;
- summer 1648: Clauberg begins to attend Johannes de Raey's lectures on Descartes' philosophy at

¹⁹ See note 15.

²⁰ Cf. TH. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., p. 181. See *Descartes' Conversation with Burman*, translated with Introduction and Commentary by J. Cottingham, Oxford, Clarendon Press, 1976; *Descartes, Gespräch mit Burman*, hrsg. von H. W. Arndt, Hamburg, Meiner, 1982; *Colloquio con Burman*, in *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

Johannes Clauberg at Moers.
New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

Leiden²¹;

– from 13 November 1648²² to the summer of 1649: Clauberg receives lectures from Johannes de Raey at the University of Leiden;

– from 1 March 1649: Clauberg is formally appointed teacher at Herborn, but is permitted to stay in Leiden. He moves to Herborn in September of that year.

2. The *Schola Illustris* (later *Gymnasium Adolfinum*) in Moers

In early modern Reformed Germany, a *Gymnasium Illustre* or *Hohe Schule* was basically an institution of higher learning open to those who had graduated from a *Lateinschule*, which roughly corresponds to today's secondary school. As claimed by Trevisani, who has worked extensively on institutional history, *Gymnasia* as well as *Academiae* «represent a substitute for universities, whose structure they reproduce with two major differences: they have no *ius promovendi*, which can only be granted by the emperor; they are no more than a pale imitation of the four *Facultates* into which university teaching is divided»²³. These 'academic high schools' were not proper universities and could not award their students universally accepted titles and academic degrees, as they were not legitimised by any imperial or papal bull. Their teaching was a combination of the high school and university curriculum after the model of the four faculties: jurisprudence, theology, medicine, and philosophy. 'Academic high schools' enjoyed a very good reputation with local elites, professional circles, and Reformed institutes, and they were chosen by anyone wishing to become a member of the ruling class.

There is no certainty as to when exactly the Moers school was founded²⁴. We know that in 1581 Johannes Piscator (1546-1625), a German Reformed theologian and an ardent champion of Ramism, was called to Moers and that in 1582 count Adolf von Neuenahr established a *Schola Illustris* (also known as *Gymnasium Adolfinum*) – the *Leges* from 1582 are lost – i.e. a Reformed *Lateinschule* but with a higher-level academic orientation, so that it was frequently referred to as *Gymnasium illustre* or simply *Gymnasium*²⁵. Moers is also one of the leading early Ramist gymnasia of north-western Germany²⁶. Piscator, its first rector,

²¹ On Clauberg's commitment to Cartesianism see M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, cit., pp. 27-28 and p. 27, note 3; TH. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., pp. 183 ff.

²² Cf. *Album studiosorum Academiae Lugduno-Batavae*, MDLXXV-MDCCCLXXV, The Hague: Nijhoff, 1875, p. 391.

²³ F. TREVISANI, *Descartes in Germania*, cit., p. 42, note 2.

²⁴ Major studies on the history of the Moers school include CARL HIRSCHBERG, *Geschichte des alten Gymnasium Adolfinum zu Möers*, in *Festschrift zur 300jährigen Jubelfeier am 10. und 11. August 1882*, Möers 1882, pp. 3-54; the collection *Gymnasium Adolfinum, Schola Meursensis, 1582-1982*. Moers, Gymnasium Adolfinum im Selbstverlag, 1982 and the mentioned H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*.

²⁵ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., p. 6 and note 10. The word 'Gymnasium' is used as early as 1578 and the announcement of the opening of the school expressly refers to a 'Gymnasium illustre'. In 1633 the Moers school is alluded to by the words 'Leges Gymnasii'. Rector Rismann speaks of his 'Schola' (see below note 25), even though the expression 'Schola Illustris', which sounds somewhat formal if referred to a secondary school, was already being used. In 1661 the name 'Gymnasium' became official.

²⁶ See HOWARD HOTSON, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 26.

ALICE RAGNI

taught philosophy and theology there until 1584 and by offering Latin courses and training in rhetoric as well as logic prepared pupils to pursue a degree in theology, medicine, and jurisprudence. The school's activities were soon disrupted by the outbreak of the Cologne war (1583-1588), which rekindled the hostility between Catholics and Protestants (mainly Calvinists) after the peace of Augsburg (1555), and could not resume until the Thirty Years War. Thanks to substantial funding, the *Gymnasium* permanently reopened its doors in 1634 and became a reference point for the whole of the Reformed community.

The *Programma invitatorium cum delineatione qualiquali scholae recens institutae Moersensis*²⁷, written by rector David Rismann in 1634, includes an outline of the school's curriculum, enlarged in the *Leges scholae Morsensis*²⁸, the regulations from 1639, also by Rismann, which provide a much more thorough and exhaustive account of it. According to the *Leges*, the school was divided into two levels: a *schola privata* of five grades, numbered from the most advanced (*prima*) to the most elementary (*quinta*), run by *praeceptores*, where pupils received primary instruction, and a *schola publica* run by *professores*, which offered university education²⁹ and taught courses in theoretical philosophy (mathematics and physics are explicitly referred to), practical philosophy (ethics, economics, politics), logic, rhetoric, and law³⁰.

As a matter of fact, this was not the case. There is no trace of the activity of *professores* and their *lectiones publicae*; we only hear of some prominent figures³¹ working at the *schola privata*³² – which makes the distinction between the lower and higher level of the school less institutional. We suggest, therefore, that Moers was a *Lateinschule* (or *schola Latina*) designed to provide university education not through an organised and formally defined course of higher learning (i.e. the *schola publica*, which was not operational as a proper institution), but a certain kind of teaching already offered by the *schola privata*, according to the model of the Ramist gymnasia and their audacious and ambitious curricula. This is clear from the curriculum of the first five grades of the *schola privata*, thoroughly set out in the *Leges*.

Especially interesting are the penultimate grade (*secunda classis*) and the last (*prima classis*), following which pupils were awarded the *promotio ad lectiones publicas*, i.e. the certificate enabling them to pursue a university degree:

Secundae classis manuctio conrectori demandata esto, sic ut eos erudiat, qui ad cultioris literaturae

²⁷ The text is quoted in C. HIRSCHBERG, *Geschichte des alten Gymnasium Adolfinum zu Möers*, cit., pp. 36-37.

²⁸ The text of the *Leges*, to which I shall refer hereafter, is quoted in H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., *Der Text der Schulordnung von 1639*, pp. 16-29.

²⁹ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., Caput VII. *De scholae distinctione eiusque administratione*, p. 21 «Schola nostra distributa esto in publicam et privatam. Publicam professores, privatam rector ac praeceptores reliqui adornant. Privatae quinque classes sunt».

³⁰ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., Caput IV. *De professoribus*, p. 18: «3. Disputationes publicae, logicae, physicae, disciplinae practicae qua scripta qua typis excusae singulis septimanis per vices instituuntur [...]. 7. Institutionum juridicarum professor binis ad minimum lectionibus ad studium juris prudentiae singulis septimanis auditores suos praeparato. 8. Philosophiae theoreticae et matheseos professor binis alternatim diebus singulis septimanis physicam et mathesin proponit [...]. 11. Philosophiae practicae professor quatuor singulis septimanis diebus ordine primo ethicam, tum oeconomiam, tum politicam exponat, nisi occasio aliqua aliter suaserit. 12. Logicae et eloquentiae professor quatuor hebdomadatim docet». It is worth noticing that the *Programma* of 1634 includes no reference to the teaching of philosophy.

³¹ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., p. 54 ff.

³² In Faulenbach's view this was down to the limited number of pupils and the lack of money. See H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., p. 18, note 86.

Johannes Clauberg at Moers.

New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

civitatem properantes doctrinam troporum et figuram ex rhetoricis, argumentorum et syllogismorum ex logicis haurire gestiunt [...]. Primam classem rector instruit; ab hoc uberior logices et rhetorices tum theoreticae tum practicae doctrina hauriatur; in quem finem Ciceronis orationes selectae adhibentur. Vergilius, Horatius paraphrasticè ac logice exponuntur, quibus additur Justinus. In chrisi et orationibus componendis manuductio instituitur. Grammaticae graecae plenior tractatio: Isocratis vel Hesiodi vel Demosthenis [vel] Homeri explicatio. Introductio in disputationes catecheticas, logicas, rhetoricas, grammaticas. Hebraicae grammaticae elementa et textus facillioris explicatio et resolutio proponuntur. Musica perfectior, arithmetica fractorum docentur.³³

As this passage shows, the second and first grade, under the guidance of the co-rector and the rector respectively, taught courses of logic, rhetoric, ethics, music, and mathematics, as well as Hebrew in addition to Greek and Latin. The other grades, from fifth to third, were meant to give basic instruction and only taught German, Latin and Greek (the textbooks used were Martinus Corderius' *Colloquia latino-gallica et germanica* and *Colloquiorum scholasticorum libri V*). We can conclude that the boundary between the two levels referred to in the *Leges* is probably to be placed between the third and second grade. Despite the uncertainties mentioned above, we suggest that the school's curriculum was divided into a 'lower level' formed by grades from fifth to third and a 'higher level' formed by the second and first grade. The latter – certainly on paper but probably in practice as well, though not in a strictly institutional way – included a course of *lectiones publicae* on theoretical philosophy, practical philosophy, and law. This is why the *Schola Illustris* (quite a solemn name for a *Lateinschule*) was also and most frequently called *Gymnasium (Illustris)*. The two texts on Clauberg's life provide clear evidence of the twofold nature of the school: in the *Oratio funebris* it is referred to as a *schola*, in the *Johannis Claubergii Vita* as a *gymnasium*.

2.1. Clauberg at Moers: the *Catalogus librorum, qui publici iuris in classe prima habentur*

Let us now attempt to apply this information to Clauberg's biography and philosophical education. First, both the *Oratio funebris* and the *Johannis Claubergii Vita* state that he was sent to Moers and entrusted to Rismann («missus Moersam anno MDCXXXVII traditus in disciplinam Davidis Rismanni illius Scholae Rectoris» and «Meursam in disciplinam Davidis Rismanni, qui tum temporis ad florentissimi illius Gymnasii clavum non sine laude sedebat, proficiscitur»). Since Rismann was the rector of the school from 1634 to 1650, we have to conclude that Clauberg attended the *prima classis* for two years – as we have mentioned, according to the regulations this grade was overseen by the rector («Primam classem rector instruit») – and was taught by Rismann from May 1637 until his *promotio ad lectiones publicas* in May 1639. This would also account for Clauberg being later sent to Bremen, a city with a *Gymnasium Illustris*, i.e. a proper

³³ Cfr. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., Caput IV. *De professoribus*, Caput VII. *De scholae distinctione eiusque administratione*, pp. 22-23.

ALICE RAGNI

‘academic high school’ open to anyone who had graduated from a *Lateinschule*. We do not know much about Rismann³⁴: he studied philosophy at Bremen and subsequently worked quite a few years at Moers; after a brief spell as a pastor in Neuenhain (Taunus), from 1656 he led the *Paedagogeum* in Herborn.

Second, we can draw a series of conclusions about both the teachings Clauberg received and the authors and texts that must have formed the basis of his education during his two years at Moers. As the section of the *Leges* about the timetable of the *prima classis* shows³⁵, the logic textbook was the *Institutiones logicae libri duo* by Franco Burgersdijck (1590-1636):

In classe prima diebus Lunae et Martis hora matutina prima, quae est septima aestate, octava hieme, institutiones logicae Burgerdijci plenius tractantur.

There is, however, no explicit reference to the philosophy books that were used, at least as far as the teaching of ethics is concerned («Hora tertia diei Jovis disputationes miscellaneae problematum grammaticorum, rhetoricorum, logicorum, ethicorum, hebraeae linguae explanatio hebraei textus expositio et resolutio grammatica»). The *Catalogus librorum, qui publici iuris in classe prima habentur*³⁶ is of some help here. This manuscript dates back to 1698, the year the new regulations were written, but contains the inventory of the books owned by the school since its reopening in 1634 and available to *prima classis* pupils (a total of 54 volumes and 27 geographical maps are listed). The titles, some of which already appear in the *Leges*, include: Nizolius’ *Thesaurus Ciceronianus*, Cicero’s *Orationes*, Marcus Friedrich Wendelin’s *Philosophia moralis* (1647), Comenius’ *Ianua Linguarum reserata* (1631), Vossius’ *Rethorica maior* (*Commentariorum Rhetoricorum oratoriarum institutionum Libri VI*, 1606), Franco Burgersdijck’s *Institutiones logicae libri duo*, Clauberg’s own *Logica vetus et nova* (1658), and Matthias Martini’s *Idea methodica* (1606), a short compendium of all sciences – among them theoretical philosophy (metaphysics, physics, and mathematics), practical philosophy (ethics, economics, and politics), logic and natural theology – aimed at young pupils and so perfectly in keeping with the school’s ambitions to provide higher education as well.

We can conclude, then, that at Moers Clauberg was taught logic, rhetoric, ethics, Greek, and Hebrew; from the *Idea methodica* he learnt the basics of practical and theoretical philosophy (including metaphysics). In particular, the presence of this book at Moers is exceedingly significant.

³⁴ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., Caput IV. *De professoribus*, Caput VIII. *De horis ad instituendum ordinatis*, p. 57, note 461.

³⁵ Cf. H. FAULENBACH, *Lateinschule Moers: 1582 - 1821*, cit., Caput IV. *De professoribus*, Caput VIII. *De horis ad instituendum ordinatis*, §§ 3-9, pp. 23-24.

³⁶ Cf. Stadtarchiv Moers, Karton 391, Akten 131, 3. I should like to thank the Stadtarchiv for generously helping me to get access to this manuscript.

Johannes Clauberg at Moers.

New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

3. The Origin of the Doctrine of the Intelligible

The *Gymnasium Illustre* in Bremen, established following a reorganisation in 1610, belonged to the category of ‘academic high schools’, which, as we have seen, formed a dense network of institutes designed to educate the ruling and intellectual class of the various Reformed territories – not just future ministers and professors, but officials and jurists engaged in the administration of the state. An institution of higher learning, the *Gymnasium Illustre* was accompanied by the *Paedagogeum*, a *Schola Latina* that offered primary education and that, as I suggest, Clauberg must have attended for a short time³⁷. During his Bremen years, he was mainly taught philosophy, theology, Hebrew, and oriental languages³⁸, and attended the lectures of Gerhard de Neufville (1590-1648), Johannes Combach (1585-1651), Ludovicus Crocius (1586-1653), Conrad Bergius (1592-1643), and Gerhard Hanewinckel (1583-1669)³⁹.

It is standardly assumed that Clauberg began to conceive or compose his *Ontosophia*, the work that made him famous with the academic public of both his time and later centuries, in his Bremen years (1639/40-1644)⁴⁰. The biographical material discussed above enables us not just to confirm this view, but to claim, as we shall show, that he was introduced to the doctrine of the intelligible, the focus of his *Ontosophia* and more generally of Calvinist metaphysics, already in the two years he spent at Moers (1637-1639).

When Clauberg came back from his *peregrinatio studiorum* in 1648, the *Ontosophia* had already been published. Indeed, before starting his trip, he let the manuscript circulate under the title *Metaphysicae praecepta* or *Metaphysicae prima elementa*; subsequently, while he was away, he allowed Tobias Andrea, his teacher at Groningen and friend and fellow student at Bremen, to edit it under its definitive title of *Elementa philosophiae sive ontosophia* (1647)⁴¹. Nonetheless, the greetings to the reader of later editions of this work and of other writings enable us to date the *Ontosophia* to 1646, when Clauberg was in Groningen. As we can read in the second edition, published in 1660, the book was composed fourteen years earlier: «Quartus decimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem *Elementa Philosophiae sive Ontosophiam* appellavi»⁴². In the third edition (1664), Clauberg says he wrote it eighteen years earlier: «Duodevigesimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem *Elementa Philosophiae vel Ontosophiam* appellavi»⁴³. In the

³⁷ See above note 15.

³⁸ M. HUND, *Oratio funebris*, cit., p. 7: «Bremae, absoluto studiorum, ut loquuntur, trivialium cursu, per quinquennium integrum *Philosophiae* (conjuncto tamen *Linguarum Orientalium* et *Theologiae* studio) operam dedit». See HERMANN ENTHOLT, *Das Gymnasium in Bremen und seine Lehrer*, in *Festschrift zur Vierhundertjahrfeier des Alten Gymnasiums zu Bremen 1528-1928*, Bremen, Winter, 1928, pp. 9-29; FRIEDRICH PRÜSER, *Das Bremer Gymnasium Illustre in seinen landschaftlichen und personellen Beziehungen*, Bremen, Schünemann 1961.

³⁹ Cf. M. HUND, *Oratio funebris*, cit., p. 7; H. C. HENNINIUS, *Johannis Claubergii Vita*, cit., vol. I, unnumbered page.

⁴⁰ This is claimed by M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, cit., pp. 23-24; TH. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., p. 184.

⁴¹ JOHANNES CLAUBERG, *Elementa Philosophiae Sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuntur, distincta partibus quatuor*, Groningae, typis Johannes Nicolai, 1647.

⁴² JOHANNES CLAUBERG, *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accomodata*, Duisburgi ad Rhenum, typis Adriani Wyngaerden, 1660, *Lectori Salutem*.

⁴³ JOHANNES CLAUBERG, *Metaphysica de ente, Quae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata. Editio tertia, multis locis emendata, aucta et Notis illustrata*, Amstelodami, apud D. Elzevirium, 1664; repr. in

ALICE RAGNI

Physica (1664) he claims that that work was written three years before he received a call to Herborn (1649) and was published in Groningen while he was in France: «Nam etsi triennio ante Elementa Philosophiae de Ente, quae me in Gallis peregrinante Groningae Frisorum in lucem edita, scripseram»⁴⁴. According to Clauberg's own testimony, then, the book was written in Groningen in 1646⁴⁵, not during his Bremen years⁴⁶.

Yet the evidence provided by Hund, Clauberg's fellow student, suggests that he was busy composing the *Ontosophia* already when he attended the *Gymnasium* in Bremen⁴⁷. In his *Oratio funebris* Hund says he witnessed Clauberg's proficiency in *metaphysical science* at Bremen, and that being a beginner in philosophy he copied his friend's *Metaphysicae prima elementa* for his own use: «ipse probe recordor, qui tum Philosophiae tiro *Metaphysicae ab ipso congestae prima elementa* in usum meum descripsi»⁴⁸. He also claims that Clauberg decided to publish the book because many people had transcribed it and it was in high demand⁴⁹. This demonstrates that, when Clauberg was at Bremen, a draft of this work, made available by himself as study material, was already in wide circulation. As we shall show, there is nonetheless sufficient

Opera Omnia Philosophica, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1691; facsimile repr. Hildesheim, Georg Olms, 1968, I vol., *Lectori Salutem*.

⁴⁴ JOHANNES CLAUBERG, *Physica, Quibus Rerum Corporearum Vis et natura, Mentis ad Corpus relatae proprietates, denique Corporis ac Mentis arcta et admirabilis in Homine conjunctio explicantur*, Amstelodami, apud Danielem Elzevirium 1664; repr. in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1691; facsimile repr. Hildesheim, Georg Olms, 1968, I vol., *Johanni de Raei [...] Johannes Claubergius Salutem plurimam dicit*.

⁴⁵ Only in the dedication to Tobias Andreae in the second edition of the *Logica vetus et nova* (1658) does Clauberg imply that in 1646, when he submitted the text to his friend, it had already been written: «Anni jam effluxere duodecim, quum peregrinationi Gallicae me accingens Ontosophiam meam, ut prudentioris alicujus hominis auctoritate munita in lucem prodiret, tuae, Vir Clarissime, censurae subjeci» (Johannes CLAUBERG, *Logica vetus et nova, Modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysis, facili methodo exhibens. Editio secunda [...] Amstelodami, Ex Officina Elzeviriana, 1658*).

⁴⁶ The view that Clauberg began to write this work in 1644, i.e. during his time in Bremen, can be said to rest on direct evidence only if the word 'duodevigesimus' occurring in the *Greetings to the Reader* from 1664 is translated not as 'eighteen', but (incorrectly) as 'twenty-two'. This implies a miscalculation, since if that passage had been written twenty-two years before, the work should be dated to 1642, not 1644. See TH. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., p. 184: «During Clauberg's absence he had published the first edition of his *Elementa philosophiae sive ontosophia* (1647), which Clauberg had written when still in Bremen», and the corresponding note 34: «According to the dedication of the *Physica* Clauberg had written the *Ontosophia* three years before he received a call to Herborn, which would place its conception somewhere in 1646. In the preface to the third edition, however, which is from 1664, he claims that the works was written 'twenty two years ago', which would place it in 1644». Savini does not reproduce this mistake, yet he accepts the Bremen hypothesis without offering any argument for it. Cf. M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, cit., p. 23-24: «En 1648, en rentrant dans les Provinces-Unies après un long voyage [...] Clauberg avait découvert l'impression du texte des *Elementa philosophiae sive Ontosophia* qu'il avait rédigé en 1646, mais qu'il avait probablement commencé à concevoir tandis qu'il était étudiant au *Gymnasium* de Brême (1639-1644)», and the corresponding note 1: «Sur la base de la *Préface* à la troisième édition de la *Metaphysica de ente* (1664) il est possible de dater l'*Ontosophia* à 1646, quand Clauberg était à Groningen: "Duodevigesimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem *Elementa Philosophiae vel Ontosophiam* appellavi" [...]. Cf. aussi Th. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., p. 184»; «En outre, l'*Ontosophia*, comme nous venons de le dire, avait été rédigée en partie à Brême».

⁴⁷ TH. VERBEEK, *Johannes Clauberg: A Bio-Bibliographical Sketch*, cit., p. 184, who was unable to consult the *Oratio funebris*, rightly makes this suggestion based on Henninius' *Vita Claubergii*.

⁴⁸ M. HUND, *Oratio funebris*, cit., p. 7: «Bremae, absoluto studiorum, ut loquuntur, trivialium cursu, per quinquennium integrum *Philosophiae* [...] operam dedit, ac celeberrimorum virorum [...], aliorumque institutione usus ita profecit, ut inter illius Athenaei discipulos celebris fuerit, cumprimis a *Scientia Metaphysica*, ubi suos etiam Magistros superare crederetur, quod non solum me ex locupletissimis testibus, quorum forte aliqui me haec loquentem audiunt, saepius percepisse meminimus; sed et ipse probe recordor, qui tum *Philosophiae tiro Metaphysicae ab ipso congestae prima elementa* in usum meum descripsi».

⁴⁹ M. HUND, *Oratio funebris*, cit., p. 13: «Jam olim, *Gymnasii Bremensis* discipulus scripserat *Metaphysicae praecepta*, quorum supra meminimus. Ea, cum multorum manibus describerentur et a pluribus desiderarentur, Groningae, absente et in Gallis peregrinante auctore, juris publici facta et nisi fallor, Curatore Clarissimo *Tobia Andreae*, qui ea carmine graeco commendavit, in lucem edita sunt, sub *Elementorum Philosophiae vel Ontosophiae titulo*».

Johannes Clauberg at Moers.

New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

evidence to argue that Clauberg started the project, i.e. conceived the doctrine of the intelligible, at least in part in the two years he spent at Moers, and gradually shaped and developed it during his five years at Bremen.

On the doctrine of the intelligible, as set out in the three editions of the *Ontosophia* (1647; 1660 and 1664), the object of ontology is the common notion of being (*ens*), universal, indeterminate and foreign to any ontic distinction – thus, we can place God and creatures under the same concept. Being is defined not as that which really exists, but that which the intellect conceives, i.e. its operations – above all abstraction – and the formal concepts deriving from it, because it knows primary objects by itself and without anything preceding it. Since the object of ontology is being *qua* being, defined as that which the intellect conceives, it follows that being is to be equated, first and foremost, with the *intelligibile seu cogitabile*: «being is anything that can be thought and said, however it is» («*Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*»)⁵⁰. All that is thought, whatever its form when it is thought, is being. The words *quovis modo est* indicate that being encompasses a wide range of objects, all of which are reducible to this basic sense of something that is in the intellect (*esse quoddam*) and can become an object for it (*esse objectivum*). Being exists only insofar as it becomes an object for the intellect, and nothing is opposed to it. This is why it necessarily includes *nihil*⁵¹, which represents the *repugnans* as such, the nothingness of the contradictory. There are two further senses of being, in descending order of extension and determination: it is *aliquid*, i.e. the intelligible having *esse reale*, which can exist outside the intellect – it can be ‘something’ – for it is opposed to *nihil*, i.e. it implies no contradiction; finally, it is *ens reale*, i.e. a substance endowed with attributes. These three senses of being, all of which are the object of ontology, correspond to different levels of intelligibility: being *qua* intelligible is that which only has *esse objectivum*; *aliquid* has both *esse objectivum* and *esse reale*; *ens reale* has the first as well as the second property, in addition to real attributes⁵². Therefore, real being, insofar as it is intelligible, has the *esse objectivum* present in the intellect; insofar as it is ‘something’ (*aliquid* as *non-nihil*), it has the *esse reale* outside the intellect; finally, insofar as it is a substance, it has real attributes. In other words, nothing exists outside intelligibility.

Clauberg’s ontological doctrine certainly lies within the Calvinist tradition, whose leading figures are Clemens Timpler and Rudolph Goclenius, and whose aim is to reform metaphysics by emphasising the priority of the intelligibility of its object. Clauberg picks up on Timpler’s conception of the intelligible as the object of metaphysics, which includes *nihil* as opposed to *aliquid* (see his *Metaphysicae systema methodicum* 1604), but rejects his claim that the intelligible has a wider range than *ens*. Goclenius, the author a series of comments and notes to Timpler’s book, provides inspiration for Clauberg’s contention

⁵⁰ J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente*, cit., § 6, p. 283: «*Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*».

⁵¹ *Ibidem*: «*Ita dico Nihil, et cum dico cogito, et cum cogito, est illud in intellectu meo*». This point has been emphasised by ULRICH G. LEINSLER, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro Verlag, 1988, p. 100. The view that the modern ontological project rests on a “nihilist” basis is defended by JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, trad. it. *Il sistema della metafisica*, a cura di C. Esposito, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 209-226).

⁵² J. CLAUBERG, *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, cit., *De usu*, § 152, p. 195: «*Ut in prima Philosophia tria sibi gradatim succedunt: Intelligibile, quod habet tantum esse objectivum; Aliquid, quod esse objectivum et esse reale; Ens reale, quod esse objectivum, esse reale et attributa realia obtinet*».

ALICE RAGNI

that *ens* and *intelligibile* are co-extensional and for his choice to call metaphysics *prima philosophia*, rather than *universalis metaphysicae*⁵³. Yet Clauberg also propounds original ideas such as that of the three senses of *ens*, for which we do not know of any antecedents.

There is no doubt that Johannes Combach, a student of Goclenius at Marburg and a professor at Bremen from 1639 to 1643, introduced Clauberg to Goclenius' and Timpler's philosophy, though Combach did not share the view that the meaning of *intelligibile* should be extended to include *nihil*⁵⁴, as his *Metaphysicorum Libri duo* (1613 and 1630) show. It is equally certain that thanks to Gerhard de Neufville, a professor at Bremen from 1611 to 1644 with some short interruptions, and Tobias Andreae, Clauberg became acquainted with Comenius' – and Francis Bacon's⁵⁵ – philosophy, and was influenced by it to some extent⁵⁶, e.g. in regarding metaphysics as the science of that which is common to God and creatures. Generally speaking, the atmosphere at Bremen was conducive to the development of the doctrine of the intelligible, but we believe that Clauberg first came into contact with it through Martini's *Idea methodica* (1606), a work that, as the above mentioned *Catalogus* shows, was available in the library at Moers and probably served as a textbook for the lessons of theoretical philosophy. The *Idea methodica* is of exceptional importance, as it summarises the essential elements of Timpler's metaphysics. This is definitive proof that Clauberg's metaphysics is rooted in the philosophy which originated within the German post-Ramist tradition after Timpler's model⁵⁷ and brought about the emergence of ontology as a science and discipline fully independent of theology.

3.1. The Missing Link: Martini's *Idea methodica* (1606)

A German Calvinist theologian and philosopher, Matthias Martini (latin *Martinius*; 1572-1630)⁵⁸

⁵³ For the Calvinist strand promoting metaphysics as a science of intelligibility and for the various positions within it (particularly Timpler and Goclenius) see MARCO LAMANNA, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2013, pp. 113 ff.

⁵⁴ Cf. ULRICH G. LEINSLER, *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag, 1985, pp. 304-314.

⁵⁵ See the recent essays by DOMENICO COLLACCIANI, *Devenir cartésien? La méthode de l'ontologie de Gerhard de Neufville à Johann Clauberg*, in *Les deux siècles de l'ontologie*, cit., pp. 37-58 and Stefan Heßbrüggen-Walter, *Institutioni Scholasticae Minime Accommodata: De Neufville and Clauberg on not Teaching Bacon*, in *History of Universities*, Volume XXXIII/2, 2020, edited by Mordechai Feingold / Andrea Sangiacomo, History of Universities Series, pp. 36-56.

⁵⁶ Savini repeatedly demonstrates this: cf. M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, cit., p. 25 ff. On the connection between Clauberg's *Ontosophia* and some of Comenius' works – *Prodromus Pansophiae* from 1637, *Janua rerum* from 1643, and *Pansophiae Diatyposis* from 1645 – see ULRICH G. LEINSLER, *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in Th. Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 1-12; U. G. LEINSLER, *Reformversuche*, cit., pp. 88-104.

⁵⁷ Freedman reconstructs the development of the concept of *Intelligibile* starting from Timpler: see JOSEPH S. FREEDMAN, *The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, «All that is Intelligible»*, *Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time*, in *Origini e sviluppi dell'ontologia, secoli XVI e XVII*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 3-40. On Hotson's account, the transmission of the doctrine from Timpler to Clauberg, via Martini, Alsted, Lorhard and Andreae, occurred thanks to the close personal relationships between Steinfurt, Herborn, Marburg and Bremen: cf. H. HOTSON, *The Reformation of Common Learning. Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy, 1618-1670*, cit., pp. 173-174. See also M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, cit., p. 25 ff.

⁵⁸ On Martini see GERHARD MENK, *Matthias Martinus und seine Werke*, «Geschichtsblätter für Waldeck», 76 (1988), pp. 31-53; Id.

Johannes Clauberg at Moers.

New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

was a pupil and subsequently a professor at the Reformed schools most strongly committed to Petrus Ramus's doctrine in Germany⁵⁹. After attending the *Landesschule* in Korbach (a lower secondary school serving a whole territory), which was founded in 1578 and was the third most important centre for the spread of Ramism, and the *Paedagogeum* in Herborn⁶⁰, in 1596 he became professor at the *Hohe Schule* of that same institute, founded in 1584, where he taught theology, Hebrew, metaphysics, ethics, and logic. One of his students was Johannes Heintich Alsted, who borrowed his master's Ramist-encyclopedic model of the sciences⁶¹. In 1610 Martini became the rector and a professor of theology at the *Gymnasium Illustre* in Bremen, an institution also oriented towards Ramism⁶², and stayed there until his death in 1630.

Martini's *Idea methodica*⁶³, a reworking of a series of disputations discussed by his students during his teaching at Herborn, is a compendium of all sciences, explicitly inspired by Timpler's *Metaphysicae systema methodicum* and aimed at young people starting their higher education. Martini subscribed to the ideal of universal 'disciplined' knowledge, i.e. knowledge organised into disciplinary systems and governed by universal principles. Alsted, the most prominent representative of this ideal, used the expression 'systema omnium systematum' – which he borrowed from Bartholomäus Keckermann (1572-1609) – to indicate the tendency to codify individual disciplines into systems and the whole of them into a large system of systems, i.e. an *Encyclopaedia* – a word which is synonymous with philosophy. The organisation of universal knowledge involves the methodical exposition of disciplinary subjects, and formulates first the principles and then the definitions covering all fields of knowledge; the word 'encyclopedia' here refers not to a collection of notions, but the deductive architectonics of knowledge.

Before systematically dealing with individual disciplines, the *Idea methodica* sets out the principles from which those disciplines and their order are derived⁶⁴. Since nature comes before grace, just as intellect comes before faith, 'natural' things (*naturalia*) must be discussed before 'supernatural' ones (*supernaturalia*), hence natural principles before supernatural ones and metaphysics before all other sciences, because it

Kalvinismus und Pädagogik. Matthias Martinus (1572-1630) und der Einfluß der Hohen Schule Herborn auf Johann Amos Comenius, «Nassauische Annalen», 91 (1980), pp. 77-104; Id. *Martinus, Mathias* in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 16, 1990, pp. 305-307; and HEINER FAULENBACH, *Martini, Matthias*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 6, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1997, pp. 1433-1434.

⁵⁹ On this issue and, more generally, on the reception and circulation of Ramism in central Reformed Europe see H. HOTSON, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, cit., and H. HOTSON, *The Reformation of Common Learning. Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy, 1618-1670*, cit.

⁶⁰ The most significant work on the *Gymnasium Illustre* in Herborn is GERHARD MENK, *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660): Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation*, Wiesbaden, Historische Kommission für Nassau, 1981.

⁶¹ Cf. HOWARD HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000, ch. 1 and pp. 11 and 236.

⁶² As Hotson claims: «The promotion of the gymnasium in Bremen to a *gymnasium illustre* in 1610 under the leadership of the former Herborn theologian and philosopher Matthias Martinus reinforced and expanded its longstanding Ramist traditions» (H. HOTSON, *Commonplace Learning*, cit., p. 33).

⁶³ MATTHIAS MARTINI, *Idea methodica et brevis encyclopaediae seu adumbratio universitatis, in duo distincta libellos*, Herbornae Nassavorum, Ex officina Christophori Corvini, 1606.

⁶⁴ *Ivi*, *Praefatio de ordine libri*, unnumbered page: «Divisi autem institutum in libellos duos, quorum priore principia enucleo, tanquam disciplinarum parentes: posteriore autem disciplinas ipsas ut illarum filias. Sic enim ratus fui, oportere prius omnium rerum fundamenta, tanquam causas, ponere, et iis deinceps disciplinarum varietatem superstruere [...]. Disciplinas deinde ipsas trado hoc ordine, quem principiorum divisio suggerit».

ALICE RAGNI

focus not on that which is *supra naturam*, but all that we can think. In Aristotelian terms, albeit in a different sense from Aristotle's, we could say that metaphysics is only concerned with what is first 'for us' – where 'for us' is a mode of being 'of nature' and 'according to nature' – and that only by means of what can become an object for our thought can we distinguish the things that are from those that are not, and the things that can be from those that cannot be, and even ascribe to each discipline its own object:

Metaphysicam in primo agmine colloco, ut quae ordiatur a generalissimis distributionibus omnium eorum, quae sunt vel esse possunt, vel non sunt, nec etiam esse possunt, omnium, inquam, quae sub cogitationem cadere queunt: et ad ea progressum sistat, quae (ut ne omnes artes in unam confundantur) sua singulis disciplinis peculia assignat⁶⁵.

According to the order of knowledge – and this is the only one Martini will recognise, because it is a 'natural' order – metaphysics is the most general science. As to natural theology – which is based on nature's very principles (*ducta e naturae principiis*), while supernatural theology rests on Revelation – it cannot come before metaphysics, but must follow it, since God, being for us chiefly a 'concept' which we know *naturaliter*, is to be regarded as a species falling into the genus of substance. Hence natural theology is a particular science dealing with the first of special beings, i.e. God, and by no means should it be considered as pertaining to metaphysics, which focuses exclusively on the most general things. This marks the end of the attempt to divide metaphysics into a general and a special part. Metaphysics is evidently recast as a different science from theology and independent of it, dealing with things that can become the object of our thought and their most general determinations, such as the fact that they are or are not, can or cannot be⁶⁶. In the year Martini published his *Idea methodica*, this science was given for the first time the name of ontology (Lorhard, *Ogdoas scholastica*, Sankt Gallen 1606).

Following Timpler's example, Martini's metaphysics inquires into 'all that is intelligible' (*omne intelligibile* or $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$), which is divided into *aliquid* and *nihil*. In Martini's view, as in Timpler's, the extension of the intelligible is wider than that of *ens*, which is no more than a species of *aliquid*.

Philosophiae partes sunt: Catholica (vulgo Metaphysica) et ei subordinata ratione rerum consideratarum. Catholica est de omni cogitabili [...]. Caeterum omne $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$, sive cogitabile, aut est aliquid aut nihil⁶⁷.

And later on:

⁶⁵ Ivi, *Praefatio de ordine libri*, unnumbered page.

⁶⁶ Ivi, *Praefatio de ordine libri*, unnumbered page: «Theologiam, etsi de re inter spirituales nobilissima agat, illi non praemitto, quia secundum nostri conceptus naturam, Deus, quasi species est sub genere substantiae. Quum autem naturale vere differat a supernaturali, duplicem etiam Theologiam tradere debui, unam e naturae principiis ductam, alteram ex peculiari Dei revelatione supervenientem. Metaphysicae illam de Deo ac Dei actionibus partem non placuit ascribere, quia videbatur non decere, ut in eadem disciplina docerem generalissima, ac simul specialissima quaedam. Sicut igitur in Metaphysica sola collocavi generalia: ita in Theologia naturali primum inter entia specialia seu singularia et subsistentia, nempe Deum supernaturalem substantiam, quae tamen et suo modo naturaliter cognoscetur».

⁶⁷ Ivi, *Praefatio de principiis et divisione disciplinarum*, §§ 31-34, p. 6.

Johannes Clauberg at Moers.
New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible

Catholica est disciplina de omni cogitabili, eousque explicando, donec aliarum disciplinarum propria subjecta sint statuta. *Idcirco omne cogitabile explicat, sed cum certa restrictione.* Cogitabile dicimus, quicquid quoque modo cognosci potest, πᾶν τὸ νοητόν, sive cognoscatur per se, sive per aliud. Quicquid cogitari potest, aut est aliquid aut nihil⁶⁸.

As all this shows, it was quite probably in his Moers years, upon reading Martini's *Idea methodica* that Clauberg became acquainted with and started to rethink Timpler's doctrine of the intelligible and, more generally, the tradition which appears to have originated ontology.

4. Concluding Remarks

The evidence provided by the *Catalogus librorum, qui publici iuris in classe prima habentur* and a more careful inquiry into the organisation of the Moers school enable us to claim that Clauberg spent two whole years there, and that he was taught logic, rhetoric, Greek, Hebrew, and theoretical and practical philosophy, in line with the spirit and the ambitions of the school. In particular, the *Catalogus* fills the gap left by the *Leges* about the textbooks for teaching theoretical philosophy and metaphysics in the highest grade, and indicates that Martini's *Idea methodica* was used. It is therefore at Moers, well before studying at Bremen, that Clauberg became acquainted with Timpler's doctrine of the intelligible through Martini. He conceived and first developed the key views of his *Ontosophia* while reading Martini's *Idea methodica*, a convenient encyclopedic reference book that must have seemed especially suitable for *prima classis* pupils at the Moers school.

⁶⁸ *Ivi*, Liber I, Caput I, pp. 27-28.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Alberto De Vita

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano¹

Abstract: L'obiettivo del presente articolo è quello di esaminare i rapporti tra epistemologia e metafisica nella filosofia di René Descartes, per come essi emergono nelle sue opere giovanili. Si tratta cioè di accertare l'eventuale continuità del progetto cartesiano della *Mathesis* con le successive riflessioni metafisiche. Per condurre tale analisi, utilizzerò come filo conduttore il concetto di *maschera*, il quale compare sovente nel *corpus* di Descartes, e che consente una comprensione della pratica scientifica cartesiana. Pertanto, procederò (§1) mettendo dapprima in luce, nei testi cartesiani, la doppiezza concettuale che la semantica del mascheramento dischiude, nonché la sovrapponibilità di quest'ultima alle modalità procedurali delle scienze (§2). Riflettendo in un secondo momento sulla ricaduta che tale ambiguità ha sulla scienza e sulle condizioni della sua fondazione, si avvanzerà il sospetto che sia questa medesima ricaduta a mettere in crisi la scienza cartesiana come tale, rivelando di fatto l'urgenza di una domanda che costringe a una risposta squisitamente metafisica (§§ 3-4).

Abstract: The aim of the following article is to examine the relationship between epistemology and metaphysics in René Descartes' philosophy, as it emerges in his early works. To conduct this analysis, I will use as a guiding thread the concept of mask, which often appears in the corpus of Descartes, and which allows an understanding of Cartesian scientific practice. Therefore, I will proceed (§1) first highlighting, in the Cartesian texts, the conceptual duplicity that the semantics of masking open, as well as the stackability of the latter to the procedural modalities of the sciences (§2). Reflecting at a later time on the repercussions that this ambiguity has on the science and the conditions of its foundation, I will argue that it is this same relapse to put in crisis the Cartesian science as such, revealing in fact the urgency of a question that forces to a purely metaphysical answer (§§ 3-4).

Parole chiave: Descartes / Metafisica / Epistemologia / Maschera / Scienza

Keywords: Descartes / Metaphysics / Epistemology / Mask / Science

Concludendo la prima parte de *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, e riferendosi alle esperienze scientifiche cartesiane giovanili, Ferdinand Alquié ha scritto che, per Descartes, «il mondo della scienza non è la dimora dell'Essere, ma soltanto lo spettacolo dell'uomo». Seppure inscritta in un quadro ermeneutico più ampio, il quale vede al centro del pensiero cartesiano la teoria sulla libera creazione delle verità eterne e che non rileva, nelle *Regole*, «alcuna traccia di metafisica»², l'osservazione di Alquié mette opportunamente l'accento su quella che si potrebbe definire una *spettacularizzazione del mondo operata su basi scientifiche*, riscontrabile in particolare nei primi testi e frammenti cartesiani, pubblicati postumi.

¹ Le citazioni cartesiane sono tratte dalle edizioni delle opere di Descartes curate da G. Belgioioso in tre volumi per Bompiani (*Opere 1637-1649* — abbreviato in B Op I, seguito dal numero di pagina; *Opere postume 1650-2009* — abbreviato in B Op II, seguito dal numero di pagina; *Tutte le lettere 1619-1650* — abbreviato in B, seguito dal numero dell'epistola stabilito nell'edizione critica di riferimento e dal numero di pagina).

² FERDINAND ALQUIÉ, *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, tr. it. M. V. Romeo, Catanzaro, Rubbettino, 2019, cit. risp. pp. 104 e 101.

ALBERTO DE VITA

Nelle pagine che seguono si proporrà un'indagine attorno al significato dell'*operare* della scienza cui Descartes, prima della svolta propriamente metafisica, rivolge i propri interessi, così da individuare, nella genesi e nell'esposizione della *Mathesis* cartesiana, la medesima istanza *metafisica* che il filosofo francese esplicherà in una seconda fase della propria produzione intellettuale. D'altronde, com'è stato puntualmente rilevato da Jean-Luc Marion, in polemica (quasi) diretta con Alquié, «invece di tracciare una frontiera invalicabile tra le *Regole per la direzione dell'ingegno* e il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni sulla filosofia prima*, per mantenere lo scarto tra il metodo e la metafisica, bisognerebbe riconoscere che la stessa metafisica cartesiana si iscrive nella teoria del metodo sin dalle *Regole*, come una possibilità non ancora compresa né sviluppata da esse»³. Si tratterà dunque di rintracciare nei testi cartesiani anteriori alle indagini metafisiche le ambiguità connaturate al processo di ricerca scientifico, nonché le loro inevitabili ricadute su quella stessa scienza che si costituisce e si espleta secondo tale procedimento.

Per condurre la nostra indagine ci si avvarrà di un filo conduttore: la *maschera*⁴. Il termine 'maschera' e il plesso concettuale che ad esso si richiama non svolgono nel pensiero di Descartes un ruolo diretto o esplicitamente dirimente. Tuttavia, il *corpus* cartesiano offre diverse ricorrenze del termine 'maschera' e di termini ad esso affini, o variamente riconducibili al suo dominio semantico. Inoltre, tale corredo terminologico compare di solito sovrapposto perfettamente a quello utilizzato da Descartes per descrivere la scienza e i suoi processi. Pertanto, proponendoci di non sopravvalutare la funzione che la nozione di maschera svolge nell'itinerario speculativo di Descartes, ci sembra quantomeno plausibile adoperarla come *leitmotiv* per l'analisi della nozione di scienza cartesiana: l'ambiguità presentata dalle diverse ricorrenze del termine 'maschera', rintracciabile testualmente, dato l'accostamento 'maschera-scienza', anch'esso testualmente evidente, può consentire di individuare l'esigenza metafisica propria della scienza *come riflessa* nell'ambiguità implicata dall'uso cartesiano del termine 'maschera' (e affini).

Si procederà mettendo dapprima in luce, nei testi cartesiani, la doppiezza concettuale che la semantica del mascheramento dischiude, nonché la sovrapponibilità di quest'ultima alle modalità procedurali delle scienze. Riflettendo in un secondo momento sulla ricaduta che tale ambiguità ha sulla scienza e sulle condizioni della sua fondazione, si avanzerà il sospetto che sia questa medesima ricaduta a mettere in crisi la scienza cartesiana come tale, rivelando di fatto l'urgenza di una domanda che costringe a una risposta squisitamente metafisica; in altri termini, si tratta di comprendere se il procedimento scientifico, che si risolve in una spettacolarizzazione del mondo, non inauguri *eo ipso* un'indagine metafisica, caricando cioè di interrogativi metafisici lo stesso esercizio di risoluzione e spettacolarizzazione del mondo in quanto tale.

³ JEAN-LUC MARION, *Metodo e metafisica: le nature semplici*, in *Cartesiana*, a cura di G. Belgioioso, Lecce, Congedo, 1992, pp. 3-28: 7.

⁴ La maschera, quale problema costitutivo della filosofia cartesiana, è stata oggetto di analisi in un recente studio di Marion (J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF, 2021; cfr., in part., pp. 11-14). Secondo lo studioso francese, il cartesianesimo deve intendersi in insieme di maschere, come orizzonte comprensivo delle molteplici prospettive entro cui la figura di Descartes è stata inquadrata nel corso della storia del pensiero filosofico. In tal senso, afferma Marion, la filosofia cartesiana deve intendersi quale filosofia destinata al mascheramento. Nelle pagine che seguono, sarà accostata la filosofia cartesiana al tema della maschera muovendo da una prospettiva differente. Si riconoscerà il problema del mascheramento non come problema del cartesianesimo (o della storia dei suoi effetti) bensì come problema della filosofia cartesiana in quanto tale. Tale assunzione ermeneutica ci costringerà peraltro a restringere la nostra indagine al problema del mascheramento, della teoria dell'immagine e della rappresentazione nella filosofia di Descartes, tralasciando dunque ulteriori collegamenti storiografici con altri autori, o con la cultura scientifica a lui contemporanea.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

§1. Il processo, lo spettacolo, la Mathesis

Conviene far emergere l'ambiguità che ruota attorno alla semantica cartesiana del mascheramento, nella sua valenza scientifica, collegando tra loro tre citazioni tratte dall'opera postuma cartesiana: le prime due dai *Pensieri privati*, la terza dalle *Regole*:

(I) Come gli attori, accorti a non fare apparire l'imbarazzo sul volto, vestono la maschera, così io, sul punto di calcare la scena del mondo, dove sinora sono stato spettatore, avanzo mascherato (*B Op II*, p. 1061). (II) Le scienze sono ora mascherate: una volta tolte le maschere, appariranno bellissime. A colui che vede bene la catena delle scienze non sembrerà più difficile ricordarle della serie dei numeri (*Ivi*, 1063). (III) Espongo una certa altra disciplina della quale i numeri e le figure sono piuttosto il rivestimento che le parti. [...] Ho detto rivestimento, poi, non perché io voglia celare ed avvolgere questa dottrina per tenere lontano il volgo, ma piuttosto per vestirla ed adornarla così che essa possa essere più adatta all'ingegno umano (*Ivi*, p. 702).

(I) A proposito del motto cartesiano, *'larvatus prodeo'*, è stato scritto molto: dalle teorie 'psicologizzanti', volte a mettere in risalto principalmente la personalità Descartes, sino alle ipotesi interessate a ricostruire la cronologia del *corpus* cartesiano — tra le quali, sottoscriviamo quelle proposte recentemente da Vincent Carraud e Gilles Olivo⁵. In questa sede, ciò che più ci interessa è rilevare il semplice accostamento concettuale che la semantica del testo suggerisce: nello specifico, che il mascheramento (*larvatus*) venga associato alla *processualità* (*prodeo*) e, inoltre, che il contesto di tale associazione sia quello di un 'mondo-teatro', della commedia. Ora, che il mondo debba essere vissuto alla stregua di una commedia è un'esigenza che Descartes manifesta a più riprese, come per esempio nel *Discorso* — «Non feci altro che condurmi qua e là per il mondo, cercando di essere più spettatore che attore in tutte le commedie che vi si recitano» (*B Op I*, p. 55) — e in diversi luoghi dell'epistolario⁶. Si può notare che la citazione tratta dal *Discorso* richiami immediatamente l'associazione, proposta in (I), tra mascheramento e processualità, ché *'prodeo'* rimanda a *'rouler'* (e dunque alla processualità, allo svolgimento), mentre *'larvatus'* a *'tâchant d'y être spectateur'* (al mascheramento, alla finzione). Sembrerebbe invece potersi rilevare una qualche contraddizione tra il mascheramento, in analogia con gli *attori*, riportato in (I), e il tentativo dichiarato da Descartes, nel *Discorso*, di farsi *spettatore* — all'interno di un mondo-commedia che comunque qualifica

⁵ Carraud e Olivo, muovendosi in una direzione apertamente opposta a quella indicata da H. Gouhier e G. Rodis-Lewis (cfr. HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958, in part. p. 30; GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, p. 37), sostengono che Descartes, dichiarando *"larvatus prodeo"*, asserisca la propria iniziazione al mondo delle pubblicazioni — «egli diviene un personaggio pubblico, ma mascherato. E in cosa diverrebbe un personaggio pubblico? Pubblicando un libro, come si era proposto di fare secondo il progetto del 1620»; secondo i due studiosi, «il testo tramite cui Descartes decide di procedere, attore ma mascherato, è lo *Studium bonæ mentis*» (cfr. VINCENT CARRAUD e GILLES OLIVO, *Notes au Registre de 1619*, in RENÉ DESCARTES, *Études du bon sens. La recherche de la vérité. Et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, eds. V. Carraud / G. Olivo, Paris, PUF, 2013, pp. 67-83, in part. pp. 81-82; traduzione nostra). Sulla scia di Carraud e Olivo, anche Marion associa il *larvatus prodeo* alla decisione di pubblicare, notando peraltro che «nel dibattito scientifico e teologico, nessuno avanza senza maschera, poiché questo stesso dibattito non smette mai di imporre ai suoi attori le maschere di una certa ideologia, di una dottrina particolare, o di una consorterìa» (J.-L. MARION, *Question cartésiennes III*, cit., p. 12; traduzione nostra).

⁶ Così in una lettera del 1645 indirizzata a Elisabetta, cfr. B 494, p. 2009; e in un'epistola a Wilhem, dello stesso anno, cfr. B 522, p. 2089.

ALBERTO DE VITA

entrambi i contesti. Nondimeno, si potrebbe sciogliere un simile e solo apparente contrasto riconoscendo nel *tentativo* di farsi spettatore una messa in scena (una commedia, per l'appunto), in cui Descartes svolge il ruolo attivo di un attore che reciti il copione dello spettatore⁷. Ma c'è di più: se l'esigenza del mascheramento, propria di (I), com'è stato rilevato, può essere ricondotta alla decisione di comporre opere da rendere pubbliche, l'*interpretazione* dello spettatore proposta da Descartes si presenta *sic et simpliciter* come recitata⁸; la maschera quale veicolo *espressivo* (dell'attore-Descartes, che decide di esporsi pubblicamente, editando le proprie opere) consiste cioè altrettanto bene, e contemporaneamente, nella *velatura* (mediante cui egli decide di osservare, da spettatore, ciò che accade nel mondo-commedia, senza pubblicare alcunché). Si può pertanto riconoscere un'ambigua indisciungibilità, all'interno della semantica cartesiana del mascheramento, di azione e osservazione, copertura ed espressione, ché la maschera indica anzitutto un processo (cfr. anche, nelle *Regole*, B Op II, pp. 697, 717-719, 743-745, 807)⁹. Analogamente, si può constatare che la nozione di maschera, nel *corpus* cartesiano, emerga con un'accezione tutt'altro che negativa, giacché consustanziale al movimento, al procedimento dell'espressione. Resta tuttavia da indicare *se e in che modo* il nesso 'processualità-mascheramento' — osservato in (I) a livello "generale" — possa applicarsi anche all'indagine scientifica, e per ciò stesso quale sia la significanza scientifica della semantica cartesiana del mascheramento.

(II) La seconda citazione dei *Pensieri privati* pone una connessione esplicita tra la semantica del mascheramento e il dominio delle scienze: le scienze, scrive Descartes, adesso mascherate (*larvatæ*), per apparire bellissime, dovranno essere *smascherate* (*larvis sublatis*). Un simile contesto sembra dare ulteriore conferma delle considerazioni avanzate da Carraud e Olivo a proposito del termine '*larvatus*' e, specificatamente, all'utilizzo *peggiorativo* con cui viene assunto da Descartes¹⁰: il mascheramento parrebbe cioè l'ostacolo da superare, l'orizzonte da cui ritrarsi per pervenire alla chiarezza scientifica, quale smascheramento. Ma che il mascheramento nei termini della scienza *larvata* cartesiana sia connotato peggiorativamente non squalifica l'accezione *non* negativa della maschera, indicata dalla citazione (I) e riscontrabile in generale nell'opera cartesiana: è difatti possibile rinvenire, nel dominio delle scienze descritte da Descartes, un impiego della maschera riconducibile al significato del nesso, visto in (I), 'mascheramento-processualità', inclusivo contemporaneamente dell'espressione e della velatura, individuando un uso della maschera

⁷ Un dato testuale può essere fornito a supporto di tale ipotesi. Descartes, riferendosi a un trattato di metafisica appena cominciato, confessa a Mersenne, in un'epistola del 1629: «Vi prego di non parlarne assolutamente con nessuno, poiché ho deciso di presentare [tale trattato] al pubblico come un esempio della mia filosofia, rimanendo nascosto dietro le quinte per ascoltare quel che se ne dirà» (B 19, p. 51). Dunque, come si vede, il contesto teatrale consente a Descartes, ancora una volta, di *recitare* la parte dello spettatore.

⁸ «Descartes attore, e autore, non ha dunque cessato di essere mascherato. Si ricordi che egli pubblicherà il *Discorso* e i *Saggi* senza nome d'autore» (V. CARRAUD e G. OLIVO, *Notes au Registre de 1619*, cit., p. 83; traduzione nostra). D'altronde, si legge in un passo delle *Settime obiezioni e risposte*: «Dissimulerò e sarò spettatore silenzioso» (B Op I, p. 1303, corsivo nostro). Si potranno allora ritrovare le conclusioni indicate da Marion, il quale ha rilevato che il *larvatus prode* denota la *decisione* cartesiana di «mascherare persino la sua stessa maschera» (J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III*, cit., p. 12; traduzione nostra).

⁹ D'altro canto, si può notare con Carraud e Olivo, «*prodire* in francese significa altrettanto bene far apparire» (V. CARRAUD e G. OLIVO, *Notes au Registre de 1619*, cit., p. 82; traduzione nostra).

¹⁰ Notano in effetti Carraud e Olivo: «*Larvatus*: nascosto, dissimulato, sotto copertura, appartiene anche al vocabolario del carnevale, del teatro e della *comedia dell'arte*, ma il suo impiego è solitamente peggiorativo» (V. CARRAUD e G. OLIVO, *Notes au Registre de 1619*, cit., p. 81; traduzione nostra).

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

(connotato migliorativamente) nello stesso esercizio di smascheramento. In altri termini, diviene possibile far emergere, nell'opera cartesiana, una duplice semantica del mascheramento (positiva e negativa), mai esplicitata da Descartes, al fine di comprendere il significato del suo metodo, del processo scientifico: in effetti, numerosi testi cartesiani sembrano indicare una contrapposizione tra la dimensione del mascheramento (propria delle scienze larvate, munite di maschere *peggiorative* — da ora in poi, *maschere-p*) e quella dello (s)mascheramento (propria della scienza cartesiana, anch'essa tuttavia traducibile in termini, certamente diversi poiché *migliorativi*, di mascheramento — da ora in poi, *maschere-m*). D'altronde, secondo Descartes, l'esclusione della maschera (peggiorativa) presupposta dalle scienze non esenta di fatto queste ultime dalla necessità di *apparire*, e quindi di darsi in una sorta di epifania tale da comportare il mascheramento: cadute le maschere connotate peggiorativamente, le scienze, comunque, *appaiono* (bellissime) — *larvis sublati, pulcherrimæ apparerent*. Si tratterà, analizzando (III), di mostrare *in che modo* la scienza, smascherata, appaia anch'essa mediante una forma di mascheramento. Adesso, invece, si dovrà constatare *che* la scienza descritta da Descartes appaia nella forma del mascheramento, e *che* dunque sia riconoscibile, nel *corpus* cartesiano, la presenza semantica di una maschera migliorativa, unitamente a quella di una maschera peggiorativa, che rende possibile la scienza¹¹. Ora, Descartes sottolinea a più riprese la dimensione di ascosità, da superare, che caratterizza *tutte* le scienze, constatandovi dunque la presenza pervasiva di *maschere-p* (come ad esempio nel *Discorso*, cfr. *B Op I*, p. 45): nelle *Regole* riconosce addirittura come tendenza ineliminabile dell'uomo quella di prediligere in ogni ambito del sapere, immotivatamente, le conoscenze oscure, nascoste — rappresentandosele, mascherandole peggiorativamente, si direbbe — cfr. *B Op II* 735. Nondimeno, nelle stesse *Regole*, Descartes fornisce indicazioni circa le modalità con cui, muovendoci all'interno della semantica del mascheramento (delle scienze), è possibile far cadere le *maschere-p*, e al contempo — e di riflesso, operando cioè uno (s)mascheramento — istituire le *maschere-m*: *nelle discipline matematiche*, dichiara infatti,

non vi è nulla che resti nascosto, ed esse si adattano all'integra capacità dell'umano ingegno (*B Op II*, p. 739).

Le discipline matematiche, argomenta Descartes, dappriincipio non si sottraggono alla semantica del mascheramento, come ogni altra scienza¹². Tuttavia, la relazione delle matematiche a tale semantica ne rivela l'ambiguità costitutiva, mostrando cioè la doppia accezione (peggiorativa e migliorativa) che qualifica il dispositivo cartesiano della maschera, nonché l'intreccio costitutivo di tale duplicità: è possibile raggiungere, nelle e mediante le operazioni matematiche, diversi gradi di mascheramento (utilizzo migliorativo di

¹¹ Si noti che la vicinanza terminologica e concettuale della citazione tratta dai *Pensieri privati* che abbiamo denominato (II) con quella che abbiamo definito e su cui si tornerà nel paragrafo successivo (III), tratta dalle *Regole*, è esplicitamente rilevata da Eugenio Garin, il quale tuttavia non associa le due citazioni a quella che abbiamo chiamato (I); in effetti, commentando la citazione (II), Garin dichiara: «Siamo già nell'ambito della tematiche delle *Regole*, di cui è presente anche la terminologia: e non solo a proposito della catena, ma per quelle scienze *larvatae*, che hanno fatto pensare al famoso *larvatus prode*, che probabilmente ha senso diverso, invece che all'*integumentum* della quarta regola, ove si dice che le indagini matematiche sono piuttosto involucro che parti di una cert'altra disciplina — la *mathesis universalis* — che tutte le fonda ed unifica» (EUGENIO GARIN, *Vita e opere*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 38).

¹² Non a caso, nel *Discorso*, Descartes ammetterà di non averne inizialmente compreso il senso fondamentale — cfr. *B Op I*, pp. 31-33

ALBERTO DE VITA

maschere-m), tali da potersi ritenere esclusa ogni occorrenza delle *maschere-p*, e dunque compiuto un esercizio di (s)mascheramento. In effetti, nelle matematiche, scrive Descartes, non vi è *nulla che resti nascosto*: tutto deve apparire, rivelarsi, mascherarsi migliorativamente, perdere ogni *maschera-p*, smascherandosi. Le maschere che la matematica istituisce sono allora le stesse *maschere-p*, seppure sottratte al loro esercizio occultante e meramente coprente, convertite in *maschere-m*; dunque, la presenza simultanea e la connessione reciproca tra l'esercizio di espressione e quello di copertura visti in (I), all'interno della semantica cartesiana della maschera, si traducono nella possibilità di conversione delle *maschere-p* in *maschere-m*, quale operazione di (s)mascheramento operato matematicamente. In definitiva, lo (s)mascheramento operato dalla *Mathesis* viene proposto da Descartes quale vero e proprio *principio metodologico*, quale procedimento che dovrebbero impiegare tutte le scienze per apparire bellissime attraverso maschere migliorative. Le scienze, si nota allora nelle *Regole*, perlopiù soffocate e oscurate dalla presenza pervasiva di *maschere-p* (cfr. B Op II, pp. 689 e 693), possono essere definitivamente illuminate: l'*istituzione del metodo*, erigendo a paradigma epistemologico le stesse discipline matematiche, legittima l'operazione di (s)mascheramento matematico quale strumento conoscitivo in grado di far apparire *tutte* le scienze in tutta la loro bellezza — convertendo di fatto le *maschere-p* in *maschere-m*. D'altronde, afferma Descartes, per la conoscenza quale operazione di (s)mascheramento, tale metodo ha una particolare utilità: esso ci consente di esperire «un non so che di divino, in cui i primi semi dei pensieri utili sono stati gettati in modo da dare spesso, *per quanto negletti e soffocati da studi mal orientati, frutti spontanei*» (B Op II, p. 701)¹³ presentandosi dunque come il dispositivo in grado di (s)mascherare e di restituire autenticamente, non peggiorativamente, l'apparire delle scienze: esso ne *scopre* le fondamenta, (s)mascherandole secondo ordine e misura matematici. Ora, diversi luoghi del *corpus* testimoniano l'impiego di un vocabolario immaginifico, contrassegnato dalla semantica del(lo) (s)mascheramento, nella descrizione delle operazioni scientifiche condotte metodologicamente. Per esempio, nell'*Invenzione della radice cubica dei numeri binomi*, Descartes dichiara, riferendosi a una dimostrazione, di aver «un po' *mascherato* questa prova nell'altra regola, per farla sembrare più artificiosa» (B Op II, p. 1477)¹⁴. A più riprese, il filosofo descrive i propri pensieri scientifici come 'fantasticherie'; diverse volte usa il verbo 'fingere' come sinonimo di 'rappresentare' (specificatamente in B Op II, pp. 757 e 787; in B Op I, pp. 707, 717 e 1236; ma anche B 261, p. 1225), arrivando conseguentemente, nelle *Meditazioni*, a problematizzare, esplicitandola, l'ambiguità costitutiva del verbo 'fingere' (B Op I, p. 717). In molte circostanze, lo stesso

¹³ Un'espressione analoga ricorre poco dopo, ancora in *Regola IV* — cfr. B Op II, p. 705; in un appunto raccolto nei *Pensieri privati*, Descartes aveva asserito l'esistenza di 'semi della scienza' all'interno della mente di tutti gli uomini, esprimibili sia dai poeti (mediante l'immaginazione) che dai filosofi (con l'ausilio della ragione), cfr. B Op II, p. 1065. In termini affatto simili, nel *Discorso* Descartes descriverà «certi semi di verità che si trovano naturalmente nelle nostre anime» (B Op I, p. 99). Ancora, nel manoscritto intitolato *Olympica*, Descartes aveva parlato di «semi della saggezza (che si trovano nella mente di tutti gli uomini, come le scintille del fuoco nelle pietre)» (B Op II, p. 887).

¹⁴ La stessa artificiosità viene riconosciuta come componente ineliminabile del metodo matematizzante nella *Regola IX* — cfr. B Op II, p. 773; in termini analoghi, a proposito dell'artificiosità richiesta dal metodo per veicolare la processualità e lo sviluppo conoscitivo, nella *Regola XIII*, all'interno della quale Descartes riconosce una sorta di 'valore artistico' all'esercizio del proprio metodo, cfr. *ivi*, p. 771; e ancora, in *Regola VIII* — cfr. B Op II, 723. Per una panoramica sulle riflessioni in epoca cartesiana attorno ai meccanismi artificiali e sui testi che circolavano sul tema cfr. J.-L. MARION, *Règles utiles pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, eds. J.-L. Marion / P. Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, in part. pp. 257-258; ma soprattutto JURGIS BALTRUSAITIS, *Descartes: gli automi e il dubbio*, in *Anamorfoosi o Thaumaturgus opticus*, tr. it. P. Bertolucci e A. B. Levi, Milano, Adelphi, 1990, pp. 77-86.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

verbo denota la produzione di immagini da parte dell'immaginazione, con o senza l'ausilio dell'intelletto, assumendo così una connotazione positiva e assurgendo a funzione epistemologicamente fondamentale: in tal senso, si fingono le ipotesi per fornire spiegazioni, fingendo cioè le argomentazioni scientifiche (cfr., per esempio, B Op I pp. 113, 123, 1867-1871; B Op II, p. 249 e 748; B 148 p. 529 e B 172 pp. 729-733)¹⁵. Ne *La ricerca della verità*, l'intelletto viene descritto «come un eccellente pittore» (B Op II, p. 841), mentre ne *Il mondo, o il trattato della luce*, Descartes stesso decide di mascherarsi dietro l'espedito favolistico per rafforzare le proprie argomentazioni, facendo sì che la verità appaia gradevole a vedersi (Cfr. B Op II, p. 249)¹⁶, ossia in un contesto *affabulatorio*. Ma ancora: è possibile individuare l'intrinseca e 'spettacolare' tendenza scientifica al mascheramento semplicemente nel verbo che ne orienta il processo di ricerca: 'invenire'. Nella lingua latina, e il *corpus* cartesiano ne offre l'ennesimo esempio, il verbo 'invenire' traduce indifferentemente il processo di scoperta e, per dir così, il movimento più 'creativo' dell'inventiva: si può *invenire*-scoprire (smascherare) o *invenire*-inventare (mascherare); ovvero: l'inventore e lo scopritore si corrispondono perfettamente. Allora, non dovrà destare sorprese l'affermazione cartesiana a proposito dell'*inventio* dell'*a priori*, nelle *scoperte* matematiche (cfr. B Op I, p. 885; B Op II, p. 267; B 138, p. 489 e B 203, p. 992); sono *inventati* altresì il *fondamento* delle scienze¹⁷, l'ordine delle argomentazioni, gli stessi segni matematici della *Mathesis* (cfr. B Op II, pp. 809 e sgg., ma anche B Op I, in part. pp. 503, 515, 531-535, 581 e 597): l'intera nostra conoscenza, dichiara Descartes a Beeckman in una lettera dell'ottobre 1630, deve considerarsi un'*invenzione* — cfr. B 34, p. 161. Analogamente, nelle *Regole*, Descartes confessa più di una volta, e non senza soddisfazione, di aver escogitato (*excogitare*) il proprio metodo in autonomia, descrivendolo cioè come un prodotto della propria inventiva (B Op II, p. 797, ma cfr. anche B Op II, p. 1061). È esattamente all'interno di questo panorama, peraltro, che l'*inventio* matematica testimonia il proprio ruolo privilegiato e paradigmatico nei processi conoscitivi, assurgendo a modello epistemologico: se infatti, come prescrive *Regola II*, secondo la logica del metodo, «bisogna occuparsi solo di quegli oggetti alla cui conoscenza certa ed indubitata il nostro ingegno sembra essere sufficiente» (B Op II, p. 687), ossia di oggetti che possiamo inventare, escogitare autonomamente, si dovrà necessariamente ammettere che

¹⁵ Il che potrebbe lasciare interdetti, essendo il verbo 'fingere' adoperato anche per descrivere la modalità di espressione dei poeti, talvolta denigrati nei testi di Descartes A proposito delle considerazioni di Descartes sui poeti e la poesia in genere, si vedano in particolare i seguenti passi dell'*Epistolario*: B 14, p. 35; B 30, p. 147; B 600, p. 2389 e 2395; B 665, p. 2577; ma anche: B Op I, pp. 29-31, 1185, 1866 e 2415. Si può rilevare che altrettanto numerosi sono tuttavia i passi del *corpus* cartesiano in cui il filosofo parla con rispetto e ammirazione dei poeti, riconoscendo loro - e ancora di più alla poesia in senso lato - valori positivi: cfr. in part., B 294, p.1363; B 488, p. 1995; B 600, p. 2397 (si noti che Descartes in questa epistola a Chanut, dopo aver più volte chiamato in causa i poeti come detentori di un falso sapere, concluda con dei versi di Thèophile de Viau; cfr. THÉOPHILE DE VIAU, XXIV *Pour Mademoiselle D. M. Stances*, vv. 77-80, in *Œuvres complètes*, p. 308); e ancora: B 679, p. 2629; B 725, p. 2797; B 722, p. 2795; B Op I, p. 73, 315, 1395; B Op II, pp. 883-887, 1065, 253 e 345.

¹⁶ Sullo statuto della 'favola' nel pensiero cartesiano, cfr. ALFREDO GATTO, *La favola de Descartes. La libre création des vérités éternelles et le théâtre des Meditations*, «Revista Filosófica de Coimbra», XXI, 42 (2012), pp. 339-361; cfr. anche JEAN PIERRE CAVAILLÉ, «Mundus est fabula». *Contesto culturale e uso filosofico della favola in Descartes*, in *Lecture cartesiane*, a cura di M. Spallanzani, «Quaderni di Dianoia», 2 (2003), pp. 71-81.

¹⁷ L'*inventio* del fondamento delle scienze è presentata in un frammento giovanile pubblicato postumo, raccolto all'interno di un trattato intitolato *Olympica*, del quale Adrien Baillet dà un resoconto (cfr. B Op II, p. 879); non dissimilmente, nei *Pensieri privati*, trascritti da Leibniz, si legge di come Descartes abbia iniziato a intendere il fondamento della mirabile scoperta, ossia l'invenzione delle scienze — cfr. B Op II, p. 1063.

ALBERTO DE VITA

tra le scienze sinora scoperte, rimangono solo l'aritmetica e la geometria alle quali ci conduca l'osservazione di questa regola (*Ivi*, 689).

Il metodo, escogitato in analogia con le matematiche, realizza dunque un processo di (s)mascheramento (o di (s)mascheramento come processo), eliminando *le maschere-p* e inventando *maschere-m*.

A questo punto, il rapporto che in precedenza era stato descritto genericamente come rimando e compresenza di espressione e copertura nella nozione duplice di maschera si carica ulteriormente dell'implicazione reciproca di scoperta e di inventiva, caratteristiche del processo scientifico, che di maschere si serve costantemente. Ovvero: diviene possibile distinguere le *maschere-p* dalle *maschere-m* non tanto associando le prime alla libera inventiva e all'effetto coprente, mentre le seconde alla scoperta reale e ai veicoli espressivi, poiché copertura e scoperta, inventiva ed espressione, sono momenti definitivi che confluiscono nell'unica e onnicomprensiva semantica della maschera. Le *maschere-p* e le *maschere-m* si distingueranno piuttosto perché nelle seconde l'invenzione coincide con una reale scoperta: nelle *maschere-m* l'elemento coprente è convertito in forza espressiva migliorativa, tramite un esercizio di (s)mascheramento metodologico costruito ed escogitato matematicamente — *inventato*.

Nondimeno, una simile conclusione solleva molteplici interrogativi: in effetti, se la maschera veicola ma insieme occulta significati, dando luogo all'invenzione (scoperta e creazione) scientifica, come distinguere, e poi legittimare, l'uso migliorativo della maschera, e dunque lo stesso utilizzo positivo (nella scoperta scientifica) dell'*invenzione* metodologica, della *maschera-m*? D'altro canto, se la scienza procede grazie al mascheramento migliorativo, la legittimazione tale (s)mascheramento corrisponde *ipso facto* a una legittimazione (e quindi a una fondazione) della scienza stessa. Il pericolo di cui deve avvedersi la scienza per definirsi fondata è ben descritto in *Regula XIII* (cfr. *B Op II*, p. 777): è necessario evitare di confondere invenzioni e finzioni legittime con semplici fantasie per poter praticare un esercizio gnoseologico di (s)mascheramento che, declinato matematicamente, assuma valore metodologico (cfr. *B Op II*, p. 739).

(III) In *Regola IV*, da cui è tratta la citazione (III), Descartes dichiara di far uso, mediante il metodo, di numeri e figure come fossero rivestimenti (*integumentum*). Tuttavia, egli precisa immediatamente di intendere, con *integumentum*, non un rivestimento peggiorativo e occultante, bensì un rivestimento in grado di migliorare le scienze. Alla luce di quanto detto analizzando (II), si può ritenere che con *integumentum*, Descartes intenda un rivestimento in grado di (s)mascherare, ossia mascherare matematicamente le scienze, lasciandole apparire bellissime. Poco sopra, Descartes aveva difatti riconosciuto che anche

gli antichi geometri si [fossero] serviti di una certa analisi, che essi [avevano esteso] alla risoluzione di tutti i problemi, sebbene l'[avessero] celata (*inviderint*) ai posteri (*Ivi*, p. 701)¹⁸.

¹⁸ Un'espressione analoga (*inviderint*) la si ritrova all'interno di *Regola III*, e ancora in un'accezione negativa (cfr. *B Op II*, p. 693). Ancora in *Regola IV*, Descartes insinua il sospetto che autori tardo-antichi quali Pappo e Diofanto, pur essendo «venuti a conoscenza delle vere idee della *mathesis* ed anche della filosofia» (*ivi*, p. 705), abbiano nascosto (*inviderint*) i frutti della loro scoperta.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

Di conseguenza, Descartes è costretto a esplicitare il senso in cui adopera i propri rivestimenti: non come maschere occultanti, bensì quali *integumenta*, di carattere matematico, ben distinti dalle maschere meramente coprenti (*larvæ*, da cui le *scientiæ larvatæ*) che hanno ostacolato per lungo tempo la conoscenza matematica, quelle *maschere-p* che ancora rivestono una gran mole di conoscenze umane¹⁹. Ora, avendo potuto constatare in (II) che la scienza matematica e il metodo, nello (s)mascheramento, fanno uso di maschere (certamente migliorative), si devono adesso descrivere le modalità con cui si esercita lo (s)mascheramento matematico del metodo rispetto alle singole forme di conoscenza, modalità che l'*incipit* di *Regola I* ben descrive — cfr. B Op II, p. 685. Ivi, denunciando la situazione caotica delle scienze a lui contemporanee, Descartes pone l'accento sullo stato di dispersione in cui esse versano a causa dell'umana abitudine, da cui segue un inevitabile *inganno*, un mascheramento peggiorativo per cui gli stessi uomini si sono decisi. Al contrario, l'obbiettivo delle *Regole*, dichiarato immediatamente, consiste nella disillusione della conoscenza umana, nello smascheramento delle scienze (descritto in analogia col sole) affinché queste possano tornare a splendere, *apparendo* (bellissime) — (cfr. *Ibid.*). Ora, per portare a termine il processo di (s)mascheramento scientifico, in controtendenza rispetto alla scienza tanto criticata, Descartes riconosce la necessità di eliminare ogni conoscenza incerta, offuscante, ogni *maschera-p* di cui si potrebbe dubitare, mediante l'istituzione di un metodo (s)mascherante, matematizzato, che riduca alle *maschere-m* tutte le scienze. D'altronde, la *Mathesis*, il metodo di cui Descartes intende trattare, si serve di numeri e figure con cui «gioca» per «penetrare l'intima verità delle cose» (*Ivi*, p. 741), usandoli quali maschere e rivestimenti (*integumenta*) al fine di trattare ogni altra materia inquadrandola all'interno di un paradigma matematico; essa sublima e converte cioè la dimensione meramente peggiorativa delle maschere nella misura in cui, *sub specie methodis*, il suo linguaggio trova un'applicazione universale, transcendendo le stesse discipline matematiche per universalizzarle, ricomprendendole assieme a tutte le altre nell'esercizio onnipervasivo del(lo) (s)mascheramento matematico assolutizzato. In effetti, afferma Descartes, per recuperare le umane conoscenze dalla confusione in cui la tradizione le ha lasciate, e perché possano apparire secondo *maschere-m*, si dovrà seguire il metodo matematico, e dunque il suo procedere (s)mascherante, «non meno di quanto colui che si accinge ad entrare nel labirinto debba seguire il filo di Teseo» (B Op II, p. 709), ché in esso è contenuto il «principale segreto dell'arte» (*Ivi*, p. 711)²⁰. Il che significa: se il metodo è ciò che consente di superare l'autoinganno gnoseologico dell'uomo, facendo cadere le *maschere-p* con cui ha coperto (*larvatus*) le scienze, questo stesso metodo, come si è visto, non può fare a meno di produrre maschere (migliorative) di tipo matematico, serbandosi addirittura in questo suo gesto po(i)etico il segreto dell'arte.

¹⁹ Si noti che persino la scienza galileiana viene criticata da Descartes e — potremmo dire — considerata una forma peggiorativa di mascheramento, poiché manca della capacità di esibire, nella scoperta-*inventio*, il principio che regola e rende possibile lo stesso processo inventivo — cfr. B 91, pp. 893.

²⁰ A proposito dell'impiego cartesiano del termine 'arte', si deve notare, con Marion, che pur mancando del tutto una trattazione dell'estetica nella speculazione di Descartes, «il pensiero cartesiano offre, tra gli altri paradossi, quello di perseguire l'instaurazione del metodo nelle scienze (o piuttosto - ed è il primo - nella scienza unificata dalla mente) pur conservando una stretta affinità con la parola poetica e la teologia, o la psicologia del profondo dei sogni». Conclude Marion: «Questo paradosso si spiega invero facilmente: Descartes non può regolarsi sulla frontiera che delimita il territorio della scienza, poiché tale frontiera resta - per lui, se non per noi - ancora da tracciare; ed è lui il primo a tracciarla» (J.-L. MARION, *Dio, lo Stige e i destini. Lettere a Mersenne del 1630*, in *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. I. Agostini, Milano, Le Monnier-Mondadori, 2010, pp. 73-87: 73). In tal senso, come si è detto, la procedura scientifica non può prescindere da un certo impiego di immagini, di maschere (migliorative).

ALBERTO DE VITA

Astraendo dal contesto matematico di numeri e figure, il metodo si serve allora di questi come maschere per riportare entro i propri confini ogni altra disciplina: il metodo *copre* (*vestet et ornat*), con numeri e figure, nello stesso momento in cui *scopre* il fondamento matematico di ogni conoscibile in quanto tale, considerando cioè la realtà soltanto nella sua conoscibilità matematica. Si deve peraltro notare che, così facendo, Descartes inaugura nelle *Regulæ* quella che è stata definita da Marion una ‘deontologia concettuale’: la forza conoscitiva del metodo, che implica l’identità di scoperta e invenzione, scopre e riconosce il mondo quale prodotto della propria inventiva. La dottrina delle *Regulæ* non si propone altro fine che un’indagine degli oggetti conoscibili, ossia di considerare le cose, gli stessi *enti*, rispetto al loro esclusivo *status* epistemologico, all’ordine e alla misura con cui sono inquadrati nella prospettiva del metodo (cfr. *ivi*, p. 797), (s)mascherati: la realtà dell’ente viene di fatto ricondotta al suo numero e alla sua figura, alla misura comune istituita e inventata dal metodo che lo rende conoscibile — cfr. *ivi*, pp. 795-797 — e che per ciò stesso lo ri-produce. È in questo contesto che potremmo inscrivere il processo di spettacolarizzazione del mondo, suggerito da Alquié e da cui siamo partiti: del mondo, ma potremmo dire adesso, di tutto ciò che appare entro la prospettiva del metodo, non si ricercano altro che ordine e misura matematici, il suo farsi spettacolo metodologico. Infatti, l’esercizio del metodo, che mascherando esprime ordine e misura, si presenta come atto creativo e spettacolare, frutto dell’inventiva; ammettendo che le conoscenze debbano essere escogitate (cfr. *ivi*, p. 692), Descartes dichiara che è lo stesso metodo, garante di tali conoscenze, ad essere *escogitato* (*ivi*, pp. 723 e 729) e a produrre a sua volta il mondo, inventandolo. Addirittura, non considerando altro che l’ordine del metodo, ossia la conoscibilità metodologica del mondo, Descartes può spingersi a dichiarare che è epistemologicamente ininfluente distinguere *l’ordine della cosa* dall’*ordine stesso che il metodo escogita* e ritrova nel mondo²¹:

Tutto il metodo consiste nell’ordine e nella disposizione di ciò cui deve essere rivolto l’acume della mente per trovare una qualche verità (*Ivi*, 709).

Dunque, nella misura in cui il metodo consiste nel disporre/produrre e nell’escogitare/inventare un ordine che è lo stesso della cosa, *veritatem inveniamus*²². L’*excogitatio* del metodo — a cui consegue l’*institutio* dell’ordine e, ancora, l’*inventio* del vero, lo spettacolo del mondo (il mondo stesso come spettacolo) — realizza il procedimento di (s)mascheramento proprio della scienza a livello universale. Ed è in tale mascheramento — che, come scrive Descartes, si esercita «con non poca industria» —, il mondo assume concretezza.

Tuttavia, constatare la presenza del metodo, utilizzandolo come asse attorno al quale svolgere il pro-

²¹ Cfr. B Op II, pp. 739 e 793.

²² D’altronde, l’ordine viene inventato, *disposto* (*Ivi*, 709, 721, 723, 797, 815), deciso, ossia *stabilito* (*Ivi*, 723) e altrettanto bene *proposto* (*Ivi*, 723); esso viene cioè *supposto* (*Ivi*, 737), in modo tale da poterlo *individuare* e riconoscere come lo stesso *ordine naturale* (*Ivi*, 711); le regole che costituiscono il metodo *prescrivono*, escogitano l’ordine (*Ivi*, 723); tale ordine, essendo lo strumento tramite cui il metodo istituisce l’orizzonte di conoscibilità degli enti, si presenta *ipso facto* quale dispositivo in grado di coordinare e organizzare la realtà come, di *regnare* (*Ivi*, 738), stante l’identità tra realtà e conoscibilità metodologica. Insomma, Descartes può affermare: «nell’escogitare l’ordine non poca è l’industria» (*Ivi*, 797).

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

cesso di *mascheramento-m* a cui tutte le scienze dovrebbero sottoporsi, non consente ancora di rispondere alle domande con cui si era conclusa l'analisi di (II): come individuare, al fine di privilegiarle, ossia di legittimarle, le *maschere-m*? Stante la differenza tra *maschere-m* e *maschere-p*, fino ad ora semplicemente constatata in base all'efficacia del metodo che produce *maschere-m*, cosa rende a tutti gli effetti legittima quest'ultima tipologia di maschera? In effetti, se non la mera constatazione dell'esperienza del(lo) (s) mascheramento, niente sembrerebbe giustificare la validità del metodo, e conseguentemente il privilegio accordato, in tale esercizio, alle *maschere-m*. Si tratterà allora, nel §2, di analizzare gli *objecta* di cui le matematiche si occupano, al fine di chiarire la legittimità del processo conoscitivo esercitato dal metodo in analogia con le matematiche. L'indagine su quelle che Descartes definisce *nature semplici* consentirà infatti una comprensione vera e propria del processo di *mascheramento-m*, nonché della sua distinzione dal *mascheramento-p*.

§2. La teoria delle nature semplici e le maschere dell'intelletto

Nel §1 si è visto come il metodo, quale forma di (s)mascheramento, istituisca l'ordine mediante numeri e figure, adoperandoli come rivestimenti. Si tratta adesso di individuare la struttura degli *objecta* cui il metodo riduce matematicamente il mondo.

L'*objectum purum et simplex* su cui vertono le matematiche e che può essere ordinato e misurato metodicamente, è riconosciuto *assoluto* e denominato da Descartes *natura semplice* già in *Regola IV* (cfr. B Op II, pp. 711 e 713). All'interno delle *Regole*, la trattazione più compiuta delle nature semplici viene tuttavia proposta in *Regola XII* (cfr. B Op II, p. 747). Quest'ultima, oltre a ribadire l'*excogitatio* del metodo, mette peraltro in risalto quella che, sulla scia di Marion, si è riconosciuta come la 'deontologia concettuale' in cui consiste l'intero progetto cartesiano delle *Regole*.

Dichiarando di dover far uso delle funzioni conoscitive della mente umana (intelletto, immaginazione, senso e memoria, su cui torneremo) per l'analisi degli enti, Descartes si prefigge infatti di considerare, delle cose, soltanto il loro grado di intelligibilità²³. Di ciò che è, il metodo impone, cioè, di osservare soltanto *ordine e misura*, istituiti e riconosciuti sul piano epistemologico, adoperati quali maschere tramite cui il mondo viene ordinato metodologicamente, ricondotto a numero e figura. In tal senso, l'esercizio di (s)mascheramento del metodo assume una valenza realmente universale: la scoperta e l'inventiva che esso mette in atto non si limitano a far apparire le scienze migliorativamente, avendo piuttosto un valore performativo e strutturante la realtà stessa; dunque, l'esercizio di (s)mascheramento trascende la mera epistemologia assumendo connotazioni ontologiche o, meglio, riducendo l'ontologia a un prodotto epistemologico, che (s)maschera, inventa (= scopre) la realtà intera.

Ora, nelle *Regole*, la compiutezza e l'efficacia dell'atto conoscitivo (dunque l'espressione del metodo) vengono da Descartes ricondotti al riconoscimento del primato della funzione intellettiva (cfr., B Op II,

²³ A tal proposito, cfr. J.-L. MARION, *Il prisma metafisico. Costituzioni e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, tr. it. F. C. Papparo, Napoli, Guerini e Associati, 2005, pp. 58 e 78-80.

ALBERTO DE VITA

in part. pp. 727-731), la quale nega ogni forma di *cosa in sé*, di realtà autonoma dall'intelletto stesso: le 'cose in sé' altro non sono che enti conoscibili, *relativi* all'intelletto che li riconosce, nella misura in cui li considera ordinatamente, li scopre e li produce, osservandoli come fossero il *suo* spettacolo²⁴. Con ciò, si può definitivamente dire che l'ordine ontologico in senso stretto sia cartesianamente sostituito, poiché *intellettualizzato*, da un ordine il cui statuto è primariamente epistemologico: poiché, se «per conoscere le cose si devono considerare soltanto due aspetti: noi che conosciamo e le cose stesse che devono essere conosciute» (*Ivi*, p. 747), si può facilmente constatare come la cosa, indipendentemente dall'intelletto, non sia affatto presa in considerazione nel progetto delle *Regole*²⁵.

Ed è proprio su una tale 'deontologia concettuale' che si impernia la teoria delle nature semplici proposta in *Regola XII*, la quale offre l'esempio di procedimento metodologico (s)mascherante (cfr. *Ivi*, p. 757). Occupandosi di oggetti puri e semplici, come accade nello studio delle matematiche, il metodo ordina e misura disponendo, come fossero le proprie maschere, le nature semplici colte intellettivamente, riconoscendole cioè quali elementi costitutivi di ogni ordine e misura. Così, il metodo riduce il mondo, nella sua inseità e autonomia ontologica, a poche nature semplici.

Queste vengono passate in rassegna, e distinte in quattro tipologie, nel corso di *Regola XII* (cfr. *Ivi*, pp. 757 e sgg.). Sono definite (a) *pure intellectuales* quelle che l'intelletto conosce di per sé e in completa autonomia da tutto ciò che concerne la corporeità. Sono invece definite (b) *pure materiales*: «quelle che si conosce essere solo nei corpi, come la figura, l'estensione, il movimento, ecc.» (corsivo nostro). Per quanto riguarda le *nature comuni*, è necessario considerare o (c) «quelle che sono attribuite senza discriminare e alle cose corporee e agli spiriti, come l'esistenza, l'unità, la durata e cose simili» o (d) «quelle nozioni comuni che sono come dei vincoli per congiungere tra loro le altre nature semplici e sulla cui evidenza poggia tutto ciò che concludiamo con il raziocinio». Queste ultime denotano quindi i principi logici in base ai quali possiamo parlare in termini di coerenza. Inoltre, prosegue Descartes, le nature semplici comuni — sia (c) che (d) — «possono essere conosciute o dall'intelletto puro o dall'intelletto intuente le immagini delle cose materiali» (*Ibid.*). Infatti, mentre le (a) sono conoscibili dal solo intelletto, e le (b) dall'intelletto con l'ausilio dell'immaginazione, si possono conoscere le (c) e le (d) o con il solo intelletto, o con l'intelletto coadiuvato dall'immaginazione.

Nondimeno, come ha osservato Marion, «dietro questa enumerazione uniforme si cela un risultato eterogeneo», ché «il lavoro reale di Descartes sembra utilizzare solo le nature semplici materiali collegate tra loro da nature semplici comuni. Al contrario, le nature semplici intellettuali, sebbene già identificate, restano inutilizzate». Il discorso, nelle *Regulæ*, verte perlopiù su quella che si è detta la connessione (b)-(d), in analogia con le operazioni della matematica, le quali, per l'appunto, «consistono in combinazioni di nature semplici materiali collegate da nature semplici logiche»²⁶. Più precisamente, secondo Descartes,

²⁴ Il rifiuto di una trattazione ontologica in quanto tale, dell'inseità degli enti indipendentemente dall'intelletto, è particolarmente esplicito in *Regola XIV* (cfr. *Ivi*, p. 781; termini analoghi ricorrono in *Regola XII*, pp. 749-751, ma soprattutto p. 767; argomentazioni simili sono presenti anche nella lettera indirizzata a Morin, nell'autunno del 1638, B 188 p. 867 e p. 871)

²⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III*, cit., pp. 194 e 196.

²⁶ J.-L. MARION, *Metodo e metafisica: le nature semplici*, cit., risp., pp. 5 e 8. Si potrebbe inoltre argomentare muovendo dalla considerazione di Marion: essendo le nature semplici comuni reali riferibili a quelle intellettuali e a quelle materiali, e rimanendo

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

i matematici si servono di concatenazioni logiche — *deduzioni* — di oggetti *intuiti*, da cui si generano l'ordine e la misura. Pertanto, il metodo cartesiano, escogitato in analogia con le matematiche, nel proprio esercizio di (s)mascheramento, deve fare altrettanto.

Non è certo questa la sede per analizzare in dettaglio le nozioni cartesiane di 'intuizione' e 'deduzione' e i complicati rapporti che intercorrono tra di esse. Ci basti, per valutarne il ruolo nel processo metodologico di (s)mascheramento e l'impatto sulla teoria delle nature semplici, ricordarne le definizioni che Descartes aveva fornito in *Regola III: intuitus e deductio* scandiscono il processo conoscitivo messo in atto dall'intelletto, sono «azioni dell'intelletto» (B Op II, p. 695); la prima consiste in un «concetto non dubbio della mente pura e attenta, che nasce dalla sola luce della ragione» (*Ibid.*), la seconda invece in una reiterazione matematico-geometrica, logicamente coerente, di *objecta* intuiti — cfr. B Op II, p. 697. La deduzione matematica consiste dunque nella connessione ordinata e misurata di oggetti intuiti, e si può considerare *certa* quella deduzione che consiste in una connessione *necessaria* di oggetti intuiti (cfr. *Ivi*, p. 765): nella misura in cui la deduzione è certa, se cioè si intuiscono i principi che rendono possibile la connessione coerente secondo ordine e misura, come in matematica, la stessa connessione deduttiva, ordinata e misurata coerentemente, deve ritenersi intuita (cfr. *Ibid.*)²⁷.

Pertanto, dacché ogni forma di deduzione può venire cartesianamente ridotta e assimilata all'intuizione dei principi logici che ne garantiscono la coerenza²⁸, ovvero all'intuizione delle nature semplici (d) che rappresentano tali principi, tale intuizione si presenta quale fondamento di ogni ulteriore conoscenza intuitivo-deduttiva. Di conseguenza, se la conoscenza matematica si occupa di deduzioni di oggetti intuiti — in particolare, di nature semplici materiali (b) connesse da nature semplici logiche (d) —, e se ogni forma di connessione deduttiva può ridursi a conoscenza intuitiva — nello specifico, all'intuizione dei principi logici (d) —, si dovrà ammettere che l'intuizione di (d) rende possibile la stessa connessione tra nature semplici (b). In tal senso, la connessione deduttiva di nature semplici (b) mediante i principi logici (d) si concreta quale sovrapposizione tra nature semplici (b) e (d) nell'intuizione di (d), ché la connessione di (b) può ridursi essa stessa a intuizione se riportata all'intuizione di (d) che la rende coerente in quanto deduzione, e per ciò la riconosce come intuizione perfettamente logica²⁹.

inutilizzate le nature semplici puramente intellettuali, rimarranno inutilizzati anche la connessione e il riferimento delle nature semplici comuni reali a quelle intellettuali; analogamente, le nature semplici comuni logiche, essendo riferibili a quelle intellettuali e materiali, saranno trattate in relazione a tali nature semplici puramente materiali, rimanendo inutilizzate quelle intellettuali.

²⁷ D'altronde, nell'*attenzione* richiesta alla mente nell'atto intuitivo, Descartes distingue «la perspicacia, nell'intuire distintamente le singole cose, e la sagacia, nel dedurre con arte le une dalle altre» (B Op II, p. 733), e stabilisce così un'identità tra deduzione e intuizione: nell'*attenzione*, l'intuizione richiede capacità deduttive, così come la deduzione può dirsi certa se si riduce all'intuizione.

²⁸ Sull'unità della disposizione intuitiva e quella deduttiva nel metodo cartesiano sembrano ancora particolarmente convincenti le analisi avanzate da L. BECK, cfr. *Unità del pensiero e del metodo*, in *Cartesio*, a cura di G. Gori, Milano, ISEDI, 1977, pp. 37-59, in part. p. 44. In tempi più recenti, DAN ARBIB, è tornato a ribadire l'inscindibilità, accanto alla distinzione, delle due istanze fondamentali dell'epistemologia cartesiana — cfr. *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017, p. 97.

²⁹ Sul privilegio concesso da Descartes ai principi logico matematici nell'azione di ordine e misura escogitata dal metodo, cfr. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise*, Paris, Vrin, 1975, in part. pp. 72-75. Ora, una testimonianza della sovrapposizione tra nature semplici materiali e nature semplici comuni logiche, unitamente alla priorità che spetta a queste ultime con cui termina la riduzione, la si ritrova confrontando l'elenco delle nature semplici di *Regola XII* con quello che Descartes proporrà nei *Principi* quasi vent'anni più tardi: passando in rassegna le nature semplici, Descartes menzionerà nuovamente le quattro tipologie che si sono viste sopra: inoltre, le nature semplici logiche saranno definite verità eterne (cfr. B Op I, p. 1743); le verità eterne, nel 1630, pochi anni dopo le *Regole*, saranno riconosciute da Descartes come le stesse verità matematiche in quanto tali, ossia come le essenze intelleggibili degli enti

ALBERTO DE VITA

Si potrà allora constatare che l'esercizio conoscitivo metodologico, la pratica di (s)mascheramento scientifico, si concreta nell'intuizione delle nature semplici (d), tramite cui viene istituito l'ordine matematico, poiché la connessione deduttiva di (b) mediante (d) — l'ordinamento matematico del mondo — si riduce all'intuizione di queste ultime: la teoria delle nature semplici di *Regola XII*, sulla base dei rapporti tra intuizione e deduzione, indica allora la possibilità di riconoscere il mondo soltanto all'interno del mascheramento istituito dal metodo, ché finanche le nature semplici materiali (b) si presentano quali maschere con cui, a partire dall'intuizione dei principi (logici) di ordine e misura del mascheramento (d), il mondo viene ri-prodotto, messo in immagine dal metodo, ridotto a spettacolo.

È in tal senso che le nature semplici (e in particolare quelle logiche) rivelano il loro ruolo centrale nel processo conoscitivo, di (s)mascheramento del metodo, non potendosi conoscere nulla

eccetto queste nature semplici ed una certa mescolanza o composizione tra di esse (*Ivi*, p. 761).

D'altronde, per quanto riguarda la composizione delle nature semplici che struttura l'intera realtà, Descartes ammette che si deve riconoscere come

quelle nature che chiamiamo composte [siano] da noi conosciute o perché sperimentiamo quali esse sono, o perché le componiamo noi stessi (*Ibid.*).

La composizione, avvenga tramite sperimentazione oppure mediante nostre costruzioni (cfr. *Ivi*, p. 763), si concreta sempre quale processo di inventiva e di produzione metodologiche, quale mascheramento scientifico³⁰. Così, il filosofo francese può affermare che

tutta l'umana scienza consiste in questo solo, che vediamo distintamente in che modo queste nature semplici concorrano assieme alla composizione delle altre cose (*Ivi*, p. 767)

affermando esplicitamente l'intrascendibilità del mascheramento epistemologico mediante le nature semplici.

(cfr. B 30, p. 147); si comprende di conseguenza che le essenze intelleggibili, le verità matematiche — connessioni di nature semplici (materiali) ordinate logicamente da nature semplici comuni logiche — sono definite semplicemente verità eterne (nature semplici logiche), riducendosi a tali nature semplici logiche la connessione (istituita dal metodo a partire da esse) delle nature semplici materiali e di quelle logiche; dunque, Descartes, quasi per sineddoche, denomina verità matematiche (anche nelle connessioni di nature semplici materiali) i principi logici che le governano. ribadendo così il privilegio di cui godono tali nature semplici logiche.

³⁰ D'altronde non è un caso che tra le modalità di *composizione* Descartes ritenga infallibile soltanto la «deduzione certa», la quale, come si è visto poco sopra, può essere ridotta alla semplicità dell'intuizione grazie all'intellezione dei principi logici che la sostengono, rientrando cioè all'interno della semantica del mascheramento (cfr. B Op II, pp. 763-765).

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

§3. La teoria della percezione cartesiana e la figura raddoppiata

La teoria cartesiana della percezione fornisce delle indicazioni preziose circa le modalità dell'esercizio (s)mascherante operato a partire dalle nature semplici di cui si è detto, mostrando l'ineludibilità del mascheramento (nella sua accezione migliorativa, indicata dall'esercizio delle nature semplici logiche) — e per ciò stesso, l'impossibilità di conoscere il mondo se non quale immagine del metodo. Pertanto, l'analisi di tale teoria mostrerà la legittimità (eventuale) dell'esercizio di (s)mascheramento metodologico.

Ora, enunciando il contenuto di *Regola XII*, Descartes chiama da subito in causa quattro funzioni conoscitive che contraddistinguono il processo percettivo: intelletto, immaginazione, senso e memoria. Ogni percezione viene cioè riconosciuta come composita, in quanto articolata in cinque momenti: (i) l'oggetto esterno alla sensazione imprime la propria figura sui sensi esterni, come il sigillo lascia la propria impronta sulla cera³¹, e i sensi esterni ricevono, astraendo, la figura dell'oggetto esterno; (ii) i sensi esterni ricevono una figura che viene portata e trasmessa al senso comune già 'deontologizzata', senza cioè il «passaggio di alcun ente dall'uno all'altro» (*Ivi*, p. 751); (iii) il senso comune funge allora da sigillo per formare nella fantasia o nell'immaginazione le figure ricevute dai sensi esterni, *puras et sine corpore*³² e, nella misura in cui la fantasia, che è una parte del corpo, trattiene le figure per un lasso di tempo continuato, essa è chiamata memoria³³; (iv) la fantasia, in quanto situata nel cervello, è in grado anche di coordinare i diversi movimenti nei nervi, dei quali non ha, in sé, alcuna immagine: quasi come una funzione inconscia³⁴, l'immaginazione sostiene tutte le operazioni che compiamo senza l'impiego della ragione; (v) infine, è riconosciuto il primato dell'esercizio conoscitivo intellettuale — cfr. *Ivi*, p. 752.

Nondimeno, la complessità costitutiva l'atto percettivo non inficia le sue unità e unicità effettive: il

³¹ Come ben rilevato da Marion, l'analogia della cera e del sigillo, lungi dal fungere come 'semplice analogia', diventa per Descartes un vero e proprio 'modello operatorio' (cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, in part. p. 235). In effetti, la stessa metafora è utilizzata nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644 (cfr. B 454, pp. 1909-1911). Per quanto riguarda invece la sensazione quale effetto del contatto e dell'azione dei corpi sugli organi di senso, cfr. in modo particolare, *Principi* (B Op I 2193-2201) e *Mondo* (B Op II 237); ma si veda anche il dibattito con Arnauld nelle *Quarte risposte* (B Op I 1013-1015; 1015-1017; 1019; 1021-1023).

³² A proposito dell'espressione «*puras et sine corpore*» con cui Descartes qualifica lo statuto delle idee nel passaggio dal senso comune alla fantasia, Angelini rileva che «tali figure non sarebbero incorporee, bensì senza corpo» (ELISA ANGELINI, *Le idee e le cose*, Pisa, ETS, 2007, p. 28), così da distinguere (seppur da un punto di vista quantitativo, e non qualitativo) la chiarezza dell'idea per come essa viene considerata dal solo intelletto, dall'idea considerata dall'intelletto congiuntamente alle altre facoltà; in termini affatto simili, Jean-Marie Beyssade, al cui articolo Angelini rimanda: cfr. JEAN-MARIE BEYSSADE, *Le sens commun dans la Règle XII: le corporel et l'incorporel*, «*Revue de Méthaphysique et de Morale*», 96, 4 (1991), pp. 497-514. Diversamente da Angelini e Beyssade, Alquié (cfr. F. ALQUIÉ, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1963, 3 voll; in part. vol. I pp. 139 e sgg.) e Marion (cfr. *Règles utiles*, cit.; in part. pp. 42 e sgg.).

³³ Sul tema della memoria, si vedano in particolare: *Quinte risposte*, B Op I 1157; *Passioni dell'anima*, B Op II 2371, *Uomo*, B Op II 463-465; *Descrizione del corpo umano*, B Op II 515-51. Il tema ritorna frequentemente nella corrispondenza epistolare cartesiana; per esempio: B. 57, p. 243; B 665, pp. 2577-2579. Più volte Descartes sembra distinguere una memoria corporea da un'altra intellettuale, cfr. le seguenti lettere: B 248, p. 1173; B 255, p. 1201; B 265, pp. 1249-1251. Sul ruolo, si direbbe 'anfibo', della memoria nella filosofia di Descartes, e sulle difficoltà che tale facoltà presenta nell'economia dell'epistemologia cartesiana, cfr. PAOLO CRISTOFOLINI, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, «*Il pensiero*», VII, 1 (1962), pp. 378-402; ma anche LISA GINZBURG, *La doppia memoria. Alcune note in margine a un problema cartesiano*, «*Discipline filosofiche*», III (1993), pp. 139-154.

³⁴ Sul ruolo dell'istanza dell'inconscio nella filosofia cartesiana, cfr. FRANCESCA BONICALZI, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaca Book, 1998; ma anche le digressioni sulla nozione di coscienza cartesiana presentate da Marion nel secondo capitolo di *Questions cartésiennes III*, cit. Si vedano altresì le analisi sui concetti di 'volontario' e 'involontario' in Descartes avanzate da EMANUELA SCRIBANO in *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

ALBERTO DE VITA

movimento della conoscenza che istituisce e regola ordine e misura è sempre e comunque concretamente unitario — cfr. *Ivi*, p. 753. L'unità delle funzioni nell'atto conoscitivo è in effetti garantita dall'intelletto:

solo l'intelletto è capace di percepire la verità, e tuttavia deve essere coadiuvato dall'immaginazione, dal senso e dalla memoria, per non omettere forse qualcosa che ricade nell'ambito del nostro operare (*Ivi*, p. 747).

Pertanto, l'intelletto non soltanto si presenta come funzione conoscitiva tra le altre, ma si ritaglia un ruolo di spicco nella misura in cui, individuando (con intuizione e deduzione certa) le nature semplici, garantisce la funzionalità dell'atto conoscitivo in quanto tale, coordinandone l'insieme delle funzioni; coadiuvato cioè da senso, immaginazione e memoria, esso istituisce e inventa l'ordine e la misura³⁵. L'intelletto può certamente essere mosso dall'immaginazione e dalle figure che questa riceve dai sensi, ammette Descartes, ma deve altrettanto bene poter agire su di esse (cfr. *Ivi*, p. 755). Di più: se l'azione dell'intelletto sull'immaginazione nella percezione sensibile non avesse una qualche antecedenza logica sull'azione che l'immaginazione esercita sull'intelletto, non si supererebbe mai il livello dell'empiria, della dispersione e molteplicità sensibili. Ovvero: nei processi in cui vengono impiegati intelletto e immaginazione, l'intelletto ha la priorità sull'immaginazione, agendo su di essa. D'altronde, nel momento in cui si conoscono i corpi e le loro figure, trasmesse ai sensi esterni, l'intelletto *presta e fa vedere ai sensi* esterni la cosa stessa che sarà ricevuta come idea (cfr. *Ivi*, p. 753) e, regolando l'atto conoscitivo, agisce sulla sensibilità rendendo originariamente possibile ogni forma di conoscenza in quanto tale (che poi espletterà con l'immaginazione, sui sensi). Il primato dell'intelletto non esprime allora l'immediata esclusione delle altre facoltà, che devono essere da esso contenute piuttosto che eliminate, ma almeno la sua antecedenza a esse, la quale gli consente di *regolarle* — cfr. *Ivi*, p. 755³⁶.

Con ciò si può facilmente riconoscere che le immagini che l'intelletto riceve dall'immaginazione, mediante i sensi, sono immagini su cui l'intelletto, predisponendo gli stessi sensi, ha già operato. Infatti, l'astrazione della figura dall'oggetto che agisce sui sensi esterni è riconosciuta e legittimata alla luce dell'unità dell'atto conoscitivo garantita dall'intelletto — cfr. *Ivi*, p. 763: la regolazione della conoscenza esercitata dall'intelletto implica che le immagini che esso riceve in realtà le abbia già coordinate preliminarmente (le ha in sé o in un fantasma, avverte Descartes) preparandosi a riceverle; tali immagini non sono giunte all'intelletto «integre e senza mutamento», bensì «pure e senza corpo», mediante un'astrazione assunta essa stessa in funzione intellettiva. Analogamente, le figure dell'immaginazione connessa alla sensibilità, che

³⁵ A tal proposito, cfr. J.-L. MARION, *Il prisma*, cit., p. 80.

³⁶ Si deve peraltro ricordare che in *Regola VIII* Descartes aveva presentato solo tre funzioni conoscitive: (1) intelletto; (2) immaginazione; (3) senso. Mancava (4), ossia la memoria; tuttavia, si è visto analizzando (iii) come la memoria sia la stessa immaginazione nel momento in cui questa conserva e reitera le figure ricevute dai sensi. Riducendo dunque a tre le funzioni conoscitive, si può inoltre considerare (2), stante l'unità della *vis cognoscendi* regolata dall'intelletto, come una facoltà intermedia che si riduce talvolta a (1) e talvolta a (3): nella misura in cui l'atto conoscitivo prende avvio dalla sensibilità, dal basso, allora l'immaginazione deve essere considerata essa medesima sensibile e riferita a conoscenze meramente sensibili; se l'immaginazione viene invece adoperata come spazio per la produzione di figure che abbiano un qualche valore epistemologico, deve essere regolata dall'intelletto e assunta in funzione di quest'ultimo; in questo senso nell'immaginazione «rimane una facoltà, da cima a fondo, dell'intelletto» (J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise*, cit., p. 47; traduzione nostra), e l'intelletto si fa a sua volta garante dell'unità delle funzioni conoscitive.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

l'intelletto può percepire, come afferma Descartes in *Regola XIV*, sono *nude figure*; dunque, l'immaginazione, come i sensi, offre all'intelletto figure che esso è in grado di percepire, avendo predisposto il processo di astrazione che in esso medesimo troverà compimento — cfr. *Ivi*, p. 727.

Ora, dalla teoria della percezione cartesiana possiamo ricavare alcune considerazioni preziose: nella misura in cui l'intelletto è consapevole che ciò che i sensi mostrano dei corpi non è altro che una figura astratta, e nella misura in cui è l'intelletto stesso, agendo sull'immaginazione, a regolare il processo di percezione sensibile e a coordinare l'astrazione, esso realizza l'unità della conoscenza, istituendo metodicamente ordine e misura. Inoltre, poiché fondamento di ogni ordine e misura, di ogni conoscenza intuitiva o deduttiva, è l'intuizione dei principi logici (nature semplici (d)), la comparazione-composizione dell'ordine e della misura operata dal metodo procede tramite un'intuizione delle nature semplici logiche che adesso può riconoscersi come propriamente intellettuale. La teoria della percezione cartesiana testimonia cioè che l'intelletto, (s)mascherando, riporta entro una *maschera-m* ogni suo oggetto, riducendo a forma logica ogni forma di realtà.

Possiamo chiarire quest'ultimo punto muovendo da una prospettiva ulteriore, indicata da Marion. In effetti, la teoria della percezione di Descartes è regolata da una teoria più generale che Marion ha definito 'tesi della codificazione'. Questa tesi, che nell'interpretazione dell'autore rientra quale parte di una lettura più generale della metafisica di Descartes, certamente «regola la percezione degli enti sensibili», ma, in un senso più generale, essa «si propone di dimostrare che *rerum omnium ideae* si possono trascrivere in figura», e in tal senso codificare³⁷. L'esercizio di codificazione consta secondo Marion dei due momenti dell'astrazione e della trascrizione; mentre l'astrazione consente di cogliere la figura dell'ente analizzato, la trascrizione garantisce la rappresentazione effettiva della figura; e ancora, l'astrazione consente di cogliere una proporzione ordinata e misurata tra enti che la trascrizione riconosce e garantisce, riconducendola all'ordinabilità e misurabilità in quanto tali³⁸.

Ebbene, alla luce del primato dell'intelletto di cui si è detto, e della sua valenza all'insegna del mascheramento, si può notare che il movimento di astrazione e trascrizione si presenta esso medesimo come gestito e regolato dall'intelletto (e dunque come pratica di (s)mascheramento), il quale rende possibile l'isolamento della figura dell'oggetto percepito e il riconoscimento del suo statuto puro e semplice. Astrando e trascrivendo, l'intelletto *scopre* tanto — e tutto — quanto *crea*, dunque esercita uno (s)mascheramento a livello universale: astrando, ha la capacità di individuare l'ordine e la misura tra figure nei corpi, poiché esso, trascrivendo, ha la capacità figurativa di ordinare e misurare. Così facendo, si può peraltro spiegare l'affermazione che avevamo riportato per definire le nature semplici (b): la figura si trova *solo* nei corpi, è cioè conosciuta dall'intelletto e dall'immaginazione, nella misura in cui l'intelletto ha la capacità

³⁷ Cfr. J.-L. MARION, *De la science à son fondement*, pp. 231-346, in Id., *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., in part. p. 237.

³⁸ A tal proposito, Angelini, analizzando in dettaglio la tesi marioniana della codificazione (rispetto tuttavia alla sola teoria cartesiana della percezione), rileva opportunamente che «astrazione e figurazione, che mettevano capo, rispettivamente, alla riduzione di ogni oggetto percepito alla sua forma geometrico-figurativa e alla rappresentazione mediante figure degli elementi sensibili residui, in sé irriducibili alla geometria del corpo, trovano, a questo punto, un'applicazione più estesa. l'astrazione serve alla riduzione di ogni problema alla forma generale di una proporzione da svolgere in eguaglianza, quindi in equazione, mentre la figurazione equivale alla trasposizione delle proporzioni, isolate da ogni elemento superfluo in estensione e figure» (E. ANGELINI, *Le idee e le cose*, cit., pp. 38-39).

ALBERTO DE VITA

di agire *sull'*immaginazione, ossia di trascrivere la figura ri-conosciuta per astrazione e ri-prodotta nel corpo. All'interno di questa *Regola XII*, sulla scia di Marion, si potrebbe cioè riconoscere uno sdoppiamento della nozione di figura (di cui *Regola XIV* dà un'evidente testimonianza — cfr. *Ivi*, p. 783), implicato dall'esercizio di (s)mascheramento matematico, il quale testimonierebbe la valenza pervasiva delle maschere nel processo conoscitivo operato dal metodo³⁹. In effetti, Descartes definisce figura tanto l'immagine individuata nel corpo secondo ordine e misura, per astrazione, quanto la capacità trascrittiva di raffigurazione e individuazione di ogni ordine e misura in quanto tali; come rilevato da Marion, la conoscenza sensibile che possiamo avere dei corpi, astraendovi le figure, «presuppone sempre un basamento razionale, che la *radoppi* in termini di estensione quantificabile e formalizzabile»⁴⁰. Si può allora trovare la figura, ordinando e misurando, e intenderla per astrazione (individuando cioè quella che si potrebbe definire *figura-1*), come accade nel caso delle nature semplici materiali (b), nella misura in cui tale figura può essere comparata, ossia rapportata coerentemente dall'intelletto, alla possibilità di figurazione matematica in quanto tale (la quale rappresenta una figura ulteriore e matematizzata, che diremo *figura-2*), e cioè nella misura in cui i principi logici (d), condizione di possibilità del metodo e del suo mascheramento praticato dall'intelletto, garantiscono, mediante trascrizione matematica, l'astrazione di (b), rendendo intellegibili le stesse nature semplici (b), che si sovrappongono a (d) e si risolvono in esse⁴¹.

In ultima istanza, si potrebbe dire che le figure astratte, in quanto maschere, sono ri-produzioni delle figure trascritte. La capacità di astrarre ha infatti come correlato e condizione di possibilità la capacità di trascrivere coerentemente realizzando figure (ossia la disposizione al(lo) (s)mascheramento propria del metodo). Di conseguenza, ciò che può essere astratto dai corpi (*figura-1*), come le nature semplici materiali (d), deve ricondursi alla capacità dell'intelletto di mascherare, e per ciò stesso a *figura-2*, ossia alla disposizione intellettiva a considerare ordinabile e misurabile (rivestito di *maschere-m*) ciò che può essere ordinato e misurato poiché riportato alla sua forma logica essenziale, all'intuizione intellettuale delle nature semplici logiche (d), fondamento di ogni conoscenza. In tal senso, essendo la figura (nella sua forma logica), come il numero, il rivestimento e la *maschera-m* di cui il metodo si serve, Descartes può rilevare l'intrascendibilità e pervasività del mascheramento metodologico, testimoniando che la realtà intera è tale soltanto nella misura in cui viene rappresentata tramite un'idea, un'immagine riprodotta. Tale realtà è riprodotta, messa in figura, così che Descartes può asserire: «Per ciò che attiene alle figure, è stato mostrato

³⁹ «Il carattere comune della *figurae natura* – nota Marion esplicitando lo sdoppiamento della nozione di figura – implica che la sua origine sensibile la regionalizzi meno di quanto non la universalizzi invece la sua funzione epistemologica; non si tratta infatti di negare che la figura si inscriba tra le nature semplici materiali, ma di comprendere che la stessa figura assurge una funzione d'intelligibilità a partire da cui sottomette il sensibile» (J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*, cit., p. 238; traduzione nostra). In questo senso, il ruolo centrale che la figura svolge nell'esercizio (s)mascherante del metodo consente peraltro a Descartes di ridurre i fenomeni naturali all'analisi metodologica delle sue dimensioni, come si evince da diversi luoghi del suo *Epistolario*: cfr., in particolare, B 187, p. 861 e B 208, p. 1015.

⁴⁰ J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III*, cit., p. 34.

⁴¹ D'altronde, asserisce Descartes rivelando l'ambiguità semantica del termine figura, nella sua misurabilità, «per dimensione non intendiamo nient'altro che il modo e la maniera secondo la quale *un qualche soggetto è considerato misurabile*» (*Ivi*, p. 793; cors. ns.): il che significa che il misurato (il corpo materiale in cui si individua, per astrazione, la *figura-1*) si riferisce per trascrizione alla sua misurabilità, secondo un ordine coerente (*figura-2*), ché la figurazione, in quanto tale, lungi dal ridursi alle sole *figure-1*, consiste nella stessa capacità di riconoscerle coordinandole mediante le *figure-2* entro cui vengono trascritte.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

in che modo è possibile rappresentare, attraverso esse soltanto, le idee di tutte le cose» (Ivi, p. 795).

§4. Dalle maschere del metodo alla maschera del soggetto

Si possono finalmente tirare le conclusioni della nostra ricerca, ricapitolando brevemente quanto detto sin qui.

Nel §1 si è visto come la *Mathesis* cartesiana consista in un processo di (s)mascheramento, all'interno del quale emergono le maschere connotate peggiorativamente (*maschere-p*) e quelle connotate migliorativamente (*maschere-m*); queste ultime consentono cioè al metodo matematico di istituire i propri ordine e misura, mascherando, raf-figurando la realtà intera. Inoltre, la figura, come si è visto nel §2, si fa carico di un'ambiguità che ben si addice al mascheramento che si è descritto: la figura è trovata e astratta (*figura-1*) nella misura in cui la si può trascrivere, riproducendola coerentemente per completare il *mascheramento-m*, in una *figura-2*. Peraltro, dato il ruolo regolativo e produttivo che l'intelletto svolge nel processo di figurazione e nella coordinazione della figura sdoppiata, ed essendo lo sdoppiamento della figura il compimento del *mascheramento-m*, si riconoscerà nell'intelletto l'artefice dello stesso *mascheramento-m*, al quale consegue finanche la produzione (spettacolare) della realtà — come mostrato nel §3.

Si può pertanto individuare la differenza tra *maschere-m* e *maschere-p* nel ruolo che l'intelletto svolge rispetto all'ambigua semantica cartesiana del(lo) (s)mascheramento: nella misura in cui le *maschere-p* sono maschere che l'intelletto ordina e misura coerentemente, regolando cioè le *figure-1* in base a *figure-2*, le *maschere-p* sono (s)mascherate, ossia convertite in *maschere-m*, riportate all'ordinamento metodologico; queste ultime, per converso, sono riconosciute quali elementi a partire da cui il mondo, celato dietro *maschere-p*, può concretarsi nella ri-produzione metodologica. Grazie all'azione dell'intelletto, il metodo (s)mascherante, il *mascheramento-m*, viene cioè legittimato, e l'ordine e la misura istituiti: potendo *intendere* le condizioni di possibilità di ogni ordine e misura (nature semplici (d), condizioni di possibilità della figurazione, *figure-2*), l'intelletto garantisce la trascrizione in forma logica di *tutto* ciò che viene inteso (cfr. B Op II, p. 731), di ogni altra figura e natura semplice.

È dunque in questo senso che il mondo risulta cartesianamente ridotto a spettacolo metodologico, spettacolo scientifico umano, come indicato da Alquié: i fenomeni con cui la mente inquadra il mondo a partire dal metodo sono nient'altro che immagini spettacolari del mondo, maschere, riproduzioni metodologiche, 'artistiche' nella loro stessa logicità.

Tuttavia, all'interno di un mondo ridotto a tale spettacolo intellegibile, nonostante cioè l'obbiettivo di «voler abbracciare col pensiero tutte le cose contenute in questo universo, così da riconoscere in che modo ciascuna di esse sia soggetta all'esame della nostra mente» (B Op II, p. 731), si deve domandare della possibilità di una simile operazione, ovvero della legittimità della riduzione del mondo a intelligibilità, e per ciò stesso della fondatezza dell'intera deontologia concettuale sottesa al progetto delle *Regole*.

A tal proposito, conviene ricordare la stessa citazione di Alquié da cui è cominciata la nostra analisi: per Descartes, «il mondo *della* scienza non è la dimora dell'Essere, ma *soltanto* lo spettacolo dell'uomo». Come ben visto dallo studioso francese, il mondo della scienza cartesiana sin qui descritto non parla (in

ALBERTO DE VITA

alcun modo) dell'Essere in termini concreti: tale mondo non ha altra consistenza che quella di una costruzione intellettuale, al cui interno la dimensione dell'oggettività reale, autentica, 'extra-mentale', considerata cioè effettivamente e assolutamente, risulta sempre negata, ché posta in relazione all'intellezione della mente che la riproduce secondo i canoni del metodo.

Eppure, un'oggettività ridotta alla sola intellesione, quale quella che se ne può avere nell'esercizio (s) mascherante, può ancora definirsi oggettività? In effetti, dacché l'intelletto non rileva oggettività (ordine e misura) se non laddove esso stesso la rende possibile (ordinando e misurando, (s)mascherando operando astrazioni e trascrizioni), diviene legittimo domandare donde l'intelletto derivi il proprio potere di oggettivazione. Ma al progetto delle *Regole*, la legittimità del mascheramento esercitato dal metodo sembra presentarsi come semplicemente indicata, presupposta. Il metodo stesso, invece di porsi quale fondamento dell'oggettività, condizione di possibilità della figurazione matematica, si riduce a un oggetto tra gli altri, una figura tra le tante, che necessita a sua volta di una garanzia ulteriore di oggettività. Dunque, l'interrogativo con cui si era concluso il primo paragrafo — come distinguere *maschere-m* e *maschere-p* —, lungi dall'aver trovato risposta in questo secondo, ne risulta esacerbato. Ivi, si è visto infatti cosa renda possibile il *mascheramento-m* (l'intelletto) e come esso proceda: l'intelletto rende possibile la conversione della *maschera-p* in una *maschera-m* (che si propone dunque come avente valore oggettivo). Eppure, poiché la *maschera-p* è convertita migliorativamente in e tramite una *maschera-m*, il cui orizzonte di oggettività è apparentemente ingiustificabile, resterà ingiustificata la sua stessa conversione e per ciò stesso la sua distinzione dalla *maschera-m*. Stando così le cose, l'oggettività delle *maschere-m*, poggiando sulla sola oggettivazione esercitata dall'intelletto sulle *maschere-p*, resterà infondata: la legittimità delle *maschere-m* si rivela cioè circolare, poiché fondata sul miglioramento delle *maschere-p*, il quale poggia a sua volta sulla legittimità e priorità delle *maschere-m*. In definitiva, sembra doversi ammettere che Descartes, nelle *Regole*, si sia limitato a constatare il primato dell'intelletto, senza cioè legittimarne né l'esercizio né il primato; ovvero: pur constatando la presenza di *maschere-m* in grado di agire su *maschere-p*, Descartes ha mancato di fondare effettivamente le prime, presupponendone il valore oggettivo, rischiando per ciò stesso una confusione essenziale tra *maschere-p* e *maschere-m*⁴², e mettendo a repentaglio il progetto del metodo.

Ora, se tale è l'ambiguità del metodo escogitato da Descartes, sembra potersi riaffermare con una certa plausibilità e urgenza l'interrogativo posto da L. Beck durante il suo intervento al convegno cartesiano di Royaumont nel 1957: «l'ideale del metodo cartesiano è alla portata della mente umana?»⁴³, declinando peraltro una simile questione secondo una duplice accezione: (a) la mente umana è in grado di attingere un'oggettività ultima? (b) l'oggettività ultima, se attinta, può ancora definirsi umana?

Nondimeno, se nelle *Regole* parrebbe smarrirsi la stessa garanzia di un'oggettività reale, Descartes, in seguito, non rinuncerà a intraprendere itinerari nuovi, muovendo un passo ulteriore, in una direzione propriamente (ed esplicitamente) metafisica.

Si può rilevare la novità dell'impresa speculativa cartesiana richiamando conclusivamente una serie

⁴² Non è peraltro un caso che, nelle *Regole*, Descartes individua addirittura un'analogia profonda tra il proprio *modus operandi* e quello della logica dialettica, precedentemente criticata (come d'altronde spesso accade nell'opera cartesiana) — cfr. B Op II, pp. 771 e 777.

⁴³ L. BECK, *Unità del pensiero e del metodo*, cit., p. 51.

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

di lettere risalenti al 1630 e alcuni luoghi delle *Meditazioni*, ed esattamente per sviluppare l'interrogativo di Beck nella sua duplice accezione.

Anzitutto, è necessario rispondere in maniera cartesianamente positiva alla domanda circa le possibilità, per la mente umana, di raggiungere un livello di oggettività effettiva. Si è visto come nelle *Regole* Descartes abbia ammesso la possibilità di raggiungere un certo grado di certezza e oggettività scientifiche, essendo l'intelletto il regolatore del processo conoscitivo, agendo cioè sull'immaginazione e predisponendo i sensi esterni invece di esserne in balia. Tuttavia, si è anche detto che nelle *Regole* Descartes abbia preso in considerazione non tanto la completa autonomia dell'intelletto rispetto all'immaginazione e i sensi, ossia le nature semplici intellettuali (a), concentrandosi piuttosto, semplicemente, sulla superiorità dell'intelletto, sempre connesso alle altre facoltà, su queste ultime, e sulla sua conseguente capacità di regolare il processo percettivo: Descartes, nelle *Regole*, si è concentrato sulla riduzione intellettiva di (b) a (d).

Al contrario, nei testi successivi, il filosofo si deciderà ad approfondire l'analisi delle nature semplici intellettuali (a), proponendo così un'indagine sull'intelletto puro, al fine di raggiungere un grado effettivo di certezza oggettiva: un'indagine non soltanto sull'intelletto che agisce sull'immaginazione, senza poter rendere ragione della propria priorità epistemologica su di essa, ma sull'intelletto che agisce sull'immaginazione in quanto dotato di forza e applicazione autonome, le quali gli consentono di operare sull'immaginazione stessa — come si legge nelle *Meditazioni* — cfr. B *Op* I, p. 717 e sgg.. In tal senso, a partire dalle difficoltà del metodo matematico, si fa spazio il problema metafisico quale problema metametodologico e metamatematico, quale problema della fondazione dell'oggettività dell'esercizio puro dell'intelletto all'interno del metodo in cui esso si concreta.

In effetti, se le matematiche (e il metodo cartesiano) si occupano delle connessioni di nature semplici materiali (b), tramite nature semplici logiche (d) intuitive; e se l'intelletto, risolvendo matematicamente in sé e nella propria intuizione intellettiva di (d) le stesse nature (b) (colte anche con l'ausilio dell'immaginazione), conserva sempre uno stretto legame con l'immaginazione; allora, l'esame dell'intelletto puro, considerato nella sua autonomia dalla facoltà immaginativa, si qualifica come esame metamatematico, rivelandosi la matematica sempre connessa a un uso dell'immaginazione escluso dall'indagine metafisica (cfr. B *Op* I, p. 1709; B 224, p. 1071). Si può pertanto rilevare, con Marion, che lo scarto tra le nature semplici analizzate finora e le nature semplici intellettuali (a), lasciate in disparte nelle *Regole*, corrisponde allo scarto tra matematica (scienza del metodo, a cui si riduce l'intera fisica) e metafisica, «quindi anche tra intelletto e immaginazione». La teoria delle nature semplici proposta nella dottrina del metodo rimanda così inevitabilmente all'indagine metafisica: se le nature semplici analizzate nelle *Regole* rinviano

alla fisica e alle matematiche, attraverso l'immaginazione, le nature semplici intellettuali alla metafisica, attraverso l'intelletto. Tra questi due orientamenti, la mente deve scegliere, tanto più che la metafisica stabilisce un rapporto di esteriorità trascendentale con la fisica e le matematiche, giacché le fonda e viene definita proprio grazie a questa fondazione⁴⁴.

⁴⁴ J.-L. MARION, *Metodo e metafisica: le nature semplici*, cit., p. 6.

ALBERTO DE VITA

Nella misura in cui si presenta quale orizzonte in grado di fondare il metodo e le matematiche, la metafisica viene riconosciuta come garante dell'oggettività del metodo, di ogni esercizio conoscitivo: l'indagine metafisica viene inaugurata muovendo da una prospettiva puramente intellettuale, metamatematica, che si emancipa radicalmente dall'immaginazione, raggiungendo un livello effettivo di oggettività e concretandosi per ciò stesso quale esame delle nature semplici intellettuali, analizzate puntualmente da Descartes nelle *Meditazioni*.

Non a caso, nell'opera del '41, dopo aver ripercorso e riproposto, nella *Prima meditazione*, l'insieme delle nature semplici materiali e quello delle nature semplici logiche a cui esse si riducono, Descartes riconosce, nella *Seconda meditazione*, l'esistenza di nature semplici ulteriori, puramente intellettuali, assolutamente oggettive e slegate dall'immaginazione, giungendo alla constatazione dell'esistenza dell'*ego cogito*. La *res cogitans*, con cui l'*ego cogito* si identifica, costituisce infatti una natura semplice intellettuale, e, si direbbe, la natura semplice intellettuale per eccellenza, che comprende in sé tutte le altre nature puramente intellettuali; ma non solo: la *res cogitans*, nel corso della *Seconda meditazione*, sottomette a sé l'intera gerarchia di nature semplici, ivi comprese quelle materiali e quelle logiche, come mostra l'analisi del pezzo di cera con cui si conclude la seconda giornata meditativa cartesiana (cfr. B Op I, pp. 721 e sgg.). Di conseguenza, la ricerca dell'oggettività del metodo matematico, che mediante intelletto e immaginazione si serve di nature semplici materiali e logiche, conduce a un uso puro dell'intelletto, all'intuizione di nature assolutamente intellettuali (primariamente alla *res cogitans*), le quali, completamente indipendenti dall'immaginazione, garantiscono l'oggettività epistemologica del metodo che connette nature semplici materiali logicamente. In tal senso, nelle *Meditazioni*, le *maschere-m* del metodo sono ricondotte non tanto, o non soltanto alle nature semplici logiche a cui si riducono quelle materiali, come nelle *Regole*, ma alla *res cogitans* quale natura intellettuale a cui si riducono le medesime nature logiche. Detto altrimenti, le *maschere-m* si riducono alla maschera del soggetto, inteso quale *res cogitans*, e definito esplicitamente da Descartes una maschera (cfr. B Op I, p. 761).

È dunque adesso possibile rispondere al secondo interrogativo sollevato da Beck: il possesso dell'oggettività, in quanto tale, può ancora definirsi umano? Niente affatto. Per quanto l'orizzonte di oggettività sia colto mediante un esercizio puramente intellettuale, entro cui è riconosciuta la *res cogitans*, ossia l'*ego cogito* (un soggetto che sembra prefigurare quello kantiano), tale esercizio rivela lo statuto mascherato dello stesso soggetto, e dunque il suo rimando a Dio, condizione ultima di ogni oggettività e creatore di ogni maschera, ivi compresa quella del soggetto (natura semplice intellettuale) che sussume in sé tutte le altre.

D'altronde, la ricerca di un'oggettività reale chiama in causa un'istanza di tipo metafisico (e metamatematico), e non si può non constatare come la prima occorrenza del termine 'metafisica', in Descartes, si dia entro un contesto che non appartiene primariamente all'epistemologia umana, a nessuna forma di soggettività, collocandosi in prossimità delle discussioni teologiche⁴⁵; Descartes impiega difatti per la prima volta l'aggettivo 'metafisiche' nel 1630, per definire le verità che superano, quanto al grado di certezza, le

⁴⁵ Descartes distingue in effetti le proprie ricerche metafisiche dalle speculazioni teologiche: dichiara a Mersenne di non volersi immischiare nelle faccende di teologia, pur considerando la questione della creazione dell'essenza e dell'esistenza degli enti una questione metafisica sulle cui implicazioni possono concordare anche i teologi (B 30, p. 145).

Descartes, la scienza, le maschere. Epistemologia e metafisica nel pensiero cartesiano

verità del metodo matematico (le verità logiche a cui si riducono quelle materiali). Tali verità metafisiche riguardano Dio quale principio creatore di tutto ciò che è, quale condizione di possibilità di ogni maschera del metodo: è Dio, afferma Descartes, a istituire l'ordine e la misura matematici nel mondo; è Dio a praticare la riduzione del mondo a caratteri matematici, operando la sovrapposizione tra nature semplici materiali e nature semplici logiche, poiché «stabilisce [le nature semplici logiche] in natura» (B 30, p. 147), ossia le maschere matematiche come carattere costitutivo del mondo.

Di fatto, le verità metafisiche si presentano come verità metamatematiche, puramente intellettuali, le quali si occupano del fondamento di tutte le altre, rinviando a Dio; esse consentono all'intelletto di esercitarsi in autonomia e di attingere un livello di oggettività reale, metametodologico, che legittimi lo stesso esercizio metodologico di conoscenza, ponendolo infatti in relazione con ciò che non è umano ma è fondamento della conoscenza umana: il Dio creatore.

E così, per esempio, conclusa la *Seconda meditazione* con la riduzione per intero dell'insieme di nature semplici a quelle puramente intellettuali (*res cogitans*), riportando cioè all'esercizio intellettuale puro (dell'ego *cogito*) l'insieme delle nature semplici, Descartes può indicare, nella *Terza meditazione*, la necessità di confrontare ogni forma di conoscenza oggettiva attinta dall'intelletto con la realtà di Dio, rispetto alla quale la stessa conoscenza può definirsi tale, dichiarando: «non mi sembra infatti di poter mai essere completamente certo di alcun'altra cosa, se ignoro questa [la natura di Dio creatore]» (B Op I, p. 729; corsivo nostro). Descartes sottomette cioè per intero al Dio creatore la teoria delle nature semplici culminante con la scoperta delle nature semplici intellettuali (per esempio nella *Quinta meditazione*). D'altro canto, se l'intelletto è in grado di emanciparsi metafisicamente dalle altre funzioni conoscitive, esso, per la stessa necessità metafisica, è condotto a riconoscere Dio quale fondamento dell'oggettività che, nell'esercizio in completa autonomia, è in grado di raggiungere. Di conseguenza, l'intelletto che attinge un orizzonte realmente oggettivo, esercitandosi sulle nature semplici puramente intellettuali, scoprendosi come *res cogitans*, si scopre creato da Dio e in una relazione imprescindibile con esso: Dio rappresenta il fondamento che rende il metodo praticato dall'intelletto oggettivo, legittimando la sua operazione di costruzione del mondo, ché egli è condizione di legittimazione dell'oggettività attinta dalla *res cogitans*, dall'ego *cogito* nell'esercizio puramente intellettuale.

In questo senso, afferma Descartes, le maschere dell'intelletto puro, le nature semplici intellettuali che risolvono in sé l'intero apparato di nature semplici, sono maschere istituite da Dio e la stessa maschera del soggetto, la *res cogitans*, è in quanto tale predisposta da Dio; infatti, afferma Descartes nella *Quarta meditazione*, «è Dio che ha voluto che indossassi questa maschera» (Ivi, p. 760). In definitiva, se il metodo giunge a un grado di oggettività nell'esercizio di (s)mascheramento scientifico, è perché Dio ha predisposto la possibilità di uno smascheramento come tale, dotando l'uomo di una maschera a cui ridurre lo spettacolo del mondo, facendo cioè del soggetto la *maschera-m* a cui ridurre tutte le altre.

Si deve peraltro notare, concludendo, che Dio, stante la nuova direzione intrapresa dalla speculazione cartesiana, si rivela da un lato condizione di possibilità del metodo praticato dall'intelletto e della sua

ALBERTO DE VITA

oggettività, dall'altro, al contempo, quale limite del metodo stesso che si esercita intellettivamente⁴⁶. In effetti, Descartes afferma a più riprese l'inconoscibilità di Dio in quanto tale, e dunque l'impossibilità di ridurlo a oggetto del metodo: l'intellezione divina da parte dell'uomo sarà una conoscenza, e dunque non sarà mai adeguata alla realtà di Dio (*Ivi*, in part. p. 831)⁴⁷. Nondimeno, l'inconoscibilità divina ne preserva il ruolo di fondamento del metodo: non potendosi costituire quale prodotto del metodo umano, Dio si concreta per ciò stesso quale sua condizione di possibilità. Detto altrimenti, nella misura in cui la condizione di legittimità dell'oggettività epistemologica non è mai uno tra gli oggetti dell'epistemologia, bisognoso di un fondamento (cosa che accadeva all'intelletto nelle *Regole*), tale condizione può legittimamente garantire l'oggettività delle conoscenze senza confondersi con nessuna conoscenza oggettivamente determinabile.

L'indagine metafisica chiarisce con ciò definitivamente che la capacità della mente umana di ordinare e misurare la realtà metodologicamente ha origine divina, ché la stessa mente umana, quale *res cogitans*, reca in sé tracce della divinità da cui è creata. Dunque, gli ordini e misure matematiche mediante i quali la mente umana ri-produce il mondo, (s)mascherandolo in un esercizio effettivamente cioè puramente intellettuale, sono originariamente ed essenzialmente opere divine: è Dio l'artefice dello spettacolo del metodo, dello spettacolo a cui il metodo assiste e che ri-produce. In tal senso, la prospettiva metafisica cartesiana successiva alle *Regole* non sminuisce la validità del progetto: sono esattamente le aporie implicate dalla dottrina cartesiana del metodo a suggerire l'urgenza di un interrogativo metafisico:

Lungi dal rappresentare un'eccezione al metodo (in primo luogo all'ordine) e ai suoi oggetti (le nature semplici), la metafisica delle *Meditationes* li porta a compimento. Ma è precisamente il compimento stesso ad abolire il metodo, mettendo in chiaro che solo la metafisica può coglierne i fondamenti: giacché questi sono riconducibili, sin dalle origini, alla sola metafisica⁴⁸.

Così, la ricercata oggettività, con cui l'intelletto può fare del mondo la sua commedia, accompagna l'intelletto fuori da sé stesso, all'adorazione di Dio, invitando il metodo a tentare di riprodurre ben altri spettacoli: alla contemplazione e meditazione metafisiche.

⁴⁶ Sull'assenza di una considerazione circa i limiti della conoscenza del metodo nelle *Regulæ* ha insistito di recente Marion, notando come in tale opera manchi del tutto la trattazione della nozione di 'limite' e di quella di 'illimitato' rispetto alle possibilità epistemologiche umane. Marion rileva con ciò che l'analisi dei limiti della conoscenza umana non può che proporsi, all'interno della filosofia cartesiana, nel momento in cui Descartes analizza l'infinito, l'illimitato, rappresentato dalla realtà divina, e cioè a partire dal 1630 — cfr. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes III*, cit., pp. 131-139.

⁴⁷ Si deve ancora rilevare con Marion che l'impossibilità per l'uomo di una conoscenza adeguata della natura di Dio denota al contempo l'impossibilità di escludere che Dio modifichi ciò che ha creato: essendo Dio il creatore di tutto ciò che esiste, e del metodo con cui diventa riconoscibile, Dio potrebbe operare delle modifiche nella realtà creata, e dunque rispetto alle categorie del metodo con cui la si inquadra. Analizzando l'impatto dell'istanza metafisica sulla teoria della codificazione che regola il processo di conoscenza del metodo, Marion rileva che Dio creatore potrebbe operare una sovracodificazione del codice, ossia creare un ordine metodo-logico alternativo senza che la logica del metodo possa comprendere una simile possibilità (cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche*, cit., in part. pp. 326-336).

⁴⁸ J.-L. MARION, *Metodo e metafisica: le nature semplici*, cit., pp. 20-21.

Luca Tenneriello

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

Il volume collettaneo curato da Antonella Del Prete, Anna Lisa Schino e Pina Totaro *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought* (Brill, Leiden 2022, 320 pp.) offre un'analisi approfondita e trasversale sul dibattito filosofico occasionato dalla lettura, dallo studio e dall'interpretazione della Scrittura in età moderna. Il Seicento, in particolare, ne risulta come il secolo nel quale l'analisi filosofica e critica della Bibbia trova la sua massima espressione; concetti come la natura dell'essere, l'origine del male e del peccato, l'essenza del bene, della verità e della vita, i concetti di eternità, di libertà e di libero arbitrio, la relazione anima-corpo godono di piena cittadinanza nel pensiero dei più grandi classici della prima modernità. Dopo una disamina dei contenuti centrali del libro, in questo contributo saranno proposte alcune considerazioni *a latere* sul ruolo culturale avuto dalla *King James Bible*, la celeberrima traduzione inglese della Bibbia commissionata da Giacomo I d'Inghilterra.

1.

Il volume si presenta come un lavoro organico e ben strutturato, che riunisce una pluralità di voci e di saperi intorno alle diverse letture filosofiche che della Bibbia sono state avanzate in età moderna. Come spiegato dalle curatrici nell'*Introduction*, il confronto esegetico con il testo biblico si lega inevitabilmente al dibattito scientifico interno al pensiero moderno, e integra in sé, in modi differenti, un'analisi condotta mediante strumenti filologici e storiografici. I filosofi moderni hanno pressoché costantemente cercato di esplorare, criticare e rielaborare tematiche ontologiche, epistemologiche e teologico-politiche attraverso un attento confronto con il testo biblico. In letteratura, al rapporto tra scienza e religione in età moderna sono dedicati diversi studi recenti¹ – opportunamente citati nel volume (pp. 5-7) – che mettono a fuoco soprattutto il problema della conciliazione tra eliocentrismo e interpretazione letterale della Scrittura, portata avanti dagli autori moderni seguendo essenzialmente la linea galileiana della «metafora dei due Libri» (il libro della Scrittura e il libro della Natura non possono essere in aperta contraddizione), mostrando

¹ RICHARD J. BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991; KENNETH HOWELL, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002; GALILEO GALILEI, *Scienza e religione: scritti copernicani*, a cura di M. Bucciattini / M. Camerota, Roma, Donzelli, 2009; ALFREDO DAMANTI, *Libertas philosophandi: teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei*, Roma, ESL, 2010.

LUCA TENNERIELLO

la centralità del messaggio morale della Bibbia, strutturalmente umanizzato, adattato alle capacità mentali degli esseri umani. Il proposito del volume, allora – come dichiarato dalle curatrici – non è tanto quello di indagare la relazione tra scienza e religione sulla base dell'esegesi biblica (tema di cui, come visto, diversi studi si sono di recente occupati), ma piuttosto di analizzare i differenti *usi* che i filosofi hanno fatto della Bibbia (p. 7). Dall'analisi emerge un'attenzione particolare degli autori moderni per il testo sacro, considerato filosoficamente anche grazie all'ausilio di criteri razionali e storiografici. I vari contributi, in sostanza, esplorando il pensiero dei più grandi filosofi della prima modernità, oltre che descriverne le tesi in materia biblica, ne mettono chiaramente in luce l'aspetto metodologico, ossia analizzano criticamente la metodologia adottata da ciascun autore per comporre la propria peculiare esegesi del testo sacro.

Il libro si articola attorno a diversi nuclei tematici, sviluppati nelle cinque parti in cui è suddiviso: dalla riflessione rinascimentale su Mosè nel suo ruolo di legislatore e di leader – più o meno controverso (pp. 13-31) –, che in epoca moderna riflette le urgenze sociali e politiche legate alla nascita e al consolidamento delle monarchie nazionali (Parte Prima), al tema della profezia (Parte Seconda), intesa come possibilità di comunicazione tra Dio e una ristretta cerchia di uomini eletti. La nozione di profezia e la riflessione moderna ad essa associata – oltre a interrogarsi sul problema del rapporto tra religione naturale e teologia razionale, che sarà oggetto della Parte Terza – diventa così un luogo cruciale nel quale esaminare il rapporto tra religione e potere, e provare così a determinare aree di coesistenza tra potere temporale e spirituale (p. 7). La Bibbia viene inoltre riscoperta dai moderni come fonte di un messaggio morale inesauribile che se razionalmente interpretato, e lungi dal pretendere di spiegare la natura fisica del mondo, suffraga e in taluni casi consente una pacifica convivenza politica tra gli esseri umani (a questo è dedicata la Parte Quarta). Particolare attenzione viene poi posta sulla «teoria dell'*accommodatio*» (oggetto della Parte Quinta), un'espressione tecnica, filosoficamente pregnante che abbraccia una più o meno ampia geografia di significati, ma che essenzialmente si compendia nel criterio metodologico dell'«accomodamento» dei *tópoi* della tradizione teologica ebraico-cristiana alla cultura scientifica moderna, cui si accompagna una rielaborazione linguistica che prende le distanze dal linguaggio teologico di derivazione scolastica (pp. 7-8).

Nonostante il volume abbracci un intervallo temporale ampio e consideri analiticamente diversi filosofi (dai rinascimentali a Wolff), tuttavia di una presenza ragionevolmente più importante godono i nomi di Descartes (e dei cartesiani), di Spinoza e di Hobbes.

Proprio attorno alla riflessione su Descartes e sui cartesianismi – che nel volume occupa la parte finale – si sviluppa il tema dell'*accommodatio*. Considerando la metafisica (che può essere indagata dalla ragione) indipendente dalla teologia (che proviene invece esclusivamente dalla rivelazione), Descartes distingue tre diversi livelli di verità: i misteri, cui si crede solo per fede; le verità rivelate, cui si crede, ma che possono anche essere investigate per mezzo della ragione; e le verità scientifiche, che afferiscono esclusivamente al dominio della ragione. Tuttavia, la metafisica cartesiana risulta godere di un dominio più ampio rispetto alla teologia; e in questo quadro il piano programmatico di Descartes, riassunto nella

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

frase «Accommoder la Théologie à ma façon de philosophe»² (che compare nel titolo del contributo a lui dedicato, pp. 248-261), trova la sua piena contestualizzazione. Concentrando l'attenzione sulla metafisica a scapito della teologia, egli intende dare una spiegazione razionale a diversi dogmi, come per esempio la transustanziazione cui ritiene di aver fornito una spiegazione più convincente di quelle offerte dalla tradizione scolastica (pp. 249-250). L'indipendenza posta tra metafisica e teologia, tuttavia, non si traduce in un'opposizione netta tra le due discipline; in questo risiede appunto l'anima dell'*accommodatio* operata da Descartes, nel quale risulta evidente una «migrazione delle categorie teologiche verso la metafisica» (p. 258), condotta sulla base di una peculiare lettura e interpretazione del testo sacro, che appare in ogni caso come una forte critica alla tradizione scolastica³.

Al pensiero di Spinoza, invece, il testo dedica un'attenzione più strutturale. Nel *Trattato teologico-politico* (1670) è presente certamente un confronto costante con il testo sacro, con l'intento di criticare i pregiudizi dei teologi, negare la pretesa delle Chiese di essere le uniche depositarie del senso autentico della Sacra scrittura, e affermare la celebre *libertas philosophandi*, che compare già dal sottotitolo del capolavoro spinoziano, quale cardine per una società politica pacifica. Rifiutando ogni possibile mediazione tra il linguaggio equivoco dei teologi e i concetti autentici della filosofia, Spinoza mantiene ferma la distinzione tra filosofia e fede e, di conseguenza, prende le distanze dall'ambigua visione per la quale è possibile far coesistere la concezione biblica del cosmo con l'eliocentrismo. Tuttavia, se la Scrittura resta un mistero irrisolvibile poiché non può più fare affidamento sulla «sacralità della lettera» quale fondamento esegetico (stante il rifiuto di un'autorità in tal senso), allora ogni interpretazione del testo sacro è legittima. In altri termini, la *libertas* spinoziana appare possibile sotto l'aspetto esegetico proprio perché viene a cadere la valenza fondativa dello «spirito della lettera», cuore dell'esegesi tradizionale (pp. 91-101).

Com'è noto, nell'interpretazione del testo sacro Spinoza si serve di un criterio storico che consiste nel non attribuire nulla alla Scrittura che non abbia un'evidenza storica, per non cadere in assurdità; la conoscenza della Scrittura deve essere ricavata «dalla Scrittura stessa»⁴, così come la conoscenza della natura deve essere ricavata dalla stessa natura. Il criterio storico consente non solo di criticare con efficacia gli errori e le interpretazioni fuorvianti che nel tempo si sono accumulate, ma anche di postdatare la composizione dei libri da *Genesi* a *Re*, e poter scardinare l'idea che Mosè sia stato l'autore del *Pentateuco* – un'idea in effetti nata nel Medioevo, ma corroborata filosoficamente già dalla prima modernità e soprattutto grazie a Hobbes⁵; di questo ne viene fornita una puntuale ricostruzione a partire da un'analisi attenta dell'uso che Spinoza fa delle fonti ebraiche (pp. 32-47).

Di altrettanto rilievo gode nel volume l'analisi esegetica di Hobbes. Per il filosofo inglese, occuparsi

² La citazione è tratta dalla lettera *Descartes a Mersenne*, 28 gennaio 1641, in *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 1388-1395.

³ Cfr. JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981; Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, citati a p. 258 del volume.

⁴ BARUCH SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VII, in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni / F. Fagnani, Torino, UTET, 1972, pp. 510-511.

⁵ Come esposto in THOMAS HOBBS, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi / A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 2010¹⁴ (d'ora in poi, *Leviatano*), XXXIII, pp. 308-318; sul tema si può vedere anche il capitolo dodicesimo *Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea* in NOEL MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 383-431.

LUCA TENNERIELLO

della religione – e della Scrittura in particolare – significa trattare un elemento cruciale per il suo sistema filosofico. In termini generali, per Hobbes, la religione – che nel *Leviatano* (1651) annovera tra le passioni umane⁶ – si configura come un elemento tanto importante per l'individuo, quanto necessario per risolvere in maniera compiuta il problema dell'obbedienza al sovrano. Ben conscio dei pericoli che possono sorgere da certe opinioni religiose, Hobbes tratta la religione per depotenziarla, depurarla dagli orpelli della teologia scolastica, ridurla ad una dimensione privata e, così facendo, neutralizzare i suoi effetti politicamente distruttivi. Al tempo stesso, Hobbes riconosce alla religione un valore importante per gli esseri umani (o per la maggior parte di essi), che dalla religione vedono plasmata la loro vita, e in particolare la loro condotta. Si tratta quindi di riconsiderare un elemento centrale per l'antropologia, per la morale e per la politica in modo che non diventi motivo di disordine pubblico, ossia di sedizione, ma che al contrario risulti essere uno strumento ausiliare e funzionale al mantenimento dell'ordine⁷. Questa ambivalenza nel trattare la religione – che traspare dai contributi dedicati a Hobbes presenti nel volume – è ben visibile particolarmente nel suo modo peculiare – a tratti ambiguo – di interpretare il testo sacro. In questo senso, ci sembra che Hobbes sia anche un luogo importante attraverso cui esplorare la multiforme dottrina dell'*accommodatio*⁸. La lettura che egli fornisce parte infatti da una separazione epistemologica tra filosofia e teologia che propone nel *De corpore* (1655)⁹; tuttavia egli non può esimersi dal considerare la Bibbia come un testo da comprendere analiticamente e su cui lavorare per rintracciarne una certa coerenza logico-razionale. E il progetto hobbesiano per una «teologia materialistica», che autori come Arrigo Pacchi ed Emilia Giancotti hanno lucidamente messo in evidenza, trova fondamento in questo assunto generale¹⁰. In Hobbes, accusato spesso di ateismo, troviamo quindi un uso sagace (e ambiguo) dell'esegesi biblica. Da un lato sembra rivelare un genuino interesse per il testo sacro, elaborando un'analisi esegetica rigorosa volta a mostrare la coerenza e la moralità del messaggio biblico liberato dagli orpelli dottrinali e dalle assurdità logiche della Scolastica; dall'altro – con tratti che ricordano il *modus philosophandi* dei libertini eruditi¹¹ – sembra trattare così analiticamente la religione solo per mostrarne l'irrelevanza per ogni discorso filosofico, renderla un elemento del tutto contingente e confinato a un dominio interiore, o addirittura (per alcuni¹²) celare tra le righe un segreto desiderio di disfarsene del tutto. In linea con le molteplici e variegate esperienze di rilettura, traduzione e ricomprensione del testo sacro che dal tempo della Riforma hanno

⁶ *Leviatano* VI, p. 46.

⁷ Questi tratti appaiono bene in AGOSTINO LUPOLI, *Hobbes and Religion without Theology* e in SARAH MORTIMER, *Christianity and Civil Religion in Hobbes's Leviathan*, entrambi raccolti in *The Oxford Handbook of Hobbes*, ed. by A.P. Martinich / K. Hoekstra, Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁸ MARK SOMOS, *Bible interpretation and the Constitution of the Christian Commonwealth in Hobbes's Leviathan*, «Storia del pensiero politico», 4 (2015), n. 2, pp. 175-201.

⁹ T. HOBBS, *Il corpo*, in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, I, I, 8, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972, pp. 76-77.

¹⁰ Cfr. EMILIA GIANCOTTI, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Thomas Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica. Atti del Convegno di studi per il IV centenario della nascita di Thomas Hobbes (Anacapri, 24-27 settembre 1988)*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano, 1990, pp. 15-33, ristampato nel postumo E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1996; ARRIGO PACCHI, *Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State*, «Topoi» 7 (1988) n. 3, pp. 231-239; ID., *Some Guidelines into Hobbes's Theology*, «Hobbes Studies», 2 (1988), pp. 87-103; e il postumo ID., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1998.

¹¹ Cfr. ANNA LISA SCHINO, *Hobbes et les libertins: comparaison sur le rôle politique de la religion*, «Libertinage et philosophie», 15 (2018), pp. 239-267.

¹² Cfr. EDWIN CURLEY, «I Durst Not Write So Boldly» or, *How to Read Hobbes's Theological-political Treatise*, in *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del Convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988*, a cura di D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 497-593.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

attraversato l'Europa, Hobbes elabora uno strumento esegetico che alla ragione dimostrativa affianca l'analisi della Scrittura, intesa come documento storico frutto delle dirette testimonianze degli autori veterotestamentari e neotestamentari. In particolare, è stato notato che l'analisi esegetica che Hobbes conduce è un'importante opera di desacralizzazione della Scrittura e di conseguenza della storia sacra¹³.

In questa linea, nel volume viene attentamente esaminato il modo con cui egli elabora i temi della profezia e del regno profetico di Dio (pp. 76-90). Hobbes sottopone a critica la tradizionale figura del profeta; eccetto Abramo e Mosè, che egli definisce 'sommi profeti' poiché esercitano la *summa potestas*, Hobbes decostruisce il carattere mistico del profeta, descrivendolo in relazione alla natura passionale degli esseri umani. Nello specifico, sono la vanità e l'orgoglio a muovere il profeta, e lo spingono a ricercare l'ammirazione del popolo e la gloria (che in Hobbes deriva dall'«immaginazione, o concetto del proprio potere»¹⁴). Inoltre, la profezia stessa, presente diffusamente nell'Antico Testamento come possibilità di ascolto diretto della parola di Dio, viene ridimensionata e legata ai movimenti psicologici del sogno. Di questa considerazione materialistica della profezia viene rintracciata nel volume una matrice libertina (pp. 81-82)¹⁵; così come d'ispirazione libertina appare anche la distinzione hobbesiana – ben ricordata da Carl Schmitt – tra *confessio* (il culto pubblico, comandato dello stato) e la *fides* (il sentimento religioso privato, la fede del cuore). E il regno profetico di Dio non è altro che il regno politico teocratico, storicamente situato, instaurato da Yahweh con il popolo ebraico; un regno che termina con l'avvento di Cristo, tempo dopo il quale l'unica autorità politica sulla terra resta quella dei sovrani civili, gli unici cui gli individui devono obbedienza (il regno divino si ricostituirà solo con la seconda venuta di Cristo) (pp. 81; 87)¹⁶. Di Hobbes viene inoltre studiata l'analisi relativa alla costituzione della prima comunità cristiana, presentata – in maniera molto interessante – come comunità etica e politica funzionante, indipendente dal potere civile, fondata sul potere onorifico attribuito a un collegio di persone autorevoli (gli Apostoli), sulla base del riconoscimento da essi goduto quali uomini stimabili, moralmente retti e degni di ascolto, che esercitano la loro autorità non per mezzo del comando, ma per mezzo del consiglio e dell'educazione (la «conversione del cuore») (pp. 177-195).

Il confronto con la Bibbia è anche il modo con cui si dispiegano tanto le diverse visioni teologico-politiche fondate sul primato di Dio come legislatore, quanto l'acuta – benché spesso carsica – critica di matrice ateistica.

Per il primo genere, il contributo dedicato a Tommaso Campanella (pp. 51-75) evidenzia la tensione tra *natura*, considerata come fonte di spontaneità incontaminata, e *libro*, inteso come conoscenza; una tensione che si traduce nel confronto tra la filosofia della natura di Telesio e la tradizione dell'ermeneutica ebraico-cristiana. In Campanella, la storia della salvezza assume un ruolo centrale nell'economia generale

¹³ Cfr. A. L. SCHINO, *Desacralizzazione della storia sacra: l'impossibilità di riconoscere il carattere rivelato delle Scritture secondo Hobbes*, in *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, a cura di L. Bianchi et al., Firenze, Le Lettere, 2019, pp. 95-111.

¹⁴ T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 63.

¹⁵ Sul tema si veda anche A. L. SCHINO, *I sogni profetici secondo la Mothe Le Vayer e Hobbes*, in *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*, a cura di C. Buccolini / P. Totaro, Roma, ILIESI-CNR, 2020, pp. 281-297.

¹⁶ Sulle linee escatologiche del pensiero di Hobbes si consideri il classico JOHN G. A. POCOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1971.

LUCA TENNERIELLO

del suo pensiero. Nella *Monarchia del Messia* (ms. 1605), espone la sua concezione programmatica di una teocrazia universale, in cui Dio è legislatore e giudice supremo il quale ha disposto una legge di natura universale che gli individui hanno infranto con il peccato. La storia della salvezza è la storia del riscatto, del ripristino dell'ordine politico e della giustizia, per opera di Mosè e quindi di Cristo; l'intento di Campanella è allora quello di fondare la costituzione dell'ordine politico sulla storia biblica. In questa ricomposizione, allora, anche la tensione iniziale può – forse – trovare una risposta.

Per il secondo genere, ossia per quanto riguarda la critica ateistica, lo studio del problema del male in Pierre Bayle rappresenta un luogo filosofico significativo (pp. 143-157). Constatando che la Scrittura è fitta di episodi moralmente insostenibili (omicidi, massacri, guerre sante...) è difficile fornirne un'interpretazione accomodante; anche se in maniera non esplicita, le argomentazioni sottili di Bayle portano a scardinare il postulato antico del Dio assolutamente buono e morale, fino a pensare una società etica indipendente da qualsiasi morale religiosa.

Il volume è inoltre l'occasione per tornare ad esplorare il variegato panorama delle dottrine eterodosse sorte in età moderna tra Cinque e Seicento. Da Anne Conway ed Henry More – che concordano sulla compatibilità tra filosofia e religione, sostenendo posizioni anticalviniste (pp. 105-118) – al complesso dibattito sviluppato attorno alle teorie antitrinitarie, ripercorrendo le tesi del teologo John Biddle e degli unitariani inglesi (pp. 119-142).

2.

Il lavoro che qui abbiamo presentato ci sembra una fertile opportunità per trarre alcune considerazioni. In particolare, vorremmo soffermarci sul contesto britannico, animato da un particolare fermento culturale sviluppatosi attorno alla genesi e alla diffusione della *King James Bible* (1611), chiamata anche *Authorized Version* o *King James Version*. Come già notato nel libro qui proposto, l'ambiente anglosassone deve molto alla *Bibbia di Re Giacomo*, tanto per la possibilità tecnica di fruire del testo sacro tradotto in lingua vernacolare corrente, quanto per il clima intellettuale cui essa ha dato luogo (p. 43). Del resto, il suo regale committente, Giacomo VI di Scozia e I d'Inghilterra, prolifico in vari campi, dalla poesia alla giurisprudenza e alla politica (fino a trattatelli a carattere devozionale ad uso dei suoi sudditi), è generalmente considerato come uno dei sovrani più colti della storia britannica. Che Giacomo in quanto sovrano fosse anche autore di opere letterarie, politiche e religiose è un dato rilevante. È stato notato come i libri di Giacomo abbiano plasmato la relazione tra sovrano e sudditi: in virtù della loro stessa natura, sembrano invitare il pubblico di lettori al dialogo e allo scambio – certo non scevro da squilibri gerarchici – di idee¹⁷. Ma è inevitabile che questo dialogo si risolva nella implicita conformazione – a favore del trono – delle strutture politiche

¹⁷ JANE RICKARD, *Writing the Monarch in Jacobean England. Jonson, Donne, Shakespeare and the Works of King James*, Cambridge NY, Cambridge University Press, 2015; in particolare, per questo aspetto si veda il cap. 3 *'A conversation with your subjects': power, language and kingship in Donne's early Jacobean works*, pp. 137-168. Cfr. anche EAD. *Authorship and Authority: The Writings of James VI and I*, Manchester NY, Manchester University Press, 2007.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

della società. Un segno altamente significativo, un intervento deciso e sensibile nel multiforme clima culturale del tempo; come autore infatti Giacomo è tutt'ora ritenuto uno dei più influenti della sua epoca¹⁸. Recentemente, la produzione giacobiana è stata studiata nel contesto della cultura letteraria di cui è intrisa, alla luce dei rapporti, dialogici o conflittuali, con alcuni tra i massimi autori dell'epoca (Shakespeare e Donne tra gli altri). Il quadro che ne esce è quello di un autore – il sovrano – che ha inevitabilmente creato una rete di lettori, commentatori e critici (e naturalmente anche adulatori) attorno alla sua opera letteraria, modellata dal desiderio di interazione e di scambio piuttosto che dall'imposizione autoritaria di una dottrina¹⁹.

Questa temperie generale si evince anche dalla vicenda legata alla committenza e alla produzione della *King James Bible*; essa è infatti un prodotto peculiare di un preciso momento culturale, quello dell'Inghilterra giacobiana, particolarmente florido e nel quale essa trova piena accoglienza²⁰. E in questo senso la *King James Bible* appare – nella gestazione, nell'elaborazione, nella diffusione – un'opera che, oltre a esserne profondamente influenzata, dà forma al contesto politico e religioso nel quale si trova a essere; un episodio determinante, in particolare, per l'esperienza esegetica che dal Seicento in poi ha plasmato l'Europa riformata (e non solo)²¹. Se – con Lovejoy – si può sostenere che la storia della filosofia è distinta dalla storia delle idee²², Le Goff ci ricorda che ad esse la «storia della mentalità», che è storia di valori e di ideali, appare profondamente legata²³. La *King James Bible* sembra essere così un momento specifico della «mentalità» giacobiana. Benché il termine appartenga tecnicamente al vocabolario recente (dalla metà dell'Ottocento), tuttavia Le Goff ha mostrato che la nozione di mentalità è «figlia della filosofia inglese del Seicento» e indica «l'aspetto della psiche collettiva, il particolare modo “di pensare e di sentire” di un popolo, di un certo gruppo di persone»²⁴. Questa sensibilità in effetti sembra trasparire sin dalle prime fasi dell'elaborazione della *King James Bible*. Circa cinquanta studiosi, convocati in sei diverse commissioni, hanno lavorato, dal 1604 al 1611 alla nuova traduzione commissionata dal re d'Inghilterra. Un lavoro poderoso di analisi esegetica, di confronto delle fonti e dei manoscritti più antichi, di revisione linguistica non solo fondamentale per l'aspetto strettamente religioso, legato alla diffusione e al rafforzamento del protestantesimo in Inghilterra, ma anche per quello umanistico più generale; proponendo in un linguaggio corrente materiali e fonti antichi – ricordiamo il grande impegno filologico che caratterizza la volontà di tradurre a partire dalle più antiche fonti aramaiche, ebraiche e greche allora disponibili – il progetto della

¹⁸ JOHANN P. SOMMERVILLE, *Introduction*, in KING JAMES VI AND I, *Political Writings*, ed. by J.P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2006³, p. xv.

¹⁹ J. RICKARD, *Writing the Monarch in Jacobean England*, cit., part. p. 8.

²⁰ JAMES DOELMAN, *King James I and the Religious Culture of England*, Brewer, Cambridge, Brewer, 2000.

²¹ Sullo sviluppo culturale e sulla fortuna della *King James Bible* si possono vedere GORDON CAMPBELL, *Bible: The Story of the King James Version, 1611–2011*, Oxford, Oxford University Press, 2010; DAVID DANIELL, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven, Yale University Press, 2003.

²² Come notoriamente esposto in modo programmatico nel classico ARTHUR O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, New York, Harper Thorbooks, 1936; trad. it. di Lia Formigari, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966.

²³ JACQUES LE GOFF, *Storia delle idee*, in *Enciclopedia italiana*, vol. V, Roma, Treccani, 1992, ristampato in J. LE GOFF, *Storia delle idee*, Roma, Treccani, 2021.

²⁴ *Ivi*, p. 79.

LUCA TENNERIELLO

King James Bible compie un lavoro essenzialmente pedagogico su ampia scala²⁵.

Nella prefazione *The Translators to the Readers* viene dichiarato che «Translation it is that openeth the window, to let in the light; that breaketh the shell, that we might eat the kernel; that putteth aside the curtain, that we may look into the most holy place»²⁶. Se allora tradurre il testo sacro significa «dischiudere il guscio» di una sapienza antica e renderlo accessibile a molti, l'elemento linguistico risulta pertanto caratterizzante. I traduttori fanno un'opera importante di selezione del lessico inglese in modo creativo e indipendente da qualsiasi uniformità linguistica²⁷. Così, più che rendere meccanicamente un termine nel suo corrispettivo inglese, i traduttori si arrogano la libertà di scegliere le parole più appropriate e utili per ogni contesto. Una tale libertà linguistica rende il testo sacro vicino tanto al lettore quanto alla sensibilità storico-culturale del momento²⁸. A livello metodologico, dunque, la complessa elaborazione della *King James Bible* fa propri tanto il criterio filologico, individuabile nell'attenta analisi delle fonti bibliche più antiche, quanto il criterio storiografico, presente certamente nel dichiarato intento di procedere, nella stesura della traduzione, a partire da un confronto puntuale con le diverse esperienze di traduzione della Bibbia che si sono succedute nel recente passato²⁹.

Tra le ragioni che hanno spinto Giacomo a commissionare una nuova traduzione della Bibbia c'è senz'altro quella di fornire una valida alternativa alle due più importanti versioni inglesi del testo sacro allora presenti, la cosiddetta *Bibbia dei Vescovi*, pubblicata dalla Chiesa d'Inghilterra nel 1568, e la precedente *Bibbia di Ginevra* (1560), troppo densa di elementi calvinistici e antimonarchici³⁰. In termini politici, infatti, il grande proposito di Giacomo è quello di corroborare la sua concezione di monarchia assoluta per diritto divino³¹; e la lettura, l'interpretazione e la proposta di una nuova versione del testo sacro vanno senz'altro in questa direzione. Del resto, l'esposizione dei principi della sua teoria politica si accompagna sempre a un abbondante uso di citazioni dal testo sacro, tramite la cui lettura e meditazione egli sostiene di poter fondare legittimamente e coerentemente la sua visione politica³². Questo adagio si desume anche da testi prettamente teologici, come la *Dæmonologie* (1597), dialogo nel quale affronta i temi classici della demonologia moderna (classificazione dei demoni, magia, divinazione e astrologia), fino a trattatelli a carattere devozionale, ad uso dei suoi sudditi-lettori, come la *Meditation upon the 27th, 28th and 29th Verses of the 27th Chapter of Saint Matthew*³³ e la *Meditation upon the Lord's Prayer*, entrambe del 1619, opere "minori" nelle quali tuttavia Giacomo dà prova di essere un esegeta raffinato e colto.

In conclusione di queste brevi considerazioni, rileviamo che l'esperienza della traduzione e della

²⁵ Cfr. HENRY WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, in *The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England*, ed. by K. Killeen et al., Oxford, Oxford University Press, 2015.

²⁶ *The Translators to the Readers*, in *The Bible: Authorized King James Version*, ed. by R. Carroll / S. Prickett, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. lxxvii.

²⁷ *The Translators to the Readers*, cit., p. lxxviii.

²⁸ H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, cit. pp. 456-458.

²⁹ *The Translators to the Reader*, cit.; cfr. H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, p. 459.

³⁰ Cfr. H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, cit., p. 459.

³¹ Opere giacobine come il *Trew Law of Free Monarchies* (1598) e il *Basilikon Doron* (1599) riflettono particolarmente la sua visione politica. Le due opere sono raccolte in *Political Writings*, cit., rispettivamente pp. 62-84 e pp. 1-61.

³² Cfr. J. P. SOMMERVILLE, *Introduction*, cit., p. xvii.

³³ Raccolta in *Political Writings*, cit., pp. 229-249.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

diffusione della *King James Bible*, vista nella prospettiva della produzione filosofica ed esegetica di Giacomo, consente di notare i due elementi di metodo, quello filologico e quello storiografico, segni caratterizzanti delle interpretazioni filosofiche della Bibbia in età moderna, che abbiamo già trovato nel poliedrico orizzonte culturale degli autori moderni – nel cui novero Giacomo merita, con ogni probabilità, un posto di non minore importanza.

on ne raporte point
tu Chrestienne qu'on no
esme en pleurant & pren
us de plaisir, que lors qu
aisé à prouver que ce pla
beatitude, n'est pas insepa
u Corps, tant par l'exer
ent d'autant plus qu'elles
se, que par celuy des exc
sse, le jeu de paume, & a
as d'estre agreables, en
& mesme on voit que sou
qui en augmente le plaisir
que l'Ame reçoit en ces
uy font remarquer la force
perfection du Corps auqu

