

Alvearium

VERITAS

Anno 11 - Numero 11
Dicembre 2018

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Enrico Berti
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp

REDAZIONE:

Igor Agostini
Siegfried Agostini
Chiara Catalano
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Emanuele Mariani
Fabio Sulpizio

Saggi di:

- Enrico Berti
- Nicla Vassallo
- Diego Donna
- Giulia Belgioioso
- Tiziana Andina
- Chiara Pavan
- Andrea Tagliapietra

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*.

Per i numeri dal 4 (2012) al 10 (2017) i referees sono stati:

Michele Abbate

Nadia Bray

Luc Brisson

Giuliano Campioni

Hervé Cavallera

Virgilio Cesarone

Jean-François Courtine

Antonella Del Prete

Carla Maria Fabiani

Adriano Fabris

Franco Ferrari

Laurence Renault

Andrea Sangiacomo

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

Enrico Berti
Ricordo di Mario Vegettipag. 7Nicla Vassallo
Sulla veritàpag. 19Diego Donna
«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinozapag. 29Giulia Belgioioso
Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare
e seguissero l'onestà che tutti approvano»pag. 45Tiziana Andina
Verità, Menzogna, Post-veritàpag. 67Chiara Pavan
La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sinceritàpag. 81Andrea Tagliapietra
Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sinceritàpag. 113

RECENSIONI

Chiara Bonuglia

Franco Ferrari, *Introduzione a Platone*, Il Mulino, Bologna 2018, 224 pp..... pag. 131

Simone Fasson

Claudia Lo Casto, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*,
Pisa University Press, Pisa 2017 («Greco, Arabo, Latino: le vie del sapere. Studi», 5),
283 pp..... pag. 135

Simone Guidi

Igor Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies
de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols,
Turnhout, 2016, 704 pp. pag. 137

Fabio Sulpizio

Chiara Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*,
a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Firenze, Le Lettere, 2015, 542 pp. pag. 143

Antonella Del Prete

Carlo Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze,
Le Lettere, 2017, 534 pp. pag. 147

Editoriale

Il tema della verità si colloca evidentemente all'interno della tradizione filosofica occidentale, come filo conduttore storico e come nucleo teorico fondamentale. Non occorre necessariamente pensare a Platone o a Heidegger, solo per citare due pensatori che hanno collocato la questione della *aletheia* al centro della loro riflessione, per comprendere il senso e le implicazioni della questione. Assai più modestamente, questo numero di *Alvearium* si propone come obiettivo quello di mettere a fuoco e di discutere alcuni momenti significativi, ma certo non esaustivi, della riflessione intorno a questo problema.

Da un punto di vista propriamente storico-filosofico, Giulia Belgioioso, Diego Donna, Chiara Pavan e Tiziana Andina, si interrogano sul concetto di verità in Vico e Spinoza, quindi nel contesto della fenomenologia e infine del cosiddetto post-modernismo contemporaneo. In una prospettiva diversa, che tenta di rendere conto dei contributi offerti sul tema dal punto di vista della filosofia analitica e della riflessione più recente nell'ambito della filosofia della scienza, intervengono Nicla Vassallo e Andrea Tagliapietra. 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 a contribuire nei limiti del possibile al progresso di queste ricerche.

Come d'uso, alcune recensioni su opere recenti, di particolare significato e influenza, completano il numero.

Il volume è aperto da un ricordo di Mario Vegetti, fra le figure più luminose nell'ambito degli studi sul pensiero filosofico, politico e scientifico antico, scomparso l'11 marzo 2018, scritto da Enrico Berti.

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

Enrico Berti

Ricordo di Mario Vegetti

Ho incontrato per la prima volta Mario Vegetti nel 1972, quando egli venne di persona a Padova per portarmi in omaggio il volume con la traduzione sua e di Diego Lanza delle *Opere biologiche* di Aristotele¹, accompagnata dalla dedica «a Enrico Berti, con stima profonda». Lo ricordo non per la fastidiosa abitudine di commemorare i defunti parlando di sé stessi, ma perché l'episodio è significativo per almeno due motivi. L'anno prima, infatti, avevo polemizzato con Vegetti, senza ancora conoscerlo, a causa di un suo articolo apparso nella «Rivista di filosofia», *Tre tesi sulla Metafisica di Aristotele*, in cui egli sosteneva che l'ambito in cui si svolge la ricerca della *Metafisica* è di tipo epistemologico, cioè riguarda la possibilità di una scienza come la metafisica, che le cose per Aristotele non sono altro che gli oggetti delle scienze e che le scienze per Aristotele sono molteplici ed autonome l'una dall'altra, per cui non c'è posto per una scienza universale quale la metafisica².

La mia reazione a queste tre tesi era stata alquanto dura: scrissi infatti un articolo per il «Bollettino filosofico», in cui qualificai l'articolo di Vegetti come un tentativo di «demetafisicizzare» Aristotele, opponendogli una serie di considerazioni che qui non è il caso di ricordare³. Nonostante questo, Vegetti, che era un po' più giovane di me e non aveva ancora consolidato la sua posizione universitaria, non serbò alcun rancore, anzi si mostrò generoso nei miei confronti, venendo – come ho detto sopra – a conoscermi a Padova.

Il secondo motivo per cui quel nostro incontro fu significativo è che esso rivela lo stretto legame tra due temi che sono rimasti sempre alla base degli interessi filosofico-scientifici di Vegetti, cioè da un lato la storia della scienza, a cui era stato avviato dai suoi rapporti con Ludovico Geymonat subito dopo la laurea, e dall'altro lato la metafisica di Aristotele, che egli ha sempre considerato l'aspetto dell'intera filosofia antica più avverso al suo modo di pensare e col quale dunque era più necessario fare i conti. Venne da me, chiaramente, perché io, nei miei primi libri, avevo difeso tale metafisica, e quindi rappresentavo per lui l'interlocutore più interessante con cui dialetticamente confrontarsi.

I

Ma vediamo di ricostruire, sia pure sommariamente, l'intero spettro delle ricerche di Vegetti che è stato indubbiamente uno degli studiosi della filosofia antica più validi, più interessanti e più filosoficamente impegnati degli ultimi cinquant'anni, e per questo uno degli studiosi italiani più conosciuti ed apprezzati

¹ Torino, UTET, 1971.

² «Rivista di filosofia», LXI (1970), pp. 343-383.

³ *La Metafisica di Aristotele non è "metafisica"?*, «Bollettino filosofico», V (1971), pp. 89-92.

ENRICO BERTI

anche all'estero. Il suo primo interesse, come ho già detto, fu la storia della scienza antica, in particolare della medicina, allo studio della quale fu spinto da Geymonat, che aveva appena lasciato l'università di Pavia quando Vegetti vi entrò (1956) e con cui Vegetti venne a contatto appena ebbe terminato gli studi universitari. Il primo lavoro importante di Vegetti fu infatti la traduzione con commento delle *Opere scelte* di Ippocrate, pubblicata da Geymonat nella collana di «Classici della scienza» da lui diretta per la UTET⁴. Egli poi scrisse due capitoli della *Storia del pensiero filosofico e scientifico* diretta da Geymonat⁵ e vari articoli su Ippocrate e la medicina ippocratica.

Nel frattempo, tuttavia, Vegetti non abbandonò lo studio di Aristotele, al quale anzi dedicò un importante articolo, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger* in un fascicolo della rivista «Il pensiero» da lui organizzato e interamente dedicato al cosiddetto “neoumanesimo” o “terzo umanesimo” tedesco del Novecento⁶. In questo articolo Vegetti corresse l'interpretazione di A. E. Taylor, secondo cui l'*Aristoteles* di Jaeger sarebbe la storia di come Aristotele, passando dal platonismo al positivismo, «perdetto la sua anima», e mostrò che invece per Jaeger Aristotele mantenne la sua metafisica sino alla fine della sua evoluzione, fornendole anzi una base scientifica. In questo l'interpretazione di Vegetti venne a convergere con quella che avevo dato io nel mio primo libro, *La filosofia del primo Aristotele* (1962), per il quale egli ebbe parole di apprezzamento.

Ma perché Vegetti si occupò della scienza antica e non di quella moderna e contemporanea, di cui pure Geymonat era un autorevole cultore? Perché, come Vegetti stesso scrisse nella sua *Autopresentazione*, l'interesse per gli antichi gli era stato trasmesso da uno dei suoi maestri dell'università di Pavia, Enzo Paci, che negli anni in cui Vegetti la frequentava si stava occupando dei presocratici⁷. E perché Vegetti entrò in contatto proprio con Geymonat? Qui mi permetto di formulare un'ipotesi, che non si fonda su nessuna sua dichiarazione esplicita, ma che si può ricavare da suoi scritti. Egli scrive infatti, sempre nell'*Autopresentazione*, di avere ereditato l'attenzione per il marxismo dal padre, che era stato comunista sin dal 1921. Geymonat, come è noto, fu uno dei filosofi più notoriamente marxisti, aderendo addirittura al «materialismo dialettico», cioè alla versione meno occidentale, e quindi – dal punto di vista occidentale – meno “democratica” del marxismo. Insomma non fu socialdemocratico, ma proprio comunista, come si poteva essere negli anni '50 del secolo scorso, e tale rimase fino alla morte.

Tuttavia il contributo di Vegetti alla conoscenza della scienza antica fu notevole e del tutto immune da qualsiasi connotazione ideologica. Egli si interessò infatti anche alla medicina in Platone, scrivendo sull'argomento vari articoli che poi furono da lui raccolti in un volume⁸. Si occupò in seguito della medicina ellenistica⁹ e di Galeno, del quale tradusse con Ivan Garofalo *Opere scelte*¹⁰ e al quale dedicò poi parecchi

⁴ Torino, UTET, 1965.

⁵ *La filosofia della natura nel V secolo*, in L. Geymonat (ed.), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1970, I, 64-94, e *La svolta metodologica delle scienze della natura e dell'uomo nel IV secolo*, ivi, pp. 217-232.

⁶ «Il pensiero», 17, 1972, pp. 7-50.

⁷ «Bollettino della Società Filosofica Italiana», nuova serie, CLXVII (settembre-dicembre 2002), pp. 37-40.

⁸ *La medicina in Platone*, Venezia, Il Cardo, 1995.

⁹ *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in M.D. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale. I: Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 73-120.

¹⁰ Torino, UTET, 1978.

Ricordo di Mario Vegetti

articoli. Ora, bisogna dire che in Italia prima di lui nessuno aveva fatto questo e che le sue traduzioni e i suoi commenti alle opere scientifiche greche sono rimasti dei punti di riferimento obbligatori per chiunque voglia occuparsi dell'argomento. Io conservo nella mia biblioteca, davanti alla scrivania, le *Opere biologiche* di Aristotele nella traduzione di Vegetti e Lanza (Vegetti tradusse la *Historia animalium*, in 8 libri, il *De partibus animalium* e il *De incessu animalium*), e me ne servo continuamente da cinquant'anni. Quando ho dovuto dirigere per Laterza una *Guida ad Aristotele*, ho affidato il capitolo sulla biologia a Vegetti, considerandolo il migliore specialista italiano dell'argomento¹¹.

II

A metà degli anni '70 del secolo scorso gli studi di Vegetti ebbero quella che lui stesso nell'*Autopresentazione* chiama «una svolta». Egli venne a conoscenza delle opere degli strutturalisti francesi, che andavano coniugando lo strutturalismo con il marxismo: Jean-Pierre Vernant, che aveva ripreso le ricerche antropologiche di Louis Gernet, e aveva fatto del marxismo una sorta di antropologia storica, capace di collegare in un unico nesso la religione, la filosofia e la vita politica dell'antica Grecia¹². Dagli studi di Vernant derivarono quelli dei più giovani Pierre Vidal-Nacquet e Marcel Detienne, mentre in parallelo ad essi si svilupparono gli studi di epistemologia storica dello strutturalista Michel Foucault. Vegetti non solo fece conoscere in Italia le opere di questi studiosi nel volume collettivo *Marxismo e società antica*, da lui diretto¹³, nonché nella collana «Società antiche» da lui diretta insieme con Vernant e con lo storico Arnaldo Momigliano per l'editore Boringhieri, ma promosse lui stesso alcuni *readings* a cui collaborarono vari studiosi italiani, orientati tutti nella stessa direzione di studiare il contesto sociale, politico e ideologico del discorso filosofico-scientifico: *Oralità, scrittura e spettacolo*¹⁴ e *Il sapere degli antichi*¹⁵.

Questo rimane, a mio avviso, il periodo più controvertibile della produzione scientifica di Vegetti, perché più esposto alle influenze ideologiche del marxismo. Ne è prova anzitutto il volume *L'ideologia della città*, da lui diretto in collaborazione con Lanza, G. Caiani e F. Sircana, in cui la città stessa, cioè la *polis*, Atene, e la letteratura che la descrive, sono presentate come espressione di un'ideologia nel senso marxista del termine, cioè come tentativo di conciliare una serie di contraddizioni reali, economiche e sociali, quella tra cittadini e stranieri, quella tra città e campagna, quella tra l'aristocrazia e il *demos*¹⁶. Non è ora il caso di aprire una discussione sulla validità di questa interpretazione, di cui mi limito a sottolineare il carattere marxistico della stessa terminologia impiegata.

Nella stessa direzione si muove il volume *Aristotele e la crisi della politica*, scritto da Vegetti in collaborazione con S. Campese, F. Calabi, D. Lanza, A. A. Beltrametti¹⁷. Qui è presa in considerazione la posizione di Aristotele, a cui viene attribuito l'intento di mediare tra la *polis* ormai in crisi e la nascente

¹¹ Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 173-198.

¹² Mi sono occupato di questa e di altre correnti nell'articolo *Principali tendenze negli studi recenti di filosofia antica*, «Filosofia oggi», X (1987), pp. 525-543.

¹³ Milano, Feltrinelli, 1977.

¹⁴ Milano, Boringhieri, 1983.

¹⁵ Ivi, 1985.

¹⁶ Napoli, Liguori, 1977.

¹⁷ Napoli, Liguori, 1977.

ENRICO BERTI

monarchia ellenistica per mezzo di una doppia ideologia: da un lato mantenendo la città, con la sua ideologia, e dall'altro introducendo la figura dell'intellettuale dedito esclusivamente alla ricerca in collaborazione con la sua scuola, che ha il compito di separare le competenze e di occultare in tal modo il consolidarsi di un nuovo sistema di dominio universale. Tipica funzione quest'ultima, secondo Vegetti, di «produzione di falsa coscienza». La presa di distanza da Aristotele, del resto, era stata anticipata nell'antologia ad uso scolastico della *Metafisica*, pubblicata da Vegetti per «La Nuova Italia» nel 1975, in cui la dottrina del motore immobile viene definita «un colpo di mano», mentre l'interpretazione complessiva della filosofia antica in chiave marxista è presentata nella parte riguardante quest'ultima del manuale scolastico *Filosofie e società*, scritto da Vegetti in collaborazione con F. Alessio, U. Fabietti e F. Papi¹⁸.

Questo periodo della produzione di Vegetti culmina nel volume *Il coltello e lo stilo* (I ed. 1979), in cui la dissezione anatomica dell'animale, praticata per mezzo del coltello, viene presentata come il fondamento non solo di una classificazione degli animali, che parte da Aristotele e culmina con Galeno, ma anche di una classificazione delle varietà dell'umano, la donna, il barbaro e lo schiavo, e la trattatistica scientifica, resa possibile dallo stilo, viene vista come consacrazione di una classificazione delle scienze ad essa corrispondente¹⁹. Lo stesso Vegetti del resto, nell'*Introduzione alla seconda edizione* di questo libro (1996), ne riconosce il carattere datato, influenzato dalla lezione di Foucault, dal concetto marxiano di ideologia rielaborato dal gruppo di Godelier e Vernant, e dall'interpretazione strutturalistica delle culture antiche ad opera di Vernant, Vidal-Nacquet, Detienne e Loraux. Il bersaglio principale del libro è ora Aristotele, che secondo Vegetti connetteva la sua concezione della verità con un'antropologia e un'ideologia entrambe normalizzate ai limiti di una naturalizzazione. Aristotele cioè avrebbe presentato come *epistêmê*, cioè scienza rigorosa, il risultato di un processo storico e intellettuale conflittuale, la cui apparente naturalità era solo il premio spettante al vincitore. Sedici anni dopo, nella seconda edizione, Vegetti riconosce inevitabilmente passata quella stagione culturale, non per la sua discutibilità o i suoi eccessi, come ci si poteva attendere, bensì per l'avvento di una nuova stagione, caratterizzata dalla filosofia analitica²⁰.

Alla stessa fase di sviluppo della produzione di Vegetti appartengono anche il volume *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, scritto in collaborazione con P. Manuli²¹, e la raccolta di articoli *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*²², caratterizzati dalle stesse tendenze interpretative. Ma Vegetti non ha mai abbandonato l'interesse per il problema di chi detiene il potere nella società, come prova il volume recentissimo *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma, Carocci, 2017, in cui egli discute cinque diverse forme di legittimazione del potere nella Grecia antica, il *plêthos* (la moltitudine), il *nomos* (la legge), il *kratos* (la forza), l'*aretê* (la virtù) e l'*epistêmê* (la scienza). Questa operetta (127 pagine) è tuttavia molto meno influenzata dall'ideologia marxista di quanto lo fossero le pubblicazioni precedenti su

¹⁸ Bologna, Zanichelli, 1975.

¹⁹ M. Vegetti. *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano, il Saggiatore, 1979.

²⁰ Il libro ha avuto una terza edizione (Pistoia, Petite Plaisance, 2018) nella cui premessa Vegetti conferma quanto scritto nell'Introduzione alla II edizione, ma al tempo stesso si rallegra che l'editore abbia riproposto la prima come occasione di riprendere il dibattito da essa suscitato.

²¹ Milano, Episteme, 1977.

²² Milano, Il Saggiatore, 1983.

Ricordo di Mario Vegetti

questi temi, anche se non rinuncia ad attribuire ad Aristotele un'antropologia secondo la quale solo i Greci sarebbero animali per natura politici, cioè uomini nel senso pieno del termine, mentre i barbari sarebbero destinati a una schiavitù altrettanto «naturale». Questo sebbene Aristotele in quella celebre sentenza parli sempre di *anthrôpoi*, cioè di esseri umani in senso universale, tant'è vero che nel secolo XVI vi furono teologi che si appellarono ad Aristotele per difendere i diritti degli Indiani d'America a governarsi da sé (Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas).

III

Una fase nuova, riconosciuta come tale dallo stesso Vegetti e dai suoi allievi²³, è rappresentata dal volume *L'etica degli antichi*²⁴, scritto su richiesta della casa editrice Laterza, volume che, a mio giudizio, confermato dal successo che ha avuto (è anche stato tradotto in spagnolo), costituisce una delle pubblicazioni migliori dell'autore. Esso non segue i metodi della filosofia analitica anglo-americana, segnalati nella seconda edizione di *Il coltello e lo stilo*, se non per l'indicazione di ciò che di ciascun tema dell'etica antica rimane oggetto di discussione ancora oggi, ma tiene conto dell'abbondante e importante letteratura anglo-americana sull'argomento, la cui discussione viene a completare quella dell'analoga letteratura francese e tedesca (la cosiddetta «Riabilitazione della filosofia pratica»). In esso Vegetti non abbandona le interpretazioni in chiave marxisteggianti che caratterizzavano la fase precedente del suo lavoro, ma le applica con maggiore cautela e moderazione. Il ricorso alle scienze sociali, ereditato dallo strutturalismo, gli permette di scrivere capitoli importanti sui rapporti fra la tradizione omerica e la letteratura dell'età classica, tra l'etica e il contesto sociale e politico della *polis*, i mutamenti intervenuti con la crisi della *polis* e l'avvento delle monarchie ellenistiche.

L'etica degli antichi non è un'esposizione diacronica, diligente e piatta, delle varie concezioni morali che si sono susseguite nel mondo antico, ma è anzitutto una scelta di temi e di autori interessanti, poi una discussione delle loro posizioni, di per sé molto interessante per gli studiosi, anche se forse un po' troppo avanzata per i lettori non specialisti a cui pure il libro è rivolto, perché presuppone come già acquisita una certa conoscenza di autori e opere del mondo antico. Vengono così discussi l'apogeo e la crisi della morale politicizzata (da Solone ai Sofisti), l'interiorizzazione della morale (Socrate), il conflitto e la ricomposizione tra le parti dell'anima e le parti della città (Platone), la ricomposizione senza conflitto (Aristotele), i dibattiti sulle passioni e il destino, nonché il mito del saggio (periodo ellenistico), per concludere con la fine delle virtù e l'esodo dell'anima (Plotino).

Gli autori su cui si esprime con maggior vigore l'impegno interpretativo di Vegetti sono ovviamente Platone e Aristotele, in particolare i rispettivi capolavori etici, cioè la *Repubblica* e l'*Etica Nicomachea*. Il dialogo platonico viene da lui interpretato non come sterile utopia, ma con le parole dello stesso Platone, come il «paradigma in cielo», che si propone come orientamento e guida per la prassi politico-morale.

²³ Mi riferisco, per Vegetti, all'*Autopresentazione* già citata, e per gli allievi alla *Presentazione* di S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari, del volume M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, da loro stessi curato per Academia Verlag di Sankt Augustin (2007), comprendente una selezione di articoli tratti da tutti i settori di ricerca in cui Vegetti si è impegnato.

²⁴ Roma-Bari. Laterza, 1989.

ENRICO BERTI

Il Bene, collocato da Platone, «al di là dell'*ousia*», viene interpretato da Vegetti, che sfrutta l'ambiguità del termine greco *arkhê*, non tanto come il principio supremo, cioè allo stesso modo degli interpreti che valorizzano le «dottrine non scritte», quanto come l'espressione del supremo comando che deve guidare la città.

Più problematico è il rapporto con l'*Etica Nicomachea*, di cui vengono sottolineati la delimitazione epistemologica dell'etica, la distinzione tra filosofia pratica e *phronêsis* (spesso trascurata dai fautori della «riabilitazione»), la centralità attribuita alla felicità, la presenza del concetto di responsabilità morale e il tentativo di fondare l'etica sulla natura. Ovviamente la trattazione di Aristotele non è priva, dal mio punto di vista, di aspetti discutibili, quali l'insufficiente distinzione tra gli *endoxa* e le semplici *doxai*, l'identificazione del bene umano col primo motore immobile (che invece per Aristotele non è *prakton*), la concezione della città come una grande famiglia (l'esatto contrario di quanto sostiene Aristotele all'inizio della *Politica*), l'interpretazione della *theôria* come contemplazione di dio e quindi come teologia. Tuttavia, o forse anche per questo, la lettura del libro di Vegetti è estremamente interessante e l'opera costituisce un indubbio progresso rispetto alle pubblicazioni della sua fase marxistico-strutturalistica.

IV

Un quarto periodo della produzione di Vegetti, indicato come tale da lui stesso e dai suoi allievi, ma che – come vedremo – non sarà l'ultimo, anche se sarà, almeno a mio avviso, il più importante, è quello iniziato intorno alla metà degli anni '90 del Novecento e dedicato soprattutto alla *Repubblica* di Platone. Di questo indubbio capolavoro della filosofia antica Vegetti si propose di fare una nuova traduzione e un commento, concependo tuttavia quest'ultimo non come una serie di note scritte da lui stesso, bensì come una serie di saggi scritti da un'équipe di studiosi, molti dei quali suoi allievi, altri suoi colleghi, tutti specialisti di Platone. Ne è risultata così un'opera collettiva monumentale in ben sette volumi, che forse costituisce il contributo fondamentale dato da Vegetti e dalla sua scuola allo studio della filosofia antica.

I prodromi dell'opera sono tre volumi di *preprint* dedicati ai libri I-IV del dialogo, usciti fra il 1994 e il 1997. A partire poi dal 1998 l'opera cominciò ad essere pubblicata nella collana «Elenchos» del Centro per lo studio del pensiero antico del CNR, diretto da Gabriele Giannantoni, con la collaborazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, presieduto dall'avvocato Gerardo Marotta, e si sviluppò per quasi dieci anni. Il primo volume, dedicato al libro I della *Repubblica*, uscì infatti nel 1998, e il settimo volume, dedicato al libro X e alla Bibliografia, uscì nel 2007. Per ciascuno di questi volumi Vegetti scrisse l'Introduzione, curò la traduzione e scrisse vari saggi su aspetti particolari dell'opera, che qui sarebbe troppo lungo riassumere.

Tuttavia una prima interpretazione complessiva del dialogo platonico fu pubblicata da Vegetti già nel 1997 come *Introduzione* alla traduzione laterziana di Franco Sartori²⁵. Ad essa seguirono un volume di *Introduzione alla lettura della Repubblica di Platone*, pubblicato sempre da Laterza nel 1999, e un volume

²⁵ Platone, *La Repubblica*, traduzione di Franco Sartori, Introduzione di Mario Vegetti, Note di Bruno Centrone, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Ricordo di Mario Vegetti

curato con M. Abbate su *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, Bibliopolis, 1999. Ma lo studio della *Repubblica* spinse Vegetti a uno studio approfondito dell'intero pensiero platonico, che trovò espressione nel volume *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003. Sempre allo studio della *Repubblica* può essere ricondotto il «falso d'autore» uscito nel 2004 nella collana omonima dell'editore Guida di Napoli, diretta da Gianni Casertano, «Platone, *Repubblica*, libro XI; *Lettera XIV*», in cui Vegetti immagina di avere ritrovato l'undicesimo libro del dialogo, avente come protagonista un filosofo venuto da Treviri che dialoga con Socrate riproponendo in forma adattata e molto spiritosa il famoso comunismo platonico: evidente allusione a Carlo Marx, presentato come il vero erede del pensiero politico di Platone. La XIV *Lettera* è invece una satira del governo di Berlusconi. Infine appartengono al gruppo di scritti concentrato sulla *Repubblica* la traduzione del dialogo pubblicata nella BUR con una lunghissima introduzione (230 pagine), in cui vengono riprese le introduzioni ai singoli libri usciti nella collana di «Elenchos»²⁶; e il volume «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento* (Roma, Carocci, 2009), in cui si ripercorre la storia di tutte le interpretazioni che sono state date del dialogo platonico, a testimonianza del perdurare dell'interesse di Vegetti per questo tema.

Evidentemente non è possibile riportare il contenuto di tutti gli scritti dedicati da Vegetti a Platone e in particolare alla *Repubblica*. Mi limito quindi ad accennare alla sua interpretazione complessiva del dialogo. Secondo Vegetti la *Repubblica* non è né un'utopia che presenti una città irrealizzabile, né una pura provocazione filosofica, ma è un progetto politico, tanto desiderabile, quanto, entro certi limiti e a certe condizioni, realizzabile (anche se nelle *Leggi* Platone cambierà idea e considererà la città ideale come irrealizzabile). Le condizioni della sua realizzabilità sono quelle indicate dallo stesso Platone nei libri IV e V, cioè la parità tra uomini e donne, con queste ultime liberate dall'angusta condizione familiare, l'abolizione della proprietà privata, almeno per certe proprietà e per un certo tipo di cittadini, e l'affidamento del potere ai filosofi, ovvero a una élite di saggi estremamente virtuosi e disponibili a realizzare il bene comune. È evidente che Vegetti simpatizza per queste condizioni, pur sottolineando l'immensa distanza storica che ci separa da Platone. Il progetto politico della *Repubblica*, pertanto, è efficace anche immediatamente sul piano intellettuale e morale, poiché può ispirare chi voglia rifondare sé stesso e iniziare il lungo cammino verso la costruzione di una società politica giusta, in cui poter vivere secondo la giustizia individuale e pubblica.

Quanto alla dottrina delle Idee, esposta nei libri V e VI del dialogo, Vegetti, pur negando che le Idee siano «cose», attribuisce ad esse un significato sia ontologico che epistemologico e morale, cioè le concepisce come nuclei di significato univoci, permanenti e trasparenti, oggetti di intuizione pura. Il Bene, principio delle Idee, è «al di là dell'essenza (*ousia*)», cioè non è una sostanza, ma una «potenza fondativa e valorizzante», che si colloca al limite della conoscenza. La dialettica è un percorso prevalentemente distruttivo, che tuttavia culmina nell'intuizione. Dalla caverna si deve uscire, ma – come dice Platone nel libro VII – poi bisogna anche rientrarvi, per convertire gli altri. Le critiche alle degenerazioni della città ideale (timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide), esposte nei libri VIII e IX, trovano il consenso

²⁶ Platone, *La Repubblica*, introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, testo greco a fronte, Milano, BUR, 2006.

ENRICO BERTI

pieno di Vegetti, mentre il libro X, con la critica della poesia e il mito delle anime dopo la morte, suscita in lui dei problemi, per cui egli non lo considera congruo col progetto del dialogo, ma lo vede come una specie di appendice scritta per coloro che comprendono solo il linguaggio del mito.

Nella conclusione del volume sulla storia del platonismo politico Vegetti si domanda «che cosa resta?» di esso e, pur sottolineando la distanza tra noi e Platone e quindi la differenza tra il pensiero di Platone e le posizioni via via dominanti nel pensiero politico, afferma che proprio questa differenza lo può rendere nuovamente «buono per pensare» anche le questioni del nostro presente e indica alcuni nuclei degni di essere assunti: anzitutto la critica intransigente alla democrazia demagogica, poi la costruibilità (non naturalità) di una «società di fratelli», la critica all'oligarchia, la prospettiva di un governo da parte di un'élite legittimata dal sapere e dalla dedizione al bene comune, garantita dalla rinuncia alla privatezza patrimoniale e familiare. Si tratta, in un certo senso, di un programma illuministico, ovvero di un pensiero della «grande politica», capace di restituire alla politica una capacità di orientamento della vita sociale, che ovviamente presuppone un nesso necessario tra politica ed etica.

Nelle *Quindici lezioni su Platone* Vegetti si pone il problema di dove sia Platone, cioè quale personaggio dei dialoghi esprima il suo pensiero. Scartate le cosiddette «dottrine non scritte», per la loro schematica povertà di indicazioni, Vegetti sostiene una «polisemia platonica», cioè una presenza di pensieri platonici in tutti i personaggi dei dialoghi, visti nel complesso non come esposizione di un'unica filosofia, ma come teatro del pensare filosofico. Ciò nonostante, Vegetti ritiene che alcuni nuclei dottrinali siano attribuibili a Platone con una certa sicurezza, cioè la teoria politica dei libri IV e V della *Repubblica*, la dottrina dell'anima e della sua immortalità, la dottrina delle Idee e il metodo dialettico. Il pensiero di Platone nel suo complesso viene così ad essere una specie di «terza via» tra dogmatismo e scetticismo. La mia impressione è che Platone sia per Vegetti il filosofo antico al quale egli si sente più vicino e che, malgrado le sue reiterate assicurazioni di avere presente la distanza che lo separa da noi, egli lo consideri in qualche misura ancora attuale.

V

Oltre ai quattro nuclei tematici di interesse scientifico da parte di Vegetti già menzionati, e segnalati sia da lui stesso nell'*Autopresentazione* sia dai suoi allievi nella *Presentazione* dei suoi *Dialoghi con gli antichi*, esiste a mio avviso un quinto nucleo tematico a cui Vegetti si è interessato lungo tutto il corso della sua carriera di studioso, cioè Aristotele, non menzionato né da lui né dai suoi allievi come nucleo tematico, o come periodo, a sé. La mancata menzione di un periodo di ricerca dedicato ad Aristotele si spiega per il fatto che Aristotele è stato sempre presente all'attenzione di Vegetti, in tutti i periodi della sua attività, e quindi egli ne ha parlato in tutte, o quasi, le pubblicazioni che finora ho menzionato. Oltre a queste, tuttavia, esiste un gruppo consistente di suoi articoli dedicati esclusivamente ad Aristotele, sui quali ora mi soffermerò, ed esiste il volume recente scritto in collaborazione con Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele* (Torino, Einaudi, 2016), che vale come una vera e propria monografia. Dunque l'interesse per Aristotele è stato un autentico nucleo tematico di ricerca per Vegetti.

Non posso prendere in considerazione tutti gli articoli di Vegetti dedicati interamente o parzialmente

Ricordo di Mario Vegetti

ad Aristotele, perciò mi soffermo su alcuni che ritengo tra i più significativi. Uno di questi è *Κενολογεῖν in Aristotele* (1993), in cui Vegetti osserva come Aristotele, pur avendo definito il ricorso da parte di Platone alle metafore come un «parlare a vuoto», ricorra egli stesso varie volte a metafore, anzi si serva della metafora per trasgredire i limiti dei generi delle regioni ontologiche ed epistemologiche da lui stesso stabiliti, in particolare l'ambito biologico, quello etico-politico e quello religioso. Come esempi di tali trasgressioni Vegetti cita l'uso della coppia materia-forma, impiegata a suo giudizio per ribadire la subordinazione della femmina al maschio, e l'allusione al sole come concausa della generazione, che presuppone la concezione dello pneuma esistente nel seme come costituito da un elemento analogo a quello astrale²⁷.

Si tratta di osservazioni molto acute, sulle quali tuttavia si potrebbe discutere, sia perché per Aristotele l'analogia, che forma la base della metafora, è appunto in grado di varcare i limiti imposti dai generi, sia perché gli esempi specifici apportati da Vegetti possono essere spiegati in altri modi. La subordinazione della femmina al maschio era infatti caratteristica di tutte le civiltà antiche e non aveva bisogno di essere giustificata dalla dottrina ileomorfa, che invece era uno strumento formidabile di spiegazione della generazione, basata anche sull'osservazione che durante la gravidanza cessano le mestruazioni, e non priva di problemi rilevati dallo stesso Aristotele, quali la somiglianza di alcuni figli alla madre più che al padre. Quanto al sole, non c'è bisogno di ricorrere all'analogia con lo sperma, perché per Aristotele esso è causa diretta, non analogica, della generazione delle piante e degli animali attraverso il mutare delle stagioni, cioè l'alternarsi del caldo e del freddo.

Nel saggio *Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote* (2002) Vegetti mostra molto chiaramente come per Aristotele la natura abbia il doppio significato di normalità e di norma, ed evita di attribuire alla natura un fine unico, come si è fatto spesso a partire dalle interpretazioni neoplatonizzanti di Aristotele, ma afferma giustamente che ogni entità ha per fine naturale la realizzazione piena della sua essenza²⁸. Ma in esso non mancano spunti polemici, quali l'assimilazione degli *endoxa* a delle generiche *doxai* e, di nuovo, il valore escludente attribuito alla famosa concezione dell'uomo come animale per natura politico, che secondo Vegetti porterebbe a considerare la donna, i barbari e gli schiavi come non appartenenti alla specie umana, privilegio riservato da Aristotele agli *spoudaioi*, cioè ai virtuosi, anzi ai *phrônimoi*, cioè ai saggi. In effetti Aristotele attribuisce ad alcuni individui comportamenti bestiali, per esempio al tiranno Falaride, caso alquanto eccezionale, e in altri casi gli esempi di tali comportamenti, citati dallo stesso Vegetti, sono la paura dei topi o dei gatti: un po' poco per essere esclusi dalla specie umana. Gli stessi schiavi, di cui – come è noto – Aristotele sostiene che alcuni sono tali per natura, sono dallo stesso Aristotele considerati come esseri umani: dello schiavo infatti egli dice, sia pure con tono concessivo, che appartiene ad un altro, «pur essendo uomo» (*anthrôpos ôn*).

Uno straordinario esempio di *fair play* verso Aristotele è invece l'articolo *La critica aristotelica alla Repubblica di Platone nel secondo libro della Politica* (2002), in cui Vegetti difende Aristotele dall'accusa,

²⁷ In M. Battezzatore (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, Sagep, 1993, pp. 37-60 (ristampato in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi cit.*, pp. 145-164).

²⁸ In G. Romeyer-Dherbey (dir.) – G. Aubry (éd.), *L'excellence de la vie*, Paris, Vrin, 2002, pp. 63-74 (pubblicato in italiano in «Quaderni di storia», 52, 2000, pp. 73-84).

ENRICO BERTI

spesso rivoltagli, di avere frainteso o interpretato arbitrariamente o falsificato il dialogo platonico, mostrando che Aristotele ha seguito l'interpretazione che lo stesso Platone aveva dato della *Repubblica* nel *Timeo* e nelle *Leggi*²⁹. Eppure sono passati solo tre anni da questo scritto e la *Guida alla lettura della Repubblica*, in cui lo stesso Vegetti qualificava come «piccolo-borghese» l'argomento con cui Aristotele critica la comunanza dei beni sostenuta nella *Repubblica*, cioè che nessuno si cura di ciò che è di comune (*koinon*), perché ognuno si occupa solo di ciò che è proprio (*idion*).

Questo argomento, del resto, è stato oggetto di ripetute attenzioni da parte di Vegetti, se in un saggio del 1996, *L'io, l'anima e il soggetto*, per molti aspetti originale, interessante e condivisibile, egli osserva che la coppia *idion/koinon*, privato/comune, ritorna nel VII libro della *Metafisica* di Aristotele per escludere che tutto ciò che è comune, ossia universale, sia sostanza³⁰. La concezione della sostanza come realtà individuale, professata da Aristotele, secondo Vegetti sarebbe infatti collegata con la concezione patrimoniale della soggettività sviluppata da Aristotele in ambito etico-politico e resa possibile dal significato del termine *ousia* come «sostanza» in senso economico, ossia patrimonio. Persino la critica aristotelica alla dottrina platonica delle Idee sarebbe collegata, secondo Vegetti, alla critica di Aristotele alla comunanza di donne, figli e beni, sostenuta da Platone nella *Repubblica*, perché basata sulla stessa negazione che ciò che è comune, e quindi universale, sia sostanza.

Eppure lo stesso Vegetti nel saggio *Ontologia e metodo. La critica aristotelica alla dicotomia in De partibus animalium I 2-4*, mostrando che la classificazione aristotelica degli animali è fondata non sul metodo dicotomico di Platone, ma sulla centralità ontologica ed epistemologica dell'*eidos*, assume questo termine col significato di «specie», per esempio «uomo», e poi però ne afferma il carattere individuale, capace di conciliare la concezione della sostanza come individuo esposta nelle *Categorie* con la concezione della sostanza come *eidos* esposta nel VII libro della *Metafisica*³¹. Ora credo anch'io che l'*eidos* di cui Aristotele afferma il primato, cioè il carattere di «sostanza prima», in *Metaph.* VII sia una realtà individuale, a condizione che esso sia inteso non come specie, bensì come forma. L'uomo infatti è specie, ed è universale, mentre l'anima è forma, ed è numericamente, non specificamente, individuale, nel senso che l'anima di Socrate e l'anima di Callia sono due anime individuali distinte, anche se appartengono alla stessa specie di anima, cioè l'anima umana, la quale è specificamente uguale in tutti gli individui, cioè è sempre un'anima intellettiva, senza distinzione né di specie né di grado.

La trattazione più ampia del pensiero di Aristotele da parte di Vegetti è, come ho già detto, il volume *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, scritto in collaborazione con Francesco Ademollo. In esso infatti Vegetti ha tenuto per sé dieci lezioni e due appendici, cioè la maggior parte del sistema aristotelico, affidando al valente Ademollo le lezioni sulla logica, la retorica e la poetica³². Nella *Premessa*, firmata da entrambi, ma a mio giudizio scritta soprattutto da Vegetti, gli autori dichiarano di voler comprendere

²⁹ In M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 179-190.

³⁰ In S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura e società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 432-467 (ristampato in Vegetti, *Dialoghi con gli antichi cit.*, pp. 43-80).

³¹ In M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia Morcelliana, 2008, pp. 387-398 (ristampato in Vegetti, *Dialoghi con gli antichi cit.*, pp. 133-143).

³² M. Vegetti e F. Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino, Einaudi, 2016.

Ricordo di Mario Vegetti

Aristotele al di là dell'«aristotelismo irriflesso» che è entrato a far parte del senso comune e del nostro modo «spontaneo» di concepire la realtà, senza risparmiare le critiche al suo pensiero, ma anche senza nascondere l'ammirazione che nutrono per esso e che si manifesta nella dichiarazione di avere provato «un'emozione» per l'incontro con una delle grandi esperienze dell'intelligenza umana. Il tono dell'incontro infatti, rispetto a quello dei precedenti articoli di Vegetti, è a mio avviso mutato: non è più polemico, né dettato da prese di posizione ideologico-politiche, ma è di sincera ammirazione e di autentico desiderio di comprensione. Per questo ho scritto una recensione quasi interamente elogiativa del volume, molto diversa dalla nota che avevo dedicato al primo articolo aristotelico di Vegetti³³.

Nei primi capitoli Vegetti espone la vita di Aristotele, i suoi rapporti con Platone, la sua concezione enciclopedica del sapere, il suo metodo basato sull'analisi dell'esperienza e del linguaggio, esprimendo quasi sempre giudizi positivi. L'interpretazione di Aristotele come «uomo di scuola» non è più collegata alla giustificazione del potere assoluto delle entranti monarchie ellenistiche e i suoi rapporti con Platone sono esposti con imparzialità; Vegetti abbandona l'ipotesi evolutiva di Jaeger non solo per sottolineare la presenza della metafisica anche nella fase più matura del pensiero aristotelico, ma anche per riconoscere il distacco da Platone sin dai primi scritti di Aristotele, quelli essoterici. Nell'esposizione della fisica aristotelica Vegetti rileva quelle che a suo avviso sono due aporie, cioè l'animazione e l'automovimento degli astri, che in realtà sono tesi alquanto controverse, perché l'animazione può essere interpretata anche come metafora, che poteva essere citata come incoerenza rispetto alla condanna del ricorso di Platone alle metafore, e la natura astrale dell'etere può essere vista come causa della circolarità del movimento degli astri più che come causa di questo.

Ho trovato eccellente l'esposizione della psicologia e della zoologia aristoteliche, sia perché quest'ultima è uno dei settori nei quali Vegetti è meritatamente considerato uno specialista di livello mondiale, sia perché la prima è perfettamente aggiornata, nel senso che tiene conto, ad esempio, anche delle interpretazioni più recenti della dottrina dell'intelletto attivo (qui parlo, lo ammetto, *pro domo mea*). Nell'esposizione dell'etica aristotelica Vegetti non cade più, mi sembra, nella tentazione di attribuire ad Aristotele l'esclusione di cittadini comuni dalla specie umana, mentre continua a enfatizzare, a mio giudizio eccessivamente, il carattere filosofico o addirittura teologico della vita teoretica con la quale Aristotele identifica la felicità, non tenendo conto che forse Aristotele nell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea* parla per sé stesso, cioè della vita che gli sarebbe piaciuto fare, quella appunto di «uomo di scuola», senza alcuna pretesa di proporla a tutti, e del fatto che l'uomo di scuola non è solo teologo, ma anche, come Vegetti sapeva bene, zoologo, politologo e tante altre cose.

Un capitolo delicato resta sempre quello dedicato alla filosofia politica di Aristotele, che negli scritti precedenti Vegetti aveva sempre colto come occasione per innescare una polemica di carattere ideologico, a causa della concezione aristotelica della famiglia come implicante l'inferiorità della donna e la giustificazione della schiavitù, e della concezione aristotelica della *polis* come realtà naturale, e quindi escludente dalla natura umana coloro che non erano cittadini *pleno iure*. Non mi sembra che questo

³³ In «Elenchos», 37, 2016, pp. 250-259.

ENRICO BERTI

secondo motivo ritorni nel volume in questione, dove anzi la *polis* è tenuta correttamente distinta dallo Stato moderno, mentre il primo vi ricorre ancora. Ovviamente sulla donna e lo schiavo in Aristotele c'è una letteratura immensa, nella quale tuttavia si è fatta strada la considerazione del fatto che il maschilismo e la schiavitù non erano vizi solo di Aristotele, ma di tutte le società antiche, per motivi anche economici, come ben vide Marx, e che anzi Aristotele fu uno dei primi a problematizzarli.

L'ultimo dei capitoli scritti da Vegetti riguarda la «filosofia prima» di Aristotele, la quale da un lato continua a essere la parte del sistema aristotelico meno apprezzata da Vegetti, perché troppo teologizzante, come avveniva nella sua antologia della *Metafisica*, ma dall'altra ne costituisce, secondo Vegetti, anche il culmine, come dimostra appunto la collocazione di questo capitolo alla fine del volume. È forse noto che nei miei ultimi scritti mi sono opposto a questa interpretazione teologizzante della filosofia prima, cambiando idea rispetto ai miei scritti precedenti (anch'io, in sessant'anni di studi aristotelici, ho cambiato qualche idea). La ragione per cui mi sono opposto è l'impossibilità di ridurre tutte le cause prime, di cui la filosofia prima è scienza, ai motori immobili. Questi infatti sono, a mio avviso, le prime cause motrici dell'universo, ma non le prime cause formali e nemmeno le prime cause finali, mentre è del tutto evidente che non sono le prime cause materiali. Vegetti condivide l'impossibilità di ridurre le prime cause formali, cioè le forme specifiche immanenti alle sostanze sensibili, a delle presunte forme trascendenti, che sarebbero i motori immobili, mediante la famosa omonimia *pros hen*, riduzione operata invece da Alessandro di Afrodisia, dagli interpreti neoplatonici e da tutti gli interpreti teologizzanti del pensiero aristotelico, tra i quali va annoverato persino Michael Frede. Ma continua a interpretare la filosofia prima essenzialmente come teologia e quindi non riesce a identificarla con la scienza universale che ricerca tutte le cause prime, ritenendo che questa sia l'aporia fondamentale della metafisica aristotelica. Devo dire tuttavia che nella sua recensione alla mia traduzione della *Metafisica* Vegetti ha riconosciuto e apprezzato la mia proposta, mostrando in questo un'onestà intellettuale da record³⁴.

Questo è stato, credo, uno degli ultimi scritti di Mario Vegetti e personalmente l'ho vissuto come il sigillo di un'amicizia e una stima reciproca che si sono andate consolidando negli anni, malgrado le profonde differenze di orientamento politico e filosofico che ci separavano. Spero che in quanto ho scritto sopra, dove non ho lesinato le critiche, non ci sia nulla di sgradevole per i suoi familiari e i suoi amici, nulla che possa ledere la sua figura di studioso, non solo di filosofia antica, ma di filosofia in generale. Dimenticavo infatti di dire che uno dei maggiori pregi di Vegetti era non solo di conoscere ed esporre perfettamente gli autori antichi, ma anche di discutere con loro e con i loro interpreti moderni e contemporanei, e con i filosofi contemporanei in generale, in un dibattito che si prolungava nel tempo dall'antichità ai giorni nostri. Desidero quindi cogliere questa occasione per esprimere tutta la mia ammirazione per lo studioso che egli è stato e tutto il dolore che ho provato per la sua morte, immatura per la sua attività intellettuale continua ed intensa, secondo me in continuo miglioramento, ed immatura per me, che ero più vecchio di lui e che avrei dovuto precederlo in questo inevitabile evento.

³⁴ M. Vegetti, *Verso una nuova Metafisica di Aristotele*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», nuova serie, n. 221, Maggio-Agosto 2017, pp. 7-18.

Nicla Vassallo*

Sulla verità

Abstract. La verità è la prima condizione necessaria della definizione minimale di conoscenza. Il nostro discorso parte dalla conoscenza per comprendere meglio le principali e più tradizionali teorie della verità.

Abstract. Truth is the first necessary condition of knowledge's minimal definition. The following essay starts from the problem of knowledge in order to have a better understanding of the most and traditional theories of truth.

Parole chiave: Definizione classica della conoscenza / Importanza della verità / Maggiori teorie tradizionali della verità

Keywords: Classical definition of knowledge / Importance of truth / The most important and traditional theories of truth.

Nel *Menone* (97e-98a) Socrate, riferendosi alle statue di Dedalo, dice:

Possedere una delle sue opere sciolte non è di grande valore, come uno schiavo che scappa – infatti non resterebbe –; legata, è invece di molto pregio. Quelle opere sono infatti assai belle. Ma a quale fine dico queste cose? Riferendomi alle opinioni veraci. Infatti, anche le opinioni veraci, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, fino a che uno non le legghi, con la conoscenza della causa. E questa è, o caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti. Dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame.

La maggior parte dei filosofi rintracciano in questo passo la prima definizione di conoscenza proposizionale, mai offerta nel corso dell'intera storia della filosofia e giunta fino ai giorni nostri: la conoscenza è opinione vera legata alla causa, ossia alle ragioni¹. In termini contemporanei diciamo che la conoscenza è credenza vera giustificata. In altre parole un qualsiasi soggetto cognitivo S conosce o sa che *p* se e solo se:

- (1) *p* è vera;
- (2) S crede che *p*; e

* Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Genova e associata dell'ISEM-CNR.

¹ Vi sono filosofi di opinione contraria. Vogliamo rilevare che Socrate chiede al soggetto cognitivo di disporre di buone ragioni epistemiche per le proprie credenze, ovvero di ragioni accessibili, per esempio, tramite via introspettiva. Questa posizione internalista non viene condivisa da coloro che insistono sulle cause o sui processi che producono le credenze, ovvero dagli externalisti.

NICLA VASSALLO

(3) la credenza di S in p è giustificata.

Le condizioni (1) e (2) appaiono piuttosto palesi. Ci dicono che sapere che p comporta il credere o l'accettare p per la sua verità, ossia per un proposito conoscitivo e non per altri scopi. In un'impresa conoscitiva aspiriamo alla verità, non alla felicità: la verità può procurare felicità in alcuni casi, mentre in altri infelicità. Ma non possiamo forse anche sapere che qualcosa è falso? Certo, poiché p può consistere in una proposizione per la quale qualcosa risulta falso, per esempio $p = \text{è falso che Venere è una stella}$, e io posso sapere che è falso che Venere è una stella. Tuttavia, anche in questo caso, io so qualcosa che è vero, cioè è vero che è falso che Venere è una stella.

Alcune altre precisazioni possono risultare utili. Consideriamo la seguente proposizione: $p = \text{il volatile sul tetto di fronte è un gabbiano}$; e supponiamo che io dica di sapere che p . So che p ? Al fine di una risposta affermativa, una condizione da soddisfarsi è che p sia vera, ossia che nella realtà o di fatto sia vero che il volatile di fronte è un gabbiano. Il contenuto proposizionale p che ho in mente deve descrivere uno stato oggettivo del mondo esterno che è indipendente dal mio stato soggettivo: non può trattarsi meramente di uno stato soggettivo, di una mia rappresentazione senza riscontro al di fuori della mia attività cognitiva. Sempre al fine di una risposta affermativa alla domanda di cui sopra, altra condizione da soddisfarsi è che io creda che p con una certa fiducia o, se si vuole, senza riserve: la mia credenza deve consistere in qualcosa di ben più di un'opinione casuale. Non sempre però le cose si presentano secondo i dettami normativi della migliore filosofia, e così si può conoscere che p pur dubitando di p . Lo scenario presentato al fine di avvalorare quest'obiezione si configura come segue. Un bambino subisce a tal punto il terrore di un insegnante brutalmente severo da commettere errori o da mostrarsi esitante su cose che conosce molto bene. Le sue credenze non sono a sufficienza ferme, essendo state ridotte a opinioni casuali dall'insegnante. Dato che egli conosce quelle cose molte bene, occorre concludere che credere senza riserve non è necessario a conoscere. Questo esito ci pare tuttavia affrettato e possiamo rifiutarlo, avvalendoci della distinzione tra credenze occorrenti e credenze disposizionali². Delle credenze del primo tipo siamo consapevoli immediatamente; nel mio caso attuale esempi di esse sono: il volatile sul tetto è un gabbiano, ho due braccia e due gambe, sto dattilografando sui tasti di un computer. Le credenze del secondo tipo sono trattenute a livello inconsapevole per molta parte del tempo e divengono consapevoli solo in particolari circostanze. La mia credenza che alcuni miei antenati sono saraceni è indiscutibilmente disposizionale. La ho sempre inconsapevolmente in mente e ne acquisto consapevolezza solo in determinate occasioni, per esempio quando vengo interrogata sulle mie radici. Tornando al caso del bambino terrorizzato dall'insegnante, si può affermare che quelle cose che egli conosce, le crede senza riserve perlomeno a livello disposizionale. Su di esse non ha mere opinioni casuali. È solo l'aspetto occorrente delle sue credenze a risultare titubante a causa della presenza di un insegnante che incute panico. Quasi tutti noi abbiamo attraversato penose situazioni esistenziali in cui altre persone ci hanno indotto in certe occasioni a dubitare

² Su questa distinzione, cfr. LOUIS PAUL POJMAN, *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont, Calif, Wadsworth, 1995, p. 7.

Sulla verità

delle nostre credenze più ferree. Ciò però non comporta che quelle credenze non fossero ferree a livello disposizionale, né che esse non fossero tali in altre occasioni anche a livello occorrente.

La verità di p insieme alla credenza che p , per quanto necessarie, non risultano sufficienti. Per (3) si ha che la mia credenza deve anche risultare giustificata. Così (3) evita che assurda allo stato di conoscenza una credenza vera ottenuta grazie a fortuite coincidenze o mere congetture. Se credo che il volatile sul tetto di fronte è un gabbiano tirando ad indovinare o in base alla lettura dell'oroscopo del giorno o di un foglietto trovato in un qualche biscotto cinese della fortuna, non so che p , anche se p dovesse risultare vera per un puro caso, poiché non dispongo di alcuna buona evidenza o valida ragione epistemica per credere che p .

Se il nostro obiettivo consiste nella verità, preferiamo credenze giustificate a credenze ingiustificate. Le prime, infatti, presentano indubbiamente una propensione a risultare vere ben maggiore rispetto a quella delle seconde. Ciò non significa che tutte le credenze giustificate siano necessariamente vere, come invece si attestava della convinzione Cartesio per cui le idee chiare e distinte (in termini contemporanei una credenza giustificata) dovevano risultare necessariamente vere.

Una credenza giustificata può risultare falsa. Per esempio, posso disporre di buone ragioni epistemiche per credere che la mia radio, ora spenta, funzioni una volta accesa (la mia evidenza deriva dal fatto che essa è ancora nuova, funziona da sempre, è di una buona marca) e ciò nonostante la mia radio possa essere rotta. E tuttavia rimane legittimo che una credenza giustificata conduca al conseguimento della verità molto più spesso rispetto ad una credenza ingiustificata. Nei termini di Moser:

[...] il concetto di giustificazione epistemica è essenzialmente connesso al cosiddetto obiettivo cognitivo della verità, considerato che una credenza individuale è epistemicamente giustificata solo se essa è diretta in modo appropriato verso l'obiettivo della verità. Più specificatamente [...] si è epistemicamente giustificati a credere una proposizione solo se si hanno buone ragioni per credere che essa è vera³.

La definizione di conoscenza come credenza vera giustificata ha sollevato un certo numero di questioni. La più ovvia tra queste sorge dubitando che essa fornisca una buona definizione, ovvero che le sue tre condizioni siano non solo necessarie, ma anche sufficienti come ci mostra per primo Gettier⁴, innescando in tal modo una lunga serie di tentativi mirati a supplire la definizione con una quarta condizione e quinta. Rimane in ogni caso corretto affermare che requisito minimo per conoscere è avere una credenza vera giustificata. E che, seppur negato da alcuni filosofi della scienza, il nostro obiettivo cognitivo, in un'impresa conoscitiva, rimane la verità. Cos'è la verità?

Tale domanda è certo presuntuosa e rischia di richiedere una risposta a tutto campo, ove anche gli aspetti mistici non possono venire elusi. Non si può certo omettere l'identificazione cristiana della verità con Dio che viene ben espressa nell'affermazione «Io sono la via, la verità, la vita» e reperisce le sue origini in una tradizione di ascendenze platoniche per cui la verità è proprietà dell'essere o della realtà, ove si parla del vero essere come della vera realtà, e ciò si rintraccia nel linguaggio quotidiano quando

³ PAUL K. MOSER, *Empirical Justification*, Dordrecht, D. Reidel, 1985, p. 4.

⁴ EDMUND L. GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», XXIII (1963), pp. 121-123.

NICLA VASSALLO

parliamo del vero amico, o del vero eroe, e via dicendo. In termini scolastici ci troviamo di fronte a una concezione metafisica della verità, concezione che deve essere distinta da quella logica relativa alla conoscenza umana. Quest'ultima è ben chiara ad Aristotele che circoscrive l'applicazione di 'vero' e 'falso' al discorso apofantico, ovvero alle proposizioni affermative o negative, cosicché 'vero' e 'falso' non si possono predicare dei nomi o degli aggettivi, né dei discorsi non apofantici come le preghiere, le domande, i comandi, eccetera. Nel presente saggio ci chiediamo cos'è la verità relativamente a una proposizione, che è scopo più modesto e conseguibile rispetto a quello di indagare la verità in generale.

Il nostro problema presenta parecchie soluzioni. Di seguito considereremo le più tradizionali – la verità consiste nella corrispondenza tra proposizioni e realtà; la verità risulta nella coerenza tra proposizioni; la natura della verità è pragmatica – e cercheremo di metterne in risalto gli aspetti epistemologici, più che ontologici, anche se questi ultimi non potranno venire del tutto elusi.

Per la *teoria della corrispondenza*, la verità consiste nella relazione tra una certa proposizione p e i fatti, o gli stati di cose, che rendono vera p . In altre parole, una proposizione è vera se corrisponde ai fatti o agli stati di cose. Si tratta della teoria più antica che risale soprattutto ad Aristotele (*La metafisica*, IV, 7, 1011b: «Dire di ciò che esiste che non esiste, o di ciò che non esiste che esiste, è falso, mentre dire di ciò che esiste che esiste, e di ciò che non esiste che non esiste, è vero»), e che nello scorso secolo vede un celebre difensore nel Wittgenstein del *Tractatus* (4.01): «La proposizione è un'immagine della realtà».

In altre parole, la verità dipende da qualcosa nel mondo, le proposizioni sono rese vere dalla realtà, la verità non risulta frutto dell'immaginazione, della creatività, della volontà, bensì rintraccia una base oggettiva nei fatti, o negli stati di cose. Si considerino tuttavia le seguenti proposizioni: (a) il gatto è sul divano; (b) il mare è in burrasca; (c) il cristianesimo è la vera religione; (d) l'amore è verità. Le nostre comuni intuizioni conducono a giudicare (a) vera se percepiamo il gatto sul divano e falsa se non percepiamo il gatto sul divano. Ci comportiamo in modo simile rispetto a (b): la consideriamo vera se il mare è in burrasca e falsa se è il mare è piatto. Circa (c) diciamo che è vera se tutte le proposizioni del cristianesimo sono vere. Sappiamo bene, a ogni buon conto, che non possiamo verificare la verità di molte di esse percependo fatti nel mondo empirico – si pensi, ad esempio, alle proposizioni «Dio esiste» o «vi è un unico Dio» – cosicché occorre iniziare ad ammettere che la teoria della corrispondenza presenta alcuni problemi, i quali vengono ancor più alla luce nel caso di (d), del tutto intrattabile. Tali problemi possono risultare arginabili in due differenti modi. Si può sostenere che sarebbe meglio non affermare (c), (d) o proposizioni simili, perché, dato che non c'è modo di verificarle, non hanno significato: non è, infatti, un caso che Wittgenstein concluda il *Tractatus* ingiungendo «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». O si può suffragare la tesi per cui «il cristianesimo è la vera religione» e «l'amore è verità» non riguardano fatti del mondo fisico e che, fin quando si limita la propria attenzione a tale mondo, la teoria della corrispondenza funziona. Funziona, però, a patto di non assumere una posizione metafisica, presente nel *Tractatus* e chiamata atomismo logico – che chiarisce la teoria della corrispondenza: il mondo consterebbe di entità semplici, o di atomi logici, che si uniscono, si connettono, o si combinano tra loro per generare fatti, mentre il linguaggio consterebbe di parole che si uniscono, si connettono o si combinano tra loro per generare proposizioni. La conclusione a cui si approda è la seguente: il linguaggio rispecchia il mondo, nel senso che la disposizione delle parole corrisponde alla disposizione degli atomi logici del mondo. In

Sulla verità

altre parole, si sostiene che tra linguaggio e mondo sussista isomorfismo, ovvero che essi abbiano assetti corrispondenti. La posizione in questione non è priva di difficoltà: basta considerare una proposizione quale «il quadrato è a sinistra del cerchio» e il fatto ■●. Non sussiste isomorfismo tra proposizione e fatto: la proposizione presenta, infatti, tre costituenti ('quadrato', 'essere a sinistra di' e 'cerchio'), mentre il fatto presenta solo due costituenti (■●).

Pur non abbracciando l'atomismo logico, i problemi della teoria della corrispondenza non svaniscono. La maggiore difficoltà sorge proprio quando ci chiediamo cosa s'intende con 'corrispondenza'. Viene naturale pensare che la corrispondenza tra una certa proposizione e un certo stato di cose non sia altro che l'identità, o la somiglianza, tra quella proposizione e quello stato di cose. Questa posizione non può tuttavia essere corretta. I fatti e le proposizioni non risultano tra loro identici, o somiglianti, perlomeno dalla prospettiva dei nostri organi percettivi: possiamo sentire sulla nostra pelle il sole che brucia, ma non possiamo sentire sulla nostra pelle la proposizione «il sole brucia». Per ovviare alla difficoltà, si profilano diverse soluzioni, tra cui quella che afferma che una proposizione è vera se è designata a descrivere la realtà e il suo contenuto risulta adeguato alla realtà⁵. La soluzione presenta il merito di mantenersi fedele alla teoria corrispondentista, rinunciando, al contempo, all'idea problematica che una proposizione *p* è vera se corrisponde ai fatti o agli stati di cose.

Rispetto al corrispondentismo, la *teoria della coerenza* è più recente. Sorge a partire dalle critiche fenomeniste alla nozione di *adaequatio rei et intellectus*, la cui formula sintetizza la concezione corrispondentista, almeno così come viene espressa da Aristotele nella *Metafisica*: il pensiero o l'intelletto non possono adeguarsi o corrispondere agli oggetti, perché l'idea di una corrispondenza tra la mente che apprende gli oggetti e gli oggetti in se stessi è resa problematica dall'inaccessibilità di questi ultimi – di essi, sempre che ne ammettiamo l'esistenza, possiamo conoscere solo i fenomeni. Da qui l'idea della teoria della coerenza, secondo la quale una proposizione è vera se e solo se è coerente con un (o il) sistema di altre proposizioni. Come nel caso del corrispondentismo si pone il problema di cosa si intende per 'corrispondenza', nel caso del coerentismo sorge il problema di cosa si intende per 'coerenza'. Ci si può, innanzitutto, chiedere: coerenza con che cosa? Occorre evitare la posizione per la quale la verità è coerenza di tutte le proposizioni di tutti i sistemi, perché, in un tal caso, noi esseri animali umani non potremmo mai giungere alla verità: non disponiamo di una mente dalle capacità infinite che potrebbe contemplare in un tempo infinito tutte le proposizioni di tutti i sistemi. D'altra parte, è troppo poco affermare che una proposizione è vera se e solo se è coerente con qualche altra proposizione; la proposizione «gli Scorpioni sono passionali», ad esempio, è coerente con le proposizioni dell'astrologia, tuttavia ciò non è sufficiente alla sua verità: non intendiamo, infatti, dover affermare che le proposizioni dell'astrologia sono vere e che quest'ultima può aspirare allo status di conoscenza. Per quanto concerne il problema di che cos'è la coerenza di un sistema – che è collegato, comunque, al problema appena visto – la migliore soluzione si deve forse a Rescher⁶, secondo il quale, al fine di essere coerente, un sistema deve essere, oltre che comprensivo,

⁵ ALVIN GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 59.

⁶ NICHOLAS RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

NICLA VASSALLO

consistente, ovvero non deve implicare una contraddizione, o avere conseguenze contraddittorie. Rescher difende un'epistemologia coerenziale e si pone il problema di trovare il modo per scegliere il sistema di credenze che siamo autorizzati, o giustificati, a ritenere vero a partire da un notevole assortimento di dati candidati alla verità. Dal momento che ci sono più sistemi comprensivi e consistenti di credenze nei dati disponibili, occorre adottare un 'filtro di plausibilità' per ridurre il numero dei sistemi eleggibili con l'obiettivo di ottenere un unico sistema che presenti la massima consistenza. Tale filtro non è altro che una procedura per discriminare quali sono i dati *prima facie* plausibili e quali non lo sono. Esso tuttavia può rivelarsi insufficiente al fine di conseguire il suddetto obiettivo, così Rescher raccomanda di adottare la disgiunzione di tutti quei sistemi di credenze consentiti dal filtro. È comunque da rilevare che quanto ci sembra plausibile può risultare falso: questo rappresenta un problema da risolvere per una teoria che vuol essere una teoria della verità.

Si può giungere a sposare tesi coerentiste a partire dal corrispondentismo, come è avvenuto all'interno del positivismo logico. Ad interessare è l'epistemologia e, di conseguenza, si esige un modo per verificare se una proposizione corrisponda ai fatti: la metafisica viene dichiarata senza senso perché le sue proposizioni non sono fattualmente verificabili. La soluzione è che le proposizioni che riportano l'esperienza percettiva immediata (le proposizioni di base o i protocolli) sono certe e incorreggibili perché corrispondono direttamente ai fatti, mentre la verità delle altre proposizioni può e deve essere determinata attraverso le relazioni logiche che queste intrattengono con le proposizioni di base⁷. In tal modo ci si allontana discretamente dal corrispondentismo, perché solo una certa classe di proposizioni risulta vera grazie alla corrispondenza con i fatti, mentre un'altra classe di proposizioni deriva la propria prova della verità dalle relazioni con la prima classe.

Il passo verso il coerentismo può essere breve e viene compiuto da Neurath⁸, secondo il quale i protocolli non sono incorreggibili, in quanto viene giudicata convenzionale la decisione circa quali siano le proposizioni di base: risulta, di conseguenza, impossibile una verifica diretta della corrispondenza tra i protocolli e i fatti, e l'unica prova della verità delle proposizioni consiste nella relazione coerenziale tra le proposizioni stesse. L'idea, che sarà poi ripresa da Quine⁹, è che nessuna proposizione è immune da revisione e che, dato che non ci sono i protocolli, non disponiamo di una base solida per la conoscenza. Siamo, sostiene Neurath, come marinai che devono riparare la loro imbarcazione in mare aperto: la nostra conoscenza del mondo inizia con una serie di assunzioni e di teorie che costituiscono la condizione delle nostre indagini ulteriori, e che dobbiamo raffinare e cambiare man mano che procediamo. Di conseguenza, quando ci troviamo di fronte a una nuova proposizione, l'unico test ammesso consiste nel comparare la proposizione in questione col sistema di proposizioni che possediamo, al fine di determinare se essa aderisce al sistema, o è in conflitto con esso: nel primo caso consideriamo la proposizione utile o vera, mentre nel secondo caso la consideriamo inutile o falsa.

⁷ Cfr. WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», LX (1951), pp. 20-43. Tr. it. *Due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 20-44.

⁸ OTTO NEURATH, *Protokollsätze*, «Erkenntnis», III (1933), pp. 204-214.

⁹ Cfr. MORITZ SCHLICK, *Über das Fundament der Erkenntnis*, «Erkenntnis», IV (1934), pp. 79-99.

Sulla verità

È però ovvio che chi assume la coerenza come unico criterio della verità è costretto a considerare vera (implausibilmente) allo stesso modo una favola quanto un resoconto storico, o le scienze: è sufficiente che nella favola non compaia alcuna contraddizione e che le sue proposizioni siano reciprocamente compatibili. Il coerentista non può replicare che la favola contrasta con le osservazioni, perché nella sua teoria l'osservazione non gioca alcun ruolo. Le soluzioni al problema sono diverse. La più nota è forse quella di Quine¹⁰ che sposa il coerentismo, almeno quando nell'affermare «le nostre proposizioni sul mondo esterno si sottopongono al tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente ma solo come un insieme solidale», ed egli tuttavia attribuisce un discreto ruolo all'osservazione, o all'esperienza sensibile. Per Quine tutta la nostra conoscenza e la scienza nella sua totalità sono strutture a rete, o a ragnatela, toccate lungo i loro margini periferici dall'esperienza: un disaccordo con l'esperienza alla periferia deve condurre a riassegnare certi valori di verità ad alcune nostre proposizioni. Ma per il coerentismo le proposizioni di un sistema sono reciprocamente connesse, cosicché riassegnare certi valori di verità ad alcune proposizioni implica una nuova valutazione anche di altre proposizioni del sistema, siano queste proposizioni logicamente connesse alle prime, o esse stesse proposizioni di connessioni logiche.

Quine, però, insiste a più riprese sul fatto che può sussistere più di un insieme coerente di proposizioni in grado di descrivere la nostra esperienza: sorge, dunque, il problema di come selezionare l'insieme 'giusto'. Secondo Quine, sono criteri pragmatisti a guidarci – dobbiamo preferire l'insieme più fertile, più consistente, più semplice, più modesto, più refutabile – ed essi sono in grado di condurci alla verità, nel senso che un insieme ha molte probabilità di risultare vero proprio in virtù di queste caratteristiche. Si tratta di una tesi assai controversa, anche perché può sfociare nella teoria pragmatista della verità – teoria che a sua volta solleva diverse perplessità.

Per la *teoria pragmatista*, difesa da Peirce, James e Dewey, una proposizione è vera se è utile ai nostri fini, o se ha successo. L'utilità e il successo paiono, però, criteri davvero dubbi. Per esempio, adottato il criterio del successo, dovremmo dire – cosa che non intendiamo affatto fare – che le proposizioni della dottrina nazista sarebbero state vere, se il nazismo avesse trionfato nella seconda guerra mondiale. La replica di James è che occorre considerare il successo e l'utilità su un lungo arco di tempo, ma è ovvio che anche questa mossa comporta spiacevoli conseguenze. In molte occasioni, infatti, ci risulta impossibile sapere se le proposizioni sono vere, ovvero se si concretizzano in un qualche duraturo successo. Ad esempio, si pensi alle proposizioni «l'amore è preferibile all'odio», o «l'onestà è preferibile alla disonestà», o «la democrazia è preferibile alla dittatura»: se adottiamo il suddetto criterio, dovremmo attendere la fine della storia per poter decidere la loro verità o falsità. D'altra parte, invece, il pragmatismo ci potrebbe condurre ad affermare che proposizioni quali «la terra è al centro del sistema solare» sono vere, in virtù del fatto che sono state considerate a lungo di successo e utili.

James chiama spesso la proposizione vera «buona», «conveniente» o «vantaggiosa»¹¹. I critici, come Russell e G.E. Moore, sono convinti che egli identifichi erroneamente proposizioni vere e proposizioni

¹⁰ Cfr. W.V.O. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, op. cit., p. 39.

¹¹ W. JAMES, *Pragmatism*, Longman's, Green, 1907 (Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1975), p. 59 e 145.

NICLA VASSALLO

congeniali. Le proposizioni vere possono anche risultare congeniali: per esempio, se il nostro scopo è raggiungere la Scala è necessario sapere che essa si trova in piazza della Scala a Milano e, pertanto, deve essere vero che essa si trova lì. La verità ha palesemente un valore intrinseco (vogliamo la verità di per se stessa, vogliamo sapere come stanno le cose), eppure anche (come, del resto, la conoscenza) un valore estrinseco, perché ci guida verso quanto desideriamo, o quanto ci è utile.

Non sempre, però, essa ci guida in tal senso: a volte è evidente la discrepanza tra i fatti, o l'evidenza sensibile a nostra disposizione, e quanto ci è utile. Se, infatti, è vero che desideriamo la felicità (a meno di non essere masochisti), è anche vero che non tutti i fatti o le verità ci appagano, risultano utili a nostri scopi, ci rendono felici: la nostra esistenza è disseminata di molte verità dolorose che vogliamo, comunque, conoscere. Si consideri il seguente scenario. Virginia è una giovane ragazza che ama moltissimo suo padre. All'insaputa di lei, egli è un pericoloso pedofilo. Crescendo, Virginia inizia a osservare fatti significativi (ci sono foto di bambini nudi nella camera del padre) e ad accumulare notevole evidenza a favore del fatto che suo padre sia un pericoloso pedofilo ricercato da anni dalle forze dell'ordine (Virginia vede suo padre pagare dei bambini e portarli in un hotel; sa che le forze dell'ordine lo stanno ricercando; eccetera). La proposizione (a) «Mio padre non è un pericoloso pedofilo» rende senz'altro Virginia più felice che rispetto alla proposizione (b) «Mio padre è un pericoloso pedofilo», e, tuttavia, a dispetto del pragmatismo, non diremmo affatto che (a) è vera; diremmo, anzi, che (b) è vera, nonostante renda Virginia infelice. E poi felice fino a quando, ovvero fino a qual punto Virginia sarà in grado di contrastare il cumulo di evidenze, sempre maggiore, che suo padre è un pericoloso pedofilo? Fino alla propria malattia mentale? Facciamo un esempio meno drammatico. Virginia si trova a Sils Maria a sciare e spera nel bel tempo. Oggi è, tuttavia, vero che (c) «c'è una bufera di neve», il che non rende affatto Virginia felice, né risulta utile allo scopo di sciare. Eppure, continuiamo ad affermare che (c) è vero, e non che è vero (d) «oggi è una stupenda giornata di sole».

Forse con l'intento di ridimensionare il suo pragmatismo, James¹² fa un'affermazione che ci richiama alla mente alcune delle tesi quineane menzionate: al fine di decidere tra due proposizioni alternative, l'evidenza a nostra disposizione può non risultare sufficiente e, quindi, occorre scegliere considerando fattori quali la semplicità o l'eleganza. In James tale affermazione è connessa alla dottrina basata sulla *volontà di credere*, secondo la quale la credenza non è vincolata all'evidenza, ma dipende dalla volontà: in un certo qual senso, possiamo o dobbiamo, scegliere le proposizioni da credere vere. Questa dottrina, sostenuta da diversi filosofi trova conferma in alcuni modi di dire: «Ho scelto di credere a quanto ella dice», «Voglio crederti», «Ti prego, credimi!», ovvero «Ti prego, scegli di credermi», «Non posso e non voglio credere che ...», «Credi quel che ti pare!». In essa vi è, però, un'ambiguità che si chiarisce ponendoci la seguente domanda: possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere o dobbiamo epistemologicamente farlo? Naturalmente la questione psicologica e quella epistemologica sono interconnesse: solo se possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere ha senso richiedere sul piano epistemologico che si debba farlo.

Consideriamo le credenze percettive. In questo momento, mi trovo in uno stato psicofisico e

¹² W. JAMES, *Pragmatism*, op.cit., p. 142.

Sulla verità

neurofisiologico ottimale. Sto scrivendo al computer. Chiudo gli occhi, poi li riapro e non posso fare a meno di credere che vi è un computer di fronte a me. Sul piano doxastico non ho alcuna scelta. Posso immaginare, o sognare, o desiderare che di fronte a me vi sia una scogliera favolosa, ma non crederlo, poiché di fatto vedo un computer e non una scogliera: vedere corrisponde a credere. Non si vuole tuttavia negare che non vi siano elementi attivi nella percezione. L'esplorazione dell'ambiente che mi circonda può condurmi a soffermarmi su certi aspetti e non su altri: posso, ad esempio, girare la testa a destra, vedere la libreria e credere che sulla mia destra vi sia una libreria. A seconda della direzione che scelgo di impartire al mio meccanismo percettivo, ottengo percezioni e credenze diverse, ma questo non implica affatto che io decida le proposizioni da credere vere: è il mondo a impormi tali proposizioni. Quanto detto fin qui va contro l'idea che possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere. Tuttavia, occorre evidenziare che, a volte, formiamo credenze anche tirando ad indovinare, o attraverso strane congetture, o per mezzo di pratiche quali l'autosuggestione.

Riprendiamo il caso di Virginia. È possibile che la credenza che suo padre sia un pericoloso pedofilo le causi un'insopportabile angoscia, che ella sia talmente determinata a superarla da ricorre a un sofisticato sistema di autosuggestione che la conduce a credere che il padre non sia un pericoloso pedofilo. Nell'ipotesi che l'autosuggestione non sia molto dissimile dal credere una proposizione tramite un atto della propria volontà, è consentito affermare che è psicologicamente possibile scegliere le proposizioni da credere vere e che, pertanto, può aver senso richiedere sul piano epistemologico che si debba farlo. Ma tale richiesta ha senso? La dottrina basata sulla volontà di credere nasce in stretta relazione con la constatazione che l'evidenza a nostra disposizione può non risultare sufficiente al fine di decidere la verità tra due proposizioni alternative. La raccomandazione epistemologica non dovrebbe però essere «credi quel che vuoi», bensì «cerca maggiore evidenza»: è l'evidenza sufficiente, o adeguata, e non quella insufficiente, a costituire il miglior tramite per giungere alla verità delle proposizioni¹³.

¹³ Sull'evidenza, rimandiamo a: <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>. Per un ottimo volume sulla recente rivalutazione del pragmatismo, non solo a riguardo della teoria della verità, cfr. ROBERTA CORVI, *Ritorno al pragmatismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

Bibliografia:

- ARISTOTELE, *La Metafisica*, Torino, Utet, 1974
 CORVI R. (2017), *Ritorno al pragmatismo*, Milano-Udine, Mimesis
 GETTIER E.L. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», XXIII, pp. 121-123
 GOLDMAN A. (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press
 JAMES W. (1907), *Pragmatism*, Longman's, Green; Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1975
 MOSER P.K. (1985), *Empirical Justification*, Dordrecht, D. Reidel
 NEURATH O. (1933), *Protokollsätze*, «Erkenntnis», 3, pp. 204-214
 PLATONE, *Menone*, Brescia, La Scuola, 1970
 POJMAN L.P. (1995), *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont, Calif, Wadsworth
 QUINE W.V.O. (1951), *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», 60, pp. 20-43. Tr. it. (1966) *Due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, pp. 20-44
 RESCHER N. (1973), *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Oxford University Press
 SCHLICK M. (1934), *Über das Fundament der Erkenntnis*, «Erkenntnis», 4, pp. 79-99
 WITTGENSTEIN L. (1921), *Tractatus logicus philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922

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

Diego Donna

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

Abstract. Come dichiara Spinoza nel *Tractatus de intellectus emendatione*, il suo testo incompiuto sulla teoria della conoscenza, l'emendazione dell'intelletto coincide con la perfezione della nostra natura, a sua volta fonte di una felicità che dev'essere stabile (*continua*), perfetta (*summa*) e permanente (*in aeternum fruere*). Nelle parole del *Tractatus*, si tratta di raggiungere la «conoscenza dell'unità fra la nostra mente e l'intera natura». Su queste basi, Spinoza predispone un'enumerazione di quattro generi di «idee» o «percezioni», avanza verso la forma dell'idea vera ed infine all'idea della «causa prossima» di tutte le cose. Come l'idea vera esprime la luce più alta dell'intelletto essendo «norma» di se stessa, così l'idea di «ente perfetto» la causa dell'unione fra la nostra mente e l'ordine delle cose, ed è dunque il solo viatico verso una felicità ugualmente perfetta. Tuttavia, che cosa consente il passaggio dalla «forma» dell'idea vera all'idea della «causa» degli «enti reali» (*entia realia*)? Nelle pagine seguenti mi concentrerò sul *Tractatus de intellectus emendatione*, cercando di specificare in che cosa consiste la conoscenza vera in Spinoza e a quali condizioni essa possa essere raggiunta. La tesi è che verità e adeguazione costituiscano, dal *De emendatione* all'*Ethica*, due aspetti centrali, benché in tensione, della dottrina spinoziana della verità.

Abstract. As Spinoza states in his unfinished text *The Treatise on the Emendation of the Intellect*, the emendation of the intellect coincides with the perfection of our nature, which in turn is the source of a happiness that must be stable (*continua*), perfect (*summa*) and eternal (*in aeternum fruere*). In the words of the *Treatise*, one must seek the «knowledge of the unity of the mind and all of nature». On this basis, Spinoza sets out an enumeration of four kinds of «ideas or perceptions», then he progresses towards the form of the true idea and ultimately to the idea of the «proximate cause» of all things. As the true idea reveals the highest light of the intellect because it is the «norm» of itself, the idea of the «perfect being» expresses the cause of the union between our mind and the order of things, and is therefore the only viaticum towards an equally perfect happiness. And yet, what allows for the passage from the «form» of the true idea to the «cause» of «real beings» (*entia realia*)? In the following pages I will focus on *The Treatise on the Emendation of the Intellect*, attempting to specify what can be defined as true knowledge in Spinoza's outlook and in what conditions it can be reached. My thesis is that truth and adequation, while being from the *Treatise* to the *Ethics* the two central aspects of Spinoza's doctrine of truth, are not entirely reconciled.

Parole chiave: Spinoza/ verità/ adeguazione/ norma/ idea

Keywords: Spinoza/ Truth/ Adequation/ Norm/ Idea

DIEGO DONNA

Perficere meas vires et naturam: a questo traguardo è diretto il «metodo» o la «via» del *Tractatus de intellectus emendatione*, la prima inchiesta spinoziana sulla natura della conoscenza che si apre con una domanda: qual è la natura del «vero bene» capace di generare una felicità (*felicitas*) «perfetta», «stabile» e «permanente»?¹ Scoprire (*invenio*) la natura di tale bene significa anzitutto formulare un'ipotesi che, per esplicita ammissione del filosofo, sarà dimostrata solo al termine dell'indagine², e cercare le condizioni che la soddisfino. La tesi di partenza è che il vero bene consista nella consapevolezza dell'«unione» fra la nostra mente e l'ordine della natura. Seguirà l'enumerazione di quattro generi di «percezioni»³ tra cui selezionare l'idea che incroci il perfezionamento della nostra natura con l'ordine più generale della natura.

La separazione tra la via indicata dal *Tractatus* e l'andamento geometrico-deduttivo dell'*Ethica* è in questo senso netta. Laddove l'architettura ontologica matura della filosofia spinoziana parte dalla definizione di *causa sui*, il *Tractatus* giunge all'idea di «ente perfetto», o idea di Dio, al termine di un cammino di scoperta: dalla forma dell'idea vera all'idea della «causa prossima» di tutte le cose. L'idea vera manifesta la luce più alta dell'intelletto essendo la «norma» di se stessa. Che cosa consente tuttavia il passaggio dalla «forma» dell'idea vera alla «causa» degli «enti reali»?⁴ La tesi da cui muove il presente contributo è che verità e adeguazione costituiscano, dal *De emendatione* all'*Ethica*, due aspetti centrali, benché in tensione, della dottrina spinoziana della verità.

I. I segni delle immagini e la norma delle idee

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* l'immaginazione dipende dalle affezioni del corpo e ad essa si deve la passività della mente⁵. La mente registra ciò che accade nel corpo in base alle leggi fisiologiche che governano i processi di associazione della memoria e dell'immaginazione⁶. L'intelletto è al contrario attivo: «appartiene alla natura dell'ente pensante formare pensieri veri o adeguati»⁷. Il *Tractatus* procede quindi alla ricerca della conoscenza adeguata della nostra natura e dell'ordine delle cose. Spinoza enumera quattro «generi» di «percezioni». La conoscenza di primo genere si basa sulla credenza (*ex auditu*) o su segni

¹ Cfr. BARUCH SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione* [TIE], § 1, in *Opera*, 4 voll., hrsg C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1925. Edizione di riferimento [G.], II, p. 5.

² Come recita il TIE, § 13, G. II, p. 8: «quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco».

³ Si noti la vicinanza a Descartes nell'uso del termine «percezione»: «perceptions ou connaissances». DESCARTES, *Les passions de l'âme* I, art. 17, in *Cœuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 [tirage en format réduit Vrin, 1996], edizione di riferimento francese [AT], XI, p. 342). Cfr. anche I art. 19, AT XI, p. 343. Nel *Tractatus* è accordata in effetti al termine *perceptio* una valenza cognitiva che gli sarà invece negata nell'*Ethica*, là dove Spinoza separa la percezione, che indica una condizione di passività della mente, dal *conceptus* che ne esprime l'attività. Cfr. SPINOZA, E, II, def. 3, explic., G. II, pp. 84-85. Per il confronto con Descartes su questo punto si vedano: MARTIAL GUEROUULT, *Spinoza. L'âme*, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 21-22; THEO VERBEEK, *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring 'the Will of God'*, Burlington, Ashgate, 2002, pp. 158-162.

⁴ SPINOZA, TIE, § 100, G. II, pp. 36-37; *Opere*, a cura di Filippo Mignini, trad. e note di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2007. Edizione di riferimento italiana [M.], pp. 63-64.

⁵ Cfr. SPINOZA, TIE, § 84, G. II, p. 32.

⁶ SPINOZA, *Ethica* [E], prop. 18, schol., G. II, pp. 106-107.

⁷ SPINOZA, TIE, § 73, G. II, p. 28; M. p. 54.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

convenzionali (*ex aliquo signo*)⁸. I meccanismi che stanno alla base della credenza religiosa e della profezia biblica analizzati nel *Tractatus theologico-politicus* costituiranno l'esemplificazione esatta di questo primo tipo di conoscenza⁹. Si ha poi l'esperienza casuale, o *experientia vaga*, che Spinoza mutua dal lessico di Bacon¹⁰, la quale si presenta come indeterminata, approssimativa e condotta senz'ordine. Per questo necessita di verifiche esterne¹¹. In ogni caso, se il vero bene coincide con la perfezione della conoscenza, dall'incertezza conoscitiva non potrà sorgere alcun bene autentico. Le due ultime forme di percezione pervengono invece o all'«essenza» delle cose: in modo solo parzialmente adeguato (terzo genere), o adeguato, cioè presentando la «causa prossima» di ciò che si conosce (quarto genere)¹².

Il terzo genere è di notevole rilievo poiché si colloca a metà strada tra la forma inadeguata dei due primi e quella perfetta del quarto. Nel terzo genere di percezione, dichiara Spinoza, «l'essenza di una cosa è conclusa da un'altra, ma non in modo adeguato»¹³. Ciò accade quando una causa è inferita a partire da un effetto, oppure quando «si deduce l'essenza da un universale, che è sempre accompagnato da qualche proprietà»¹⁴. Nel primo caso, l'effetto dipende da una causa che non conosciamo distintamente, nel secondo si parte da nozioni universali. Spinoza riporta l'esempio comune della percezione empirica della distanza del Sole rispetto alla Terra: le dimensioni ridotte del Sole dipendono dalle condizioni in cui viene osservato; grazie a misurazioni di tipo matematico potremo calcolare l'esatta distanza del Sole dalla Terra traendone una legge universale che spiega il rapporto fra questi due corpi. Rapporto che tuttavia non coglie l'essenza dei fenomeni indagati¹⁵.

Le percezioni di terzo genere sono nondimeno gli strumenti per eccellenza della conoscenza scientifica – risalita induttiva dagli effetti alle cause, misurazione dei rapporti fra le cose, riconduzione degli enti a classi d'appartenenza¹⁶. Il problema è che né i due primi *modi percipiendi* (conoscenza per sentito dire e immaginazione) né il terzo conducono a un'autentica perfezione conoscitiva, dunque si rivelano inutili

⁸ Cfr. SPINOZA, TIE, § 19-20, G. II, pp. 10-11.

⁹ SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* [TTP], 2, G. III, pp. 30-31; M. pp. 460-461

¹⁰ Il riferimento va a Bacon e alla sua critica alle nozioni astratte. Cfr. BACON, *Novum Organon*, I, 59-60, *The Works of Francis Bacon* (1860), in J. Spedding, R. Leslie Ellis, D.D. Heath (ed. by), Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, pp. 60-62. Cfr. CARL GEBHARDT, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Winter, Heidelberg, 1905, pp. 75-76; HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, 2 vols. (1934), Meridian Books, New York, 1958, I, p. 136; HAROLD JOACHIM, *Spinoza's Tractatus*, Clarendon Press, Oxford, 1940, p. 26; PINA TOTARO, *Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Olschki, 2009.

¹¹ Cfr. SPINOZA, TIE, § 21, G. II, p. 11.

¹² Cfr. SPINOZA, TIE, § 19, G. II, p. 10.

¹³ SPINOZA, *ibid.*; M. p. 31.

¹⁴ *Ibid.* Si veda anche la nota f., TIE, § 19, G. II, p. 10; M. p. 31. Si noti che nel *Tractatus* Spinoza usa indifferentemente i termini *proprietas* e *propria* come ciò che non costituisce l'essenza di qualcosa ma ne discende. Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 95, 108, G. II, pp. 34, 38. Per la definizione di *proprium* nel contesto epistemologico del *Tractatus* e lo statuto che esso viene ad assumere nell'ontologia dell'*Ethica*, quando sarà riferito al rapporto tra i modi finiti e l'essenza di Dio, si veda il commento di YITZHAK MELAMED, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics*, in *The Oxford Handbook of Spinoza*, edited by Michael della Rocca, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 108-109: «Though a thing necessarily has both its essence and its *propria*, it is only the former that provides us with an explanation of the nature of the thing [...]. Modes stand in the same relation to God's essence as the *propria* of a thing to the thing's essence – they cannot be understood without God's essence (E1d5) and according to E1p16 all modes follow (or can be deduced) from God's essence. In other words, Spinoza's modes are God's *propria*».

¹⁵ Cfr. SPINOZA, TIE, § 56, G. II, p. 21; SPINOZA A MEYER, Ep. 12, G. IV, p. 57.

¹⁶ Descartes le avrebbe chiamate «supposizioni», o «ipotesi», che nella sesta parte del *Discours* fanno da ponte tra i principi primi e i fenomeni particolari. Cfr. DESCARTES, *Discours*, VI, AT, VI, pp. 64, 71; DESCARTES A MORIN, 13 luglio 1638, AT, II, p. 200; *Principia*, III, 44, AT, VIII, p. 99; 46, AT, VIII, pp. 100-101; 47, AT, VIII, p. 103.

DIEGO DONNA

ai fini della conquista della felicità. I primi due approdano a un'indagine «incerta e senza fine», il terzo a una conoscenza «senza rischio di errore», benché inadeguata a comprendere il legame fra la nostra mente e l'intera natura¹⁷. Nessuna di queste percezioni coglie l'essenza che spiega la genesi o il processo di formazione di un ente, sia esso logico o fisico¹⁸. Un artista, o un profeta, possono immaginare un 'cavallo alato', ma non lo possono «concepire», non essendo in grado di mostrare le cause che hanno prodotto ciò che immaginano. Concepire equivale a possedere l'idea della causa che spiega i meccanismi di costruzione o generazione del proprio ideato¹⁹.

Solo le idee di quarto genere esprimono in questo senso l'essenza o la causa prossima delle cose. Avere un'idea non significa registrare effetti sensibili bensì «formare» le idee delle cause o «essenze oggettive» delle cose (*essentia objectiva alicujus rei*)²⁰. Un'idea vera o adeguata costituisce la *forma* della conoscenza perfetta, che deriva dalla «potenza autonoma» dell'intelletto e si esprime nell'essenza oggettiva del proprio ideato. Per questo, scrive Spinoza, i termini verità, essenza oggettiva e idea significano la stessa cosa (*ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae omnia illa idem significant*)²¹. Tale corrispondenza non si fonda tuttavia nel *Tractatus* nell'unità della sostanza infinita (Spinoza non ha ancora elaborato l'unità in *Deo* dell'ordine delle cose e dell'ordine delle idee), bensì dipende dal pensiero stesso che riproduce *objective* la natura sulla base dell'idea dell'*ens perfectissimum*²². La mente è attiva quando è la sola causa delle proprie idee (*ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae*)²³, contrariamente alla condizione che subisce quando è determinata dalle affezioni del corpo (*nobis invitis*)²⁴. Chiarezza e distinzione è in tal senso il criterio della verità dell'idea.

Eppure, la nozione stessa di chiaro e distinto, che nell'*Ethica* Spinoza tornerà a riferire al concetto di adeguazione²⁵, si distanzia profondamente dall'elaborazione che ne aveva dato Descartes²⁶. Non solo infatti chiarezza e distinzione non sono criteri sufficienti a dimostrare la verità di un'idea, ma nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza sottolinea che chiarezza e distinzione rischiano di offuscare la linea di demarcazione fra intelletto e immaginazione facendoci credere «di intendere quel che immaginiamo

¹⁷ Cfr. SPINOZA, TIE, § 28, G. II, p. 13.

¹⁸ Cfr. SPINOZA, TIE, § 85, G. II, p. 32: L'idea vera «ostendit quomodo et cur aliquid sit».

¹⁹ Cfr. anche TIE, § 95, G. II, p. 34, in cui Spinoza chiarifica i criteri della definizione corretta: «Definitio, ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere ne ejus loco propria quaedam usurpemus».

²⁰ Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 35, 91, G. II, pp. 15, 33-34.

²¹ Cfr. SPINOZA, TIE, § 36, G. II, p. 15. Cfr. anche TIE, § 41, G. II, p. 16: «Si ergo daretur aliquid in Natura nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis».

²² Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 91, 95, G. II, pp. 33-34. Si potrà allora dire, con FILIPPO MIGNINI (*Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge*, in *Spinoza. Critical Assessments*, cit., p. 312), che nel TIE «the idea is corresponding to the object because it is intrinsically adequate, that is, clear and distinct; not that it is intrinsically adequate (or self-evident) because it expresses a structural correspondence with the object, as is affirmed in the KV and the E. The correspondence is implied only by the certainty of the idea».

²³ SPINOZA, TIE, § 108, 6 G. II, pp. 38-39.

²⁴ Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 84, 108, G. II, pp. 32, 39.

²⁵ Cfr. SPINOZA, E, II, 38 cor, G. II, p. 119: «Nam (*per Lem. 2.*) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequate, sive clare, et distincte percipi».

²⁶ «Chiarezza e distinzione» è, com'è noto, il «criterio» che aveva impiegato Descartes facendone il pilastro di una teoria della verità che Spinoza trasforma in profondità. Cfr. *Discours*, AT VI, p. 18; *Meditationes*, I, AT VII, p. 17; *III^o Responsiones*, AT VII, p. 145; *Objectiones Septimæ. Notæ*, AT VII, p. 548. Cfr. JEAN-MARIE BEYSSADE, *D'un premier principe à l'autre. Descartes entre l'ego du cogito et la vérité divine*, in *Études sur Descartes*, Seuil, Paris, 2001, p. 125-151.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

soltanto»²⁷. Questo accade poiché chiarezza e distinzione sono aspetti condivisi tanto dall'immaginazione quanto dall'intelletto. L'idea vera o adeguata esprime la causa o l'essenza oggettiva del proprio *ideatum* del quale fornisce una spiegazione esaustiva e intrinsecamente intelligibile²⁸. Un'immagine deve essere invece verificata attraverso segni che confermino o neghino il giudizio circa l'esistenza degli oggetti immaginati – è il caso della profezia²⁹. L'immagine 'cavallo alato' è perfettamente chiara in se stessa, il suo contenuto è distinto da quello di altre immagini; eppure essa non esprime la causa di ciò che rappresenta. Per questo un'immagine non è un concetto. Del resto, la ricerca di segni o criteri della verità condurrebbe a un regresso all'infinito: una volta in possesso di un'idea vera, la via manifesta se stessa. Per usare la celebre formula del *Tractatus*, «il metodo non è nient'altro che una conoscenza riflessiva, o idea dell'idea»³⁰. L'espressione «idea dell'idea» significa che l'apprensione della verità è immediata e il suo contenuto è auto-evidente. Il che conferma la distinzione con cui si era aperto il *Tractatus* fra esperienza vaga (l'immaginazione propriamente detta), i modelli teorici generali, o cause ipotetiche di cui fa uso la scienza fisica, e le percezioni di quarto genere. I profeti, a differenza dei filosofi, continuerà Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*, non sono tenuti a presentare le cause di ciò che immaginano, accontentandosi piuttosto della vividezza o «chiarezza» di ciò che si imprime nella loro mente³¹. Nell'*Ethica* continuerà affermando che se le idee vere dovessero distinguersi dalle false in virtù della sola chiarezza e distinzione di ciò che rappresentano, tutte le idee si ridurrebbero a rappresentazioni *mutae* delle cose³².

Esiste allora un criterio grazie al quale distinguere un'idea vera, o adeguata, dalle altre? «Concepire» qualcosa, risponde Spinoza, equivale ad esserne consapevoli: «nessuno può sapere che cosa sia la suprema certezza all'infuori di chi possiede un'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualcosa» (*certitudo nihil sit praeter ipsam essetiam objectivam*)³³. Non si possiede un'idea vera senza esserne consapevoli: «per la certezza della verità non è necessario alcun segno che il possesso di un'idea vera»³⁴. La verità, o idea vera, manifesta se stessa senza bisogno di alcun segno o criterio esterno che la giustifichi: «la verità non richiede alcun segno»³⁵. In breve, un'idea vera è conosciuta in se stessa ed è distinta da tutte le altre idee grazie a ciò che Spinoza chiama una pura «denominazione intrinseca»³⁶. L'aspetto inedito dell'adeguazione spinoziana è che sembra revocare in questione il tradizionale rapporto di corrispondenza fra essere e pensiero, o tra verità ontologica (*adaequatio rei ad intellectum*), la quale indicava per gli scolastici la capacità della realtà di sve-

²⁷ SPINOZA, TIE, § 90, G. II, p. 33; M. p. 61.

²⁸ Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 68-68, G. II, p. 26.

²⁹ Cfr. SPINOZA, TTP, 2, 15; G. II, pp. 31, 185-186.

³⁰ SPINOZA, TIE, § 38, G. II, pp. 15-16.

³¹ Così, la distinzione fra norma e segno servirà a ribadire che la verità delle Scritture poggia su una serie di ragioni, nessuna delle quali universalmente obbligatoria. Cfr. SPINOZA, TTP, 2, 13, G. III, pp. 31-31; 170. La certezza che si può ricavare dalle Scritture si riduce a una certezza morale, la quale si applica a fatti storici o empirici, e la cui evidenza non è mai conclusiva.

³² SPINOZA, E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 132: «picturae mutae in tabula». Cfr. anche E, II, prop. 17 schol., G. II, p. 106; II, prop. 40 schol. 2, p. 122; III, prop. 27, dem., G. II, p. 160.

³³ SPINOZA, TIE, § 35, G. II, p. 15. Cfr. anche TIE, § 95, G. II, p. 35: «quamvis, ut dixi circa figuras et caetera entia rationis hoc parum referat, multum tamen refert circa entia physica et realia; nimirum, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur».

³⁴ SPINOZA, TIE, § 35, G. II, p. 15; M. p. 37.

³⁵ *Ibid.* Cfr. anche TIE, § 44, G. II, p. 17.

³⁶ Cfr. SPINOZA, TIE, § 69, 37, G. II, pp. 26, 15; E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 131.

DIEGO DONNA

larsi all'intelletto, e verità logica (*adaequatio intellectus ad rem*), intesa come adeguazione della conoscenza alla realtà³⁷. L'adeguazione dell'idea esprime anzitutto la capacità autonoma dell'intelletto di formare le proprie idee, le quali sono a loro volta le «essenze oggettive» dei loro ideati. O si conosce secondo l'ordine comune della natura, o secondo l'essenza (*vel rei tanquam existentis consideratae, vel solius essentiae*)³⁸. Ma solo la seconda modalità di conoscenza è adeguata. A tal punto, scrive Spinoza, che se un modello teorico o un teorema matematico sono adeguatamente concepiti, saranno veri anche a dispetto delle applicazioni concrete che ne potremmo ricavare. Poco importa che l'«opera esista» o «non esista»³⁹. Un modello teorico, se adeguatamente concepito, manifesta la propria «norma» autonoma di verità⁴⁰.

Alla domanda su come raggiungere le percezioni perfette del quarto genere il *Tractatus* risponde così in modo netto: il «metodo» non è un set di regole per la guida dell'intelletto nella ricerca della verità, bensì la stessa idea vera, conosciuta in quanto tale e impiegata come *norma* per «dedurre» tutte le altre idee con essa compatibili⁴¹. Viceversa, la famosa espressione *veritas norma sui, et falsi est*⁴² indica che un'idea vera o adeguata esclude tutte le idee ad essa incompatibili. Essendo *norma* a se stessa, l'idea vera è oggetto di una consapevolezza necessaria che la distingue da tutti gli altri tipi di idee: le idee false o ad essa contrarie, quelle potenzialmente vere o non manifestamente contrarie. Nell'*Ethica* Spinoza ribadirà che un'idea adeguata è perfetta in se stessa, dunque anche vera: «ogni idea che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera»⁴³. «L'idea vera deve convenire col proprio ideato»⁴⁴, stabilisce l'assioma 6 della prima parte dell'*Ethica*; l'idea adeguata è a sua volta considerata «in sé – prosegue la definizione 4 della seconda parte – senza relazione all'oggetto». In questo caso, essa avrà «tutte le proprietà o denominazioni intrinseche dell'idea vera»⁴⁵. Lo scolio alla proposizione 21 della seconda parte dell'*Ethica* conclude che l'idea adeguata

³⁷ Se guardiamo alla logica tradizionale, si pensi a Tommaso d'Aquino, un'idea è «adeguata» qualora corrisponda in maniera completa e perfetta al proprio oggetto. L'adeguazione indica conformità all'oggetto: la verità è adeguazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. La conformità tra le due si realizza nel giudizio. «Questo giudizio – nelle parole di Tommaso d'Aquino – se sarà conforme alle cose sarà vero, cioè quando l'intelletto giudica che una cosa sia quel che è o non sia quel che non è; sarà falso, invece, quando non sarà consono alla realtà, cioè quando giudica che non sia ciò che è, o che sia ciò che non è». TOMMASO D'AQUINO, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, I, 3, 1, n. 31, a cura di Giovanni Bertuzzi, Sergio Parenti, Bologna, ESD, p. 83. Cfr. Anche *Quaestiones Disputatae De veritate*, Qu. 1. Cfr. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2, cit., p. 105ss; E. YAKIRA, *Spinoza. La cause de la philosophie*, Paris, Vrin, 2017, pp. 261-270.

³⁸ SPINOZA, TIE, § 52, G. II, p. 19.

³⁹ SPINOZA, TIE, § 69, G. II, p. 26; M. p. 51.

⁴⁰ Cfr. SPINOZA, TIE, § 30, 36, 81, G. II, pp. 13, 15, 31. In questo senso, la conoscenza vera corrisponderebbe alla formazione di idee adeguate delle cose singolari o, nei termini di THEO VERBEEK (*Spinoza's Theologico-Political Treatise*, cit., p. 173), «a way to account for their properties by constructing a mechanical model. Such a model is intrinsically certain, simply because we see that it does account for the properties we wish to explain».

⁴¹ Cfr. SPINOZA, TIE, § 38, G. II, pp. 15-16. Come sottolinea H. DE DIJN (*Spinoza's Logic or the Art of Perfect Thinking*, in *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Genevieve Lloyd, London, New York, Routledge, 2001, pp. 345-346), la logica spinoziana presenta in questo senso una circolarità logica, ossia la conoscenza delle proprietà dell'intelletto non può essere acquisita «unless one possess knowledge of the essence of the intellect; yet, given the possession of clear and distinct knowledge of the properties, we must somehow know, or be capable of knowing clearly and distinctly the essence of the intellect, which will give us full knowledge of the properties».

⁴² SPINOZA, E, II, prop. 43, schol., G. II, p. 124; M. pp. 879-80.

⁴³ SPINOZA, E, II, prop. 34, G. II, p. 116; M. p. 871. Cfr. anche E, II, prop. 41, dem., G. II, p. 123. In una lettera a De Vries, Spinoza indica inoltre la possibilità che vi siano idee adeguate, ma non vere, ad esempio le definizioni nominali, le quali non implicano l'accordo con il loro oggetto (cfr. SPINOZA A DE VRIES, Ep. 9, G. IV, pp. 43-44), laddove l'idea vera conviene sempre col proprio ideato. Cfr. E, I, prop. 30, dem., G. II, p. 71.

⁴⁴ SPINOZA, E, I, ax 6, G. II, p. 47; M. p. 788.

⁴⁵ SPINOZA, E, II, def. 4, G. II, p. 85; M. p. 835.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

va considerata come un «modo di pensare, senza relazione all'oggetto»⁴⁶.

Ricapitolando, l'aspetto centrale della concezione spinoziana della verità nel *Tractatus de intellectus emendatione* consiste nel carattere attivo della mente che forma le proprie idee. Conseguire la nostra perfezione partendo dal possesso di un'«idea vera» conosciuta in quanto tale: questo è il precetto su cui Spinoza costruisce la sua prima indagine etico-cognitiva. L'emancipazione della mente, da cui dipende la nostra felicità, è proporzionale al grado di perfezione con cui essa perviene all'«essenza intima» delle cose (*intima essentia rerum*)⁴⁷. Quanto alla certezza, essa rimanda alla «denominazione intrinseca» di un'idea vera, riconosciuta in quanto tale⁴⁸. Il *Tractatus theologico-politicus* metterà in rapporto le immagini ai segni della profezia interpretati dai teologi, l'*Ethica* tornerà ad approfondire, questa volta sulla base dell'unità fra essere e pensiero, lo statuto dell'immaginazione rispetto all'intelletto.

II. Picturae mutae e idee

La presentazione che nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza ci offre dell'attività discorsiva è piuttosto chiara. La conoscenza razionale è solo parzialmente adeguata poiché si compone di percezioni generali o cause ipotetiche le cui conclusioni non sono pienamente sicure. Essa opera su classi di enti, non sulle cause prossime delle cose. Per questo, rispetto alle percezioni di quarto grado, la percezione del terzo resta inadeguata a cogliere l'essenza delle cose singolari⁴⁹.

Il rapporto fra immaginazione, ragione e intelletto è com'è noto molto più complesso nell'*Ethica* in virtù della cornice ontologica siglata dalla celebre proposizione 7 della seconda parte, il *De mente*: «l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose»⁵⁰. Nel *De Deo* Dio è eterno non perché immutabile bensì in quanto *causa sui* che pone necessariamente se stessa in tutti i suoi effetti⁵¹, nella seconda parte il dispiegamento della «causa di sé» nella catena dell'essere si dà sullo sfondo dell'identità fra attributo del pensiero e attributo dell'estensione:

Fino a quando le cose sono considerate come modi di pensare dovremo spiegare l'ordine di tutta la natura o connessione delle cause mediante il solo attributo del pensiero; e in quanto sono considerate come modi dell'estensione, l'ordine di tutta la natura deve essere anche spiegato mediante il solo attributo dell'estensione. [...] Perciò Dio è realmente causa delle cose come sono in sé, in quanto consta di infiniti attributi⁵².

⁴⁶ SPINOZA, E, II, prop. 21, schol., G. II, p. 109; M. p. 863.

⁴⁷ Cfr. SPINOZA, TIE, § 101, G. II, p. 36. Commentatori come Victor Delbos e Valtteri Viljanen hanno letto in tal senso la fisica spinoziana alla luce di un «essenzialismo dinamico» che ne fa il riflesso della teoria della definizione genetica elaborata dal filosofo nelle sue prime inchieste sulla natura della conoscenza. VALTTERI VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 170: «The ingredient in Spinoza's geometry of power that underlies his thinking on causality, conatus, and power may be called dynamic essentialism, according to which things can do only what follows or flows from their own nature». VICTOR DELBOS, *Le Spinozisme*, Vrin, Paris, 1950, pp. 122-123. Sullo sfondo, le celebri riflessioni di Étienne Gilson (*L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981 p. 307), per il quale la metafisica spinoziana, dissolvendo la mediazione analogica tra infinito e finito, fa dell'esistenza un puro «catalyseur des essences».

⁴⁸ Cfr. SPINOZA, TIE, § 19, G. II, p. 11. Cfr. anche E, II, prop. 34, G. II, p. 116.

⁴⁹ Cfr. SPINOZA, TIE, §§ 19, 28, G. II, pp. 10, 13.

⁵⁰ SPINOZA, E, II, prop. 7, G. II, p. 89; M. p. 840.

⁵¹ SPINOZA, E, I, prop. 35, G. II, p. 77.

⁵² SPINOZA, E, II, prop. 7, schol., G. II, p. 90; M. p. 842.

DIEGO DONNA

Quanto alla loro forma, tutte le idee sono espressioni necessarie dell'essenza infinita del pensiero. Come giustificare allora la presenza di idee inadeguate nella mente umana? Per affrontare tale interrogativo occorre anzitutto determinare il concetto di *mens*, vale a dire quell'idea particolare che riflette, nell'attributo del pensiero, la condizione del corpo, modo dell'estensione. La proposizione 13 della seconda parte dichiara che la mente è l'idea di un corpo esistente in atto⁵³. Se dunque la mente, come modo della sostanza infinita, dipende dall'attributo del pensiero, essa tuttavia «immagina» fintantoché l'oggetto della sua rappresentazione è il corpo⁵⁴. La percezione che la mente ha del proprio corpo e dei corpi esterni coinvolge le leggi meccaniche che regolano le affezioni tra le «parti fluide del corpo umano», come le chiama Spinoza, le quali tornano a premere sulle superfici che avevano originato certe affezioni facendo sì che la mente immagini i corpi come presenti. «Vediamo dunque come può accadere che consideriamo presenti le cose che non esistono»⁵⁵. In ogni caso, la mente continua a credere, nel senso propriamente passivo di «immaginare» finché le affezioni corporee che hanno prodotto una certa visione non siano modificate. La conoscenza immaginativa è in questo senso passiva, sensibile e parziale. Ecco dunque le conseguenze che la saldatura fra mente e corpo produce ogni volta che la comprensione dell'ordine reale delle cose viene meno:

La mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti che compongono il corpo umano; l'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno; l'idea dell'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata della mente umana; della durata delle cose singole che sono fuori di noi non possiamo avere che una conoscenza assai inadeguata⁵⁶.

Del resto, nella prospettiva spinoziana è impossibile isolare il contenuto di un'idea dall'affermazione o giudizio che essa comporta: contrariamente a quanto avviene per il giudizio cartesiano, il quale risulta dall'interazione fra intelletto e volontà⁵⁷, «nella mente – dichiara Spinoza – non si dà alcuna volizione affermazione e negazione, oltre a quella che l'idea, in quanto idea, implica»⁵⁸. La mente umana non conosce dunque il corpo, né sa che esso esiste, se non per mezzo delle idee delle sue affezioni⁵⁹. Eppure solo i «concetti» esprimono il carattere attivo del pensiero: «per idea intendo un concetto della mente, che la mente forma perché è cosa pensante. Spiegazione. Dico concetto, piuttosto che percezione, perché il termine percezione sembra indicare che la mente patisca dall'oggetto, mentre il concetto sembra esprimere l'azione della mente»⁶⁰. Nei termini dello scolio alla proposizione 48, le idee non sono «immagini, quali si formano sul fondo dell'occhio e, se si vuole, al centro del cervello, ma i concetti del pensiero»⁶¹. Le idee non sono

⁵³ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 13, G. II, p. 96.

⁵⁴ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 17 schol., G. II, p. 106.

⁵⁵ SPINOZA, E, II, prop. 17 schol., G. II, pp. 105-106; M. p. 858. Cfr. anche E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 131.

⁵⁶ SPINOZA, E, II, prop. 24, prop. 25, prop. 29, prop. 31, G. II, pp. 111, 113, 115; M. pp. 864-865, 868-869.

⁵⁷ Cfr. DESCARTES, *Meditationes*, IV, AT VII, p. 56; *III Responsiones*, AT VII, p. 191; *V Responsiones*, AT VII, p. 378; *Principia*, I, art. 34, AT VIII, p. 18.

⁵⁸ SPINOZA, E, II, prop. 49, G. II, p. 130; M. p. 886.

⁵⁹ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 12, G. II, p. 95; E, II, prop. 19, G. II, p. 107. Cfr. anche E, II, prop. 16, G. II, p. 103; E, II, prop. 17, G. II, p. 104.

⁶⁰ SPINOZA, E, II, def. 3, expl., G. II, pp. 84-85; M. p. 447.

⁶¹ SPINOZA, E, II, prop. 48, schol., G. II, p. 130; M. p. 886. Nei *Cogitata Metaphysica* e nel *De emendatione*, così come nella *Korte Verhandeling*, Spinoza aveva ribadito che un'immagine non può essere «concepita», dunque, propriamente parlando, non è un'«idea». Cfr. SPINOZA, *Cogitata Metaphysica* [CM], I, 1, G. I, pp. 233-237; *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand* [KV], 2, 16, G. I, pp. 80-84.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

rappresentazioni o «pitture mute»⁶², formate per astrazione dalle cose sensibili, bensì «cose» esistenti in atto o modificazioni, al pari dei corpi, della sostanza infinita.

Nell'*Ethica*, lo statuto delle idee si specifica così secondo tre coordinate di fondo: il loro ordinamento («ordine dell'intelletto» o «comune ordine della natura»), la loro logica interna («idee adeguate», «idee inadeguate»), il rapporto con il loro oggetto – nel caso della mente è il corpo. Quali conseguenze se ne ricavano per la definizione di «conoscenza inadeguata»? La *mens* conosce in modo scorretto quando coglie la natura secondo il darsi «fortuito» degli eventi, in modo adeguato se stabilisce invece concordanze, differenze, opposizioni. Questo è il compito della conoscenza razionale nell'*Ethica*, cui anche il *De emendatione* aveva fatto riferimento enumerando la comprensione dei rapporti fra le cose fra i *desiderata* della conoscenza perfetta (*ut inde rerum differentias convenientias et oppugnantias recte colligamus*)⁶³. Per lo scolio alla proposizione 40 della seconda parte dell'*Ethica* la conoscenza razionale poggia su «nozioni comuni a tutti gli uomini». Le «nozioni comuni» sono gli strumenti cui l'*Ethica* affida il compito di tradurre la rappresentazione confusa dei corpi nella serie delle loro «concordanze, differenze e opposizioni»⁶⁴. Il *Tractatus theologico-politicus* aggiunge che la scienza biblica, se letta in analogia alla scienza naturale di tipo baconiano, procede dalla storia dei dati naturali alle loro cause, o dall'interpretazione degli effetti alla definizione delle cose⁶⁵. Che cosa differenzia tuttavia le nozioni comuni dell'*Ethica* dalle forme induttive o solo parzialmente adeguate di conoscenza razionale discusse in precedenza?

III Concordanze, differenze, opposizioni. Dagli enti di ragione alle nozioni comuni

La storiografia si è a lungo divisa sullo statuto delle nozioni comuni nell'*Ethica*. Nel suo classico commento all'*Ethica*, Harry Austryn Wolfson distingue fra due modi di considerare la mente umana: in quanto espressiva di idee delle cause o nozioni comuni delle cose, o in quanto parte costitutiva e diretta dell'intelletto divino⁶⁶. Più recentemente, Theo Verbeek ha rilevato come nell'*Ethica* Spinoza non giunga a dimostrare il nesso fra il piano della conoscenza razionale del mondo fisico (*to know*), dispiegato dalle nozioni comuni, e il livello più alto della sua comprensione intellettuale (*to understand*)⁶⁷. Altri commentatori individuano al contrario nella conoscenza razionale un autentico ponte verso la scienza

⁶² Cf. SPINOZA, E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 132.

⁶³ SPINOZA, TIE, § 25, G. II, p. 12.

⁶⁴ SPINOZA, E, II, prop. 29, schol., G. II, p. 114; M. p. 868.

⁶⁵ SPINOZA, TTP. 13, G. III, p. 167. Cf. anche TIE, G. II, pp. 99-102.

⁶⁶ E, parafrasando l'*Ethica*, aggiunge: gli uomini non hanno una conoscenza di Dio così distinta come quella che hanno delle nozioni comuni, poiché «they cannot imagine God as they can bodies». Cfr. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2, cit., pp. 162-163.

⁶⁷ Cfr. THEO VERBEEK, *Imagination and Reason in Spinoza*, in *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from the Late Scholasticism to Contemporary Thought*, edited by Sara Heinämaa, Martina Reuter, «Studies in the History of Philosophy of Mind», vol. 8, Springer, 2009, p. 95: «The way Spinoza deduces reason in the *Ethics* is not very satisfactory. This may be an effect of the way the *Ethics* is organized. Whereas the road ("method") suggested in the *Treatise on the Improvement of the Intellect* is to use the idea of God as the "norm" of truth and falsehood, which in turn would allow the deduction of "common notions" as "all things happen in a uniform way", the author of the *Ethics* cannot but see the notion of truth and reason as part of a psychological and genetic theory of mind. This leads him not only to blur the distinction between imagination and intellect, but also to presuppose, rather than explain, that from passive the mind can become active».

DIEGO DONNA

intuitiva⁶⁸ facendone lo strumento ordinatore delle nostre percezioni⁶⁹. Altri ancora riconoscono alle nozioni comuni un ruolo chiave nella ricomposizione fra ragione e intelletto⁷⁰.

È un fatto che le cause ipotetiche o la percezione delle proprietà generali delle cose, giudicate astratte nel *De emendatione*, acquisiscono nell'*Ethica* una nuova fondazione. Tutti i corpi «convengono in certe cose, che devono essere percepite da tutti adeguatamente»⁷¹. Che cosa vi è di comune in tutti i corpi? Il rapporto fra moto e quiete. Moto e quiete sono a loro volta modi infiniti dell'attributo dell'estensione di cui la mente calcola il rapporto per ricostruire la struttura del *continuum* materiale. Le relazioni fra i corpi, così come fra le parti che compongono un singolo corpo, sono dunque conosciute razionalmente attraverso i rapporti di moto e quiete che la mente fissa nell'idea di estensione. In questo senso, le nozioni comuni sono i fondamenti dalla nostra ragione (*fundamenta ratiocinii nostri*)⁷², condivisi da tutte le menti che riflettono sulle proprietà dei corpi: «le cose che sono comuni a tutti i corpi, e che sono in modo uguale nella parte e nel tutto, non possono essere concepite se non adeguatamente»⁷³. Essendo la mente l'idea di un corpo esistente in atto, non potrà non contenere le idee di tali proprietà⁷⁴. Dall'attributo dell'estensione si ricava l'analisi delle uguaglianze e differenze fra le cose, individuandole nel sistema fisico più generale.

Il contesto di applicazione delle nozioni comuni varia a seconda che siano presi in considerazione l'universo nella sua totalità o la relazione fra le sue parti. Spinoza distingue fra nozioni più o meno universali⁷⁵: laddove le prime scoprono le somiglianze e le differenze tra i singoli corpi, le seconde individuano ciò che è comune a tutti dal punto di vista dell'intera natura. Le nozioni comuni consentono in ogni caso alla mente umana di accedere a una conoscenza adeguata della realtà fisica. Per questo vanno rigorosamente distinte sia dagli «universali» che dagli «enti di ragione». L'applicabilità universale delle leggi (causalità, intelligibilità) e delle nozioni comuni non va confusa con le nozioni universali⁷⁶, ammonisce Spinoza. L'intero cui le

⁶⁸ Cfr. PIERRE MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, pp. 355-358; CHANTAL JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 32-33: «l'éternité est une propriété commune à la substance, aux attributs, aux modes infinis et à l'entendement humain. Elle se trouve également dans la partie et dans le tout. [...] L'éternité remplit donc bien les exigences nécessaires pour faire l'objet d'une notion commune». SOPHIE LAVERAN (*Notions communes et vie commune: le caractère fondamentalement pratique de la raison chez Spinoza*, in *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, sous la direction de J. Vincente Cortés, Sophie Laveran, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013 p. 151), ne deduce le conseguenze pratiche: «la propriété commune des hommes, c'est leur intérêt partagé».

⁶⁹ Cfr. MARGARET D. WILSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Dan Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 89-140.

⁷⁰ Per GIUSEPPE D'ANNA (*La scienza intuitiva di Spinoza: tra relazionalità e immediatezza*, in *Sulla scienza intuitiva di Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Milano, Ghibli, 2003, pp. 74, 76), l'intuizione spinoziana si dà «non come una deduzione, ma come una relazione parte-tutto. [...] Conoscere intuitivamente significa relazionare l'essenza particolare alla totalità del sistema, intendendola alla luce dell'intreccio delle relazioni causali presenti nell'eternità». Apparentemente più sfumata la posizione di PAOLO CRISTOFOLINI (*La scienza intuitiva di Spinoza* [1987], Pisa, Ets, 2009, p. 46), il quale afferma che «intuito e deduzione non sono certo riconducibili a identità. [...] Ma si compenetrano a tal punto – continua – che tutta la scienza intuitiva è al tempo stesso sapere deduttivo».

⁷¹ SPINOZA, E, II, prop. 38, cor., G. II, p. 118; M. p. 873. Cfr. anche *Principia Philosophiae* [PPC], praef., G. I, p. 127; E, I, prop. 8, schol. 2, G. II, p. 50.

⁷² SPINOZA, E, II, prop. 40, schol. 1, 2, G. II, p. 120.

⁷³ SPINOZA, E, II, prop. 48, G. II, p. 129; M. p. 873.

⁷⁴ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 38, G. II, p. 118; II, prop. 40, schol. 2, G. II, p. 122: «notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus».

⁷⁵ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 40, schol. 1, G. II, pp. 120-122.

⁷⁶ Né va confusa, per usare il lessico della *Korte Verhandelng*, con le «classi», composte da enti indivisibili e appartenenti a uno stesso genere: SPINOZA, KV, I, 2, G. I, pp. 32-33.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

nozioni comuni si riferiscono non è una nozione astratta dell'immaginazione, bensì il *continuum* reale della sostanza⁷⁷. Grazie ad esse diventa allora possibile costruire una scienza fisica generale, conformemente all'impegno ontologico assunto dall'*Ethica* nei confronti della ragione: l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e la connessione delle cose. Scienza delle composizioni dei modi della sostanza, la teoria delle nozioni comuni costituisce il cuore della conoscenza razionale dell'*Ethica*.

Eppure, sondando più da vicino il plesso di proposizioni dalla 38 alla 40 della seconda parte dell'*Ethica*, ci si accorge di come lo statuto di tali nozioni si biforchi in due vie. Le nozioni comuni sono vere poiché corrispondono alla struttura della realtà fisica, sono adeguate poiché formate dalla mente umana di cui Dio costituisce la natura. Nei termini della proposizione 38 e dimostrazione:

Le cose che sono comuni a tutti i corpi e che sono in modo uguale nella parte e nel tutto non possono essere concepite se non adeguatamente. Dim. Sia A qualcosa che è comune a tutti i corpi e che è in modo uguale nella parte e nel tutto di ciascun corpo. Dico che A non può essere concepito se non adeguatamente. Infatti, la sua idea (2P7C) sarà necessariamente adeguata in Dio, sia in quanto Dio ha l'idea del corpo umano sia in quanto ha le idee delle sue affezioni, che (2P16, 25 e 27) implicano in parte la natura tanto del corpo umano quanto dei corpi esterni; cioè (2P12 e 13) questa idea sarà necessariamente adeguata in Dio in quanto costituisce la natura della mente umana, o in quanto ha le idee che sono nella mente umana. La mente percepisce dunque (2P11C) A necessariamente in modo adeguato, e questo sia in quanto percepisce se stessa sia in quanto percepisce il suo corpo o qualunque corpo esterno⁷⁸.

La procedura dimostrativa della proposizione 38 si articola così in tre passaggi. Il primo è una premessa: sia A è ciò che «è comune a tutti i corpi e che è in modo uguale nella parte e nel tutto di ciascun corpo»⁷⁹. Spinoza indica con A una proprietà fondamentale della materia, la quale conferma che le nozioni comuni sono vere poiché aderenti al piano della natura. In secondo luogo, ciò che è comune non può essere concepito se non adeguatamente poiché la sua idea è necessariamente adeguata in Dio: «sia in quanto Dio ha l'idea del corpo umano, sia in quanto ha le idee delle sue affezioni, le quali implicano la natura del corpo e dei corpi esterni»⁸⁰. Terzo, tali idee sono adeguatamente presenti in Dio poiché la sostanza infinita costituisce la mente umana sotto l'attributo del pensiero. La sostanza infinita è «affetta» dall'idea del corpo in quanto «costituisce la natura della mente umana»⁸¹.

In questo modo Spinoza cerca di ricomporre i due criteri della verità e dell'adeguazione: le nozioni comuni sono idee adeguate che la mente ha del corpo, ma sono anche idee adeguate in Dio che possiede l'idea del corpo umano attraverso la mente, modo del pensiero. La mente conosce in quanto modo finito dell'attributo del pensiero, ossia Dio costituisce la natura della mente umana: «nell'intelletto divino si dà un'idea di cui Dio è causa non in quanto è infinito, né in quanto è affetto da idee di moltissime cose singolari, ma in quanto costituisce soltanto l'essenza della mente umana»⁸². Potremmo concludere che

⁷⁷ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 37, G. II, p. 118.

⁷⁸ SPINOZA, E, II, prop. 38 dem., G. II, pp. 118; M. 873.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ SPINOZA, E, II, prop. 39, dem., G. II, pp. 118-119; M. p. 874.

⁸² SPINOZA, E, II, prop. 40, dem., G. II, p. 120; M. p. 875. Come ricorda H.A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, 2, cit., p. 111), Spinoza recupera del resto da Tommaso d'Aquino (*Summa Theologica*, I, 17, 1) la tesi della conformità fra idee e intelletto divino:

DIEGO DONNA

mentre nel *Tractatus de intellectus emendatione* il terzo genere di conoscenza era stato considerato utile benché astratto ai fini della comprensione dell'essenza delle cose, nell'*Ethica* la fondazione delle nozioni comuni si gioca su un duplice piano: sul piano dell'unità fra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee, di cui la sostanza infinita è causa immanente, sul piano della mente umana di cui Dio costituisce la natura⁸³.

Ora, fra il *De emendatione* e l'*Ethica* vi è un ulteriore testo, che Spinoza pubblica a suo nome nel 1663 e in cui avanza un analogo ricorso alla presenza in Dio di ciò che viene pensato dalla mente umana. Sono i *Cogitata Metaphysica*, ossia le riflessioni metafisiche che seguono il commento ai *Principia Philosophiæ* di Descartes. Riflettendo sulle prerogative della conoscenza razionale, Spinoza discute nei *Cogitata* i cosiddetti «enti di ragione». Che cos'è un ente di ragione? Spinoza lo presenta nella prima parte delle sue riflessioni metafisiche definendolo un *modus cogitandi* prodotto dalla mente e conosciuto da Dio in quanto preserva e conosce la mente umana:

Gli enti di ragione sono modi di pensare e devono essere intesi da Dio in quanto percepiamo che egli conserva e procrea la mente umana così com'è costituita; non invece in quanto Dio abbia in sé tali modi di pensare⁸⁴.

Si noti l'uso rovesciato delle rispettive dimostrazioni: nei *Cogitata* gli enti di ragione sono legittimati da Dio che «conserva» (*conservare et procreare*) la mente umana esattamente perché tali enti non corrispondono ad alcunché di reale. Al contrario, nell'*Ethica*, le nozioni comuni sono adeguate poiché portatrici di ciò che è comune alle affezioni del corpo, ossia l'estensione e il rapporto di moto e quiete. In questo modo Dio conosce le cose singolari costituendo l'«essenza della mente umana»⁸⁵. Che il quadro ontologico dell'*Ethica* sia profondamente mutato rispetto alla cornice epistemologica della precedente inchiesta spinoziana è evidente. Spinoza sta cercando di ricomporre l'idea dell'«ente perfettissimo» (*ens perfectissimum*) di cui parlava il *Tractatus*, «origine e fonte» (*origo et fons*) della natura, alla natura stessa rivendicando l'identità fra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee. Tuttavia, che cosa distingue l'uso effettivo degli enti di ragione da quello delle nozioni comuni?

Descartes aveva già separato ciò che «cade sotto la nostra percezione» alla stregua di «cose o affezioni delle cose» rispetto alle «verità eterne» che non hanno «alcuna esistenza fuori del nostro pensiero»⁸⁶. Tra le «cose create», continuava Descartes, alcune sono intellettuali o cogitative, altre rimandano alla sostanza estesa, ossia al corpo⁸⁷. «Quando invece riconosciamo che non può essere che qualcosa venga dal nulla, allora questa proposizione: 'nulla viene dal nulla', non la consideriamo alla stregua di una cosa

«Spinoza's argument in the demonstration that there can be no falsity in ideas themselves because ideas are modes of God's thought and in God's thought there can be no falsity, is similar to the argument by Thomas Aquinas that there can be no falsity in things themselves because "truth is said to exist in things by conformity to the Divine Intellect"».

⁸³ Cfr. SPINOZA, E, II, prop. 39, dem., cor., G. II, pp. 119-120.

⁸⁴ SPINOZA, CM, II, 7 G. I, p. 262; M. pp. 378-379. Cfr. anche: CM I, I, G. I, pp. 233, ss.

⁸⁵ SPINOZA, E, II, prop. 40, dem., G. II, p. 120; M. p. 875.

⁸⁶ DESCARTES, *Principia* I, art. 48, AT VIII, pp. 22-23; *Opere, 1637-1649 / Opere Postume. 1650-2009*, a cura di Giulia Belgioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini [B.], Milano, Bompiani, 2009, p. 1742: «Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquas res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Ex iis quae tanquam res consideramus, maxime generalia sunt substantia, duratio, ordo, numerus».

⁸⁷ *Ibid.*

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

esistente, e neppure come il modo di una cosa, ma come una certa verità eterna, che ha la sua sede nella nostra mente e che è chiamata nozione comune o assioma»⁸⁸. Nei *Cogitata*, dove Spinoza non ha ancora elaborato la fondazione ontologica delle nozioni comuni, ciò che gli preme sottolineare, recuperando in parte il lessico cartesiano, in parte quello della scolastica olandese, è la distinzione fra «enti reali» ed «enti di ragione». L'ente di ragione è un modo di pensare che serve a ricordare o immaginare più facilmente le cose conosciute, ma non esprime alcuna realtà fuori di sé. La durata, ad esempio, è misurata attraverso la nozione di tempo, ma il tempo non è un'«affezione delle cose». Il tempo è un «puro modo di pensare»⁸⁹ poiché al di fuori della mente non vi è tempo, bensì soltanto «durata» come modo di esistenza delle cose finite, contrapposto all'eternità⁹⁰. Gli enti di ragione sono «modi di pensare [...] con i quali ricordiamo o immaginiamo più facilmente le cose»⁹¹. Ricordiamo o immaginiamo, ma non concepiamo alcunché. Il punto è evitare infatti confusioni fra gli enti di ragione e gli enti reali: «altro è cercare nelle cose – conclude Spinoza – altro nei modi con i quali percepiamo le cose; se questo si confondesse, non potremmo intendere né i modi di percepire né la stessa natura»⁹².

Nondimeno, grazie alle nozioni di tempo, numero, misura, è possibile creare un quadro esplicativo del mondo fisico. Il che fa degli enti di ragione gli strumenti imprescindibili della scienza. Fra di essi, argomenta Spinoza nei *Cogitata*, vi sono «opposizione, ordine, accordo, divergenza»⁹³. «Opposizione, ordine, accordo, divergenza»: non sono queste le medesime funzioni che l'*Ethica* assegna all'attività discorsiva o razionale? I *Cogitata* partono dal carattere inadeguato degli «enti di ragione»: Dio non conosce le cose singolari attraverso nozioni universali o di ragione, se non nella misura in cui conosce la nostra mente che di tali nozioni forma l'idea⁹⁴. L'uso degli enti di ragione diviene quindi problematico se invece di riconoscerli come modi del pensiero vengono scambiati per «enti reali»⁹⁵. L'*Ethica* fonda al contrario il carattere adeguato delle operazioni dispiegate dalle nozioni comuni (concordanze, differenze, opposizioni) in base alla saldatura fra il piano delle cose e il piano delle idee. Eppure, nella proposizione 37 della seconda parte, Spinoza recupera alcune considerazioni di fondo dei *Cogitata*, affermando che i rapporti stabiliti da «ciò che è comune a tutti i corpi (2L2) e che è ugualmente nella parte e nel tutto», non costituiscono l'«essenza di alcuna cosa singola»⁹⁶. *Ex parte Dei*, ossia dal punto di vista dell'intelletto, i modi della sostanza infinita non possono essere analizzati e confrontati – in breve, separati dalla sostanza stessa – come se fossero appunto «enti di ragione». La premessa di questo ragionamento è allo scolio della proposizione 15 della prima parte, così come in un'importante lettera del 1663 a Lodewijk Meyer, uno fra i più stretti corrispondenti del

⁸⁸ DESCARTES, *Principia* I, art. 49, AT VIII, p. 24; B. p. 1745.

⁸⁹ SPINOZA, CM, I, 4, G. I, p. 244; M. p. 356. Infatti, nella lettera a Meyer Spinoza non lo presenta come un'idea, bensì come una «nozione». Spinoza a Meyer, Ep. 12, G. IV, p. 57.

⁹⁰ Cfr. SPINOZA, CM, II, 1, G. I, p. 250; II, 10, I, p. 269; TIE, § 55, G. II, p. 20; E, I, def. 7, G. II, p. 46; Spinoza a Meyer, Ep. 12, G. IV, pp. 53-58.

⁹¹ SPINOZA, CM, I, 5, G. I, p. 245; M. pp. 356-357.

⁹² SPINOZA, CM I, 1, G. I, pp. 235-236; M. p. 346.

⁹³ Cfr. SPINOZA, CM, I, 4, G. I, p. 245; M. p. 357.

⁹⁴ SPINOZA, CM, II, 7, G. I, p. 262; M. p. 379.

⁹⁵ Cfr. anche SPINOZA, KV, I, 1, G. I, pp. 16-17.

⁹⁶ SPINOZA, E, II, prop. 37, G. II, p. 118; M. p. 872.

DIEGO DONNA

filosofo⁹⁷. Spinoza afferma che la conoscenza dei rapporti fra i corpi è una conoscenza astratta dalla sostanza infinita, corrispondente ad una nozione altrettanto astratta di «quantità». Se infatti si legge l'universo fisico attraverso la nozione di quantità che generalmente usano gli scienziati al fine di ridurre gli enti a «classi» ed «immaginarli facilmente»⁹⁸, si finirà per avere di Dio stesso un'idea immaginativa:

La nozione di quantità può essere letta in due modi e cioè in un modo astratto o superficiale, in quanto la immaginiamo, oppure come sostanza, cosa che solo l'intelletto compie. Se dunque consideriamo la quantità come è nell'immaginazione, la si troverà finita, divisibile e composta di parti; se invece la consideriamo come è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, cosa che avviene molto difficilmente, allora la si troverà infinita, unica e indivisibile⁹⁹.

Solo l'intelletto apprende le essenze dei modi singolari in quanto direttamente espresse dagli attributi infiniti della sostanza. Concorde, differenze e opposizioni, ossia le qualità che la mente attribuisce ai corpi operando sulle nozioni comuni, non colgono invece l'essenza di alcun modo singolare. *Sub specie aeternitatis*, il potere della mente (*intelligere*) non implica alcun 'rapporto' fra le cose¹⁰⁰. Questo significa che la conoscenza delle relazioni fra i modi sul piano dell'estensione predispone la conoscenza intuitiva, ma non si risolve in essa. Dal punto di vista dell'intelletto, o ciò che l'*Ethica* chiama conoscenza di terzo genere, finito e infinito sono due aspetti della medesima potenza espressiva. Il terzo genere dipende dalla «mente in quanto la mente stessa è eterna»¹⁰¹. E tanto più conosciamo le cose in questo modo, conclude Spinoza, tanto più conosciamo Dio.

Conclusione

Il *Tractatus de intellectus emendatione* si era configurato come un cammino (*methodus*) di perfezionamento della natura umana in vista della felicità. L'enumerazione dei quattro generi della conoscenza, o percezioni, permette di estrarre la forma dell'idea vera, la quale dipende dall'idea dell'ente perfetto, fonte dell'intera natura. Serve «un qualche fondamento», dichiara Spinoza, che diriga la nostra mente verso l'«ordine della natura»¹⁰². La consapevolezza di tale unione è *summum bonum*, coincidente con la nostra felicità. Eppure, il *Tractatus* non aveva risposto alla domanda più urgente: che cosa autorizzi il passaggio dalla «forma» dell'idea vera alla «causa prossima» della natura, o dal piano degli «enti logici» a quello degli «enti reali».

Interrogando il duplice statuto della conoscenza vera e adeguata nell'*Ethica* si tratta di capire se

⁹⁷ Cfr. SPINOZA A MEYER, Ep., 12, G. IV, pp. 56-57.

⁹⁸ SPINOZA A MEYER, Ep., 12, G. IV, pp. 56-57; M., p. 1325. Cfr. anche E, I, prop. 15, schol., G. II, p. 59; E., I, def. 4, G. II, p. 45; II, prop. 40, schol. 1, G. II p. 121; TIE., G. II, p. 39.

⁹⁹ SPINOZA, E, I, prop. 15, schol., G. II, p. 59; M. p. 804. Cfr. anche E, I, def. 4, G. II, p. 45; II, prop. 40, schol. 1, G. II p. 121; E, V, prop. 29, schol., G. II, p. 305; TIE, § 108 G. II, p. 39: «cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit». Cfr. anche SPINOZA A MEYER, Ep. 12, G. IV, pp. 56-57. Si veda anche la distinzione fra cose create e cose increate in TIE., § 96, G. II, p. 35: «si res sit creata, definitio debet, uti diximus, comprehendere causam proximam».

¹⁰⁰ Cfr. SPINOZA, E, V, prop. 29, dem., G. II, p. 298.

¹⁰¹ SPINOZA, E, V, prop. 31, G. II, p. 299; M. p. 1076.

¹⁰² TIE, § 39, G. II, p. 16; M., p. 39.

«La verità non ha bisogno di segni». Verità e adeguazione in Spinoza

Spinoza riesca a ricomporre ciò che in precedenza aveva diviso: i modelli della conoscenza razionale da un lato, nominati nel *De emendatione* percezioni di terzo genere, e l'apprensione delle essenze oggettive dall'altro, o percezioni di quarto genere. Quest'ultime sono distinte da tutte le altre, ipotetiche, fittizie, dubbie, che non dipendono dall'attività autonoma (*formare*) dell'intelletto. Le «cose fisse ed eterne», conclude Spinoza, «non si devono ricavare dalla serie o dall'ordine dell'esistenza, poiché questo non ci offre null'altro che determinazioni estrinseche, relazioni, o al massimo circostanze. Tutto ciò è ben lontano dall'intima essenza delle cose»¹⁰³. La conoscenza vera non rappresenta, bensì esprime l'essenza o la causa prossima del proprio ideato, conformemente al carattere «assoluto» dell'intelletto che la forma. Rispetto a tale quadro, le prerogative della conoscenza razionale si rivelano piuttosto limitate: le percezioni di terzo genere sono ipotetiche e astratte, non esprimono l'essenza delle cose¹⁰⁴.

I *Cogitata Metaphysica*, sulla scorta del lessico scolastico-cartesiano, approfondiscono ulteriormente il divario fra «enti reali» ed «enti di ragione». La fondazione ontologica dell'*Ethica* esige invece la saldatura dell'idea vera alla *causa immanens* dell'intera natura, punto di congiunzione fra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee. Le nozioni comuni sono sotto questo profilo la traduzione mentale dei rapporti che vigono fra le strutture fondamentali della materia. Tuttavia, se da un lato l'*Ethica* rivendica l'adeguazione delle nozioni comuni al piano delle menti e al piano dei corpi, che di esse sono il correlato oggettivo, dall'altro nega alla ragione la possibilità di cogliere le essenze dei modi singolari. Strumenti utili a ricondurre le affezioni del corpo (*externae determinatur*) alla rete di cause ed effetti stabilita dalla mente (*interne dispositur*), le nozioni comuni dischiudono la struttura d'ordine della realtà fisica. È tuttavia l'intuizione delle essenze singolari (*ad cognitionem essentiae rerum*) a costituire l'ultimo passo nel cammino di liberazione della mente: «quanto più conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio»¹⁰⁵. Per questo «intendere» le cose mediante il terzo genere di conoscenza costituisce la «suprema pulsione della mente» o «suprema virtù»¹⁰⁶.

Quanto alle concordanze, differenze e opposizioni, legittimate dalla conoscenza di ciò che è comune, solo la comprensione *in Deo* di ciascun modo permette di coglierne la vera natura. Il che ripropone il problema del rapporto fra verità e adeguazione confermando lo statuto ambivalente della ragione e dei suoi strumenti: le nozioni comuni non sono enti universali benché indichino relazioni al posto di essenze. Un'essenza, aveva stabilito Spinoza nel *De emendatione*, è la causa o la «natura intima» che esprime l'aspetto «eterno» e «necessario» delle cose. L'*Ethica* lo conferma, individuando nella forma più alta di conoscenza intellettuale il compito etico della filosofia (*beatitudo mentis*). Resta da capire in che modo lo studio di ciò che è comune possa condurre alla «libertà» della mente. Una libertà che è «beatitudine», o «felicità», tanto nell'*Ethica* che nel *Tractatus*. Una libertà che trova in fondo la sua «causa adeguata» soltanto nell'idea di Dio.

¹⁰³ SPINOZA, TIE, §101, G. II, 37; M. pp. 64-65.

¹⁰⁴ Cfr. SPINOZA, TIE, § 17-22, G. II, pp. 9-11.

¹⁰⁵ SPINOZA, E, V, prop. 24, G. II, p. 296; M. p. 1072.

¹⁰⁶ SPINOZA, E, V, prop. 25, G. II, p. 296; M. p. 1072.

DIEGO DONNA

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

Giulia Belgioioso

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»¹

Perché si cerchi la verità, forse importa più deporre gli affetti che allontanare i pregiudizi: infatti i pregiudizi non si eliminano se permane l'affetto, invece estinto l'affetto cade la maschera che avevamo imposto e le cose si mostrano (*De antiquissima*)

Abstract. L'articolo segue l'evolversi del pensiero vichiano sul tema centrale della verità dal *De nostri temporis* (1708) al *Proloquium* al *De Uno* (1720), lo scritto nel quale il *verum* è la conformazione della mente all'ordine delle cose e l'ambito del *certum* comprende non solo le entità, arbitrarie e fittizie, costruite dalla mente (matematica e geometria), ma anche ciò che è arbitrario nella storia, ossia l'autorità, e lo strumento attraverso il quale l'arbitrario viene messo in atto, ossia la persuasione. Nella *Scienza Nuova* la conclusione di questo percorso, l'affermazione che la certezza della storia è massima quando a narrarla è lo stesso uomo che la storia fa: «Ove avvegna che chi fa le cose, esso stesso le narri, ivi non può essere più certa la storia».

Abstract. This paper follows the evolution of Vico's thought on the central argument of truth, from the *De nostri temporis* (1708) to the *Proloquium* to the *De Uno* (1720), where the *verum* is the conformation of the mind to the order of the things and the sphere of the *certum* includes not only the entities, arbitrary and fictitious as it is, built by the mind (mathematics and geometry), but also what is arbitrary in history, i.e. authority, and the instrument through which the arbitrary is put into action, i.e. persuasion. In the *Scienza Nuova*, as a conclusion to this itinerary, Vico asserts that the certainty of history is all the greater as the one who tells it is the same one who made it: "where it happens that who makes the things tells them, history cannot be truer".

Parole chiave: *Verum/ Certum/ Filologia/ Arnauld/ Malebranche*

Keywords: *Verum/ Certum/ Philology/ Arnauld/ Malebranche*

¹ «Philosophos [...] vellem [...] verum curare, quod videatur; honestum sequi, quod omnes probent»: G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (= *De nostri temporis*), in N. Badaloni e P. Cristofolini (a cura di), *Giambattista Vico. Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 813. Il presente articolo è una rielaborazione di una lezione tenuta all'interno del corso 2016-2017 del Dottorato internazionale (italo-franco-tedesco) in *Filosofia: forme e storia dei saperi filosofici*.

GIULIA BELGIOIOSO

In una recente monografia dedicata alla verità (*Thèses sur le vrai*²) Jean-Yves Lacoste, noto anche per avere curato un fortunato *Dictionnaire critique de théologie*³, ponendosi dalla prospettiva del fenomenologo osserva che, 'oggi', «celui qui croit que seul le langage peut être vrai prouve son ignorance de tout un pan de philosophie qui a rendu raison d'une apparition du vrai ou [...] de la phénoménalité du vrai». Considerato il numero degli studi, aggiunge, a giusto titolo, che il percorso che conduce dalla esperienza 'antélinguistique' ad una 'linguistique' del vero è già tracciato e che i mezzi per dissipare questa ignoranza sono a disposizione di tutti. Conclude che, grazie a questo, la sua indagine ha potuto essere limitata a «faire mémoire de textes fondateurs»⁴.

Tra i testi presi in considerazione da Jean-Yves Lacoste non troviamo (perché avremmo dovuto trovarli?) quelli vichiani sia in quanto in essi il linguaggio viene presentato come la via di accesso al vero e alla metafisica («Come le parole – precisa il filosofo – sono simboli e segni delle idee, così le idee sono simboli e segni delle cose»⁵), sia in quanto con Vico siamo nella prima metà del sec. XVIII. Si può, tuttavia, affermare, anche nel caso del filosofo napoletano, che, considerato il numero degli studi dedicati alla questione di linguaggio e verità, l'interprete ha il cammino già tracciato e che i mezzi per approfondirla sono a disposizione di tutti⁶. Infine, che questo mi consente di restringere la mia analisi ai 'testi fondatori', quelli che Vico compone tra il 1708 e il 1720.

La questione della verità nel *De nostri temporis* (1708) emerge all'interno di un'altra, in prima istanza 'pedagogica', nella forma di domanda: l'istruzione dei giovinetti deve avere inizio dal *primum verum* e dalla critica che è la tecnica attraverso il quale vi si accede, o dal verosimile e dalla topica che è la tecnica ad essa più consona? Lo scritto contiene la formulazione del principio del *verum factum* all'interno di un ragionamento diretto a dimostrare come l'applicazione del metodo geometrico, che rende le dimostrazioni geometriche 'verissime', in fisica produca 'ragionamenti viziosi'. Nel *De antiquissima* la verità è una questione metafisica intorno alla quale si erano già interrogati gli antichissimi sapienti italici che – cristiani, ma anche anticartesiani *ante litteram* – avevano stabilito il principio del *verum factum* ponendo le basi per differenziare il 'vero per Dio' dal 'vero per l'uomo' che è il certo realizzato nelle 'certissime' geometria e matematica, costruzione 'fatta' dall'uomo per astrazione e arbitrariamente. Ed è appena il caso di sottolineare che la principale differenza dalla definizione di Descartes (*regula II*) consiste nel fatto che

² Paris, PUF, 2018 (= *Thèses*).

³ Paris, PUF, 1998. Esiste una traduzione italiana a cura dello stesso Lacoste e di Coda realizzate per la Città Nuova nel 2005.

⁴ *Thèses*, p. 9.

⁵ *De antiquissima*, p. 63.

⁶ Tra i più recenti, cito l'articolo che Donatella Di Cesare ha dedicato alla relazione tra linguaggio e verità in Vico (*Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in «Bollettino del centro di studi vichiani» (=BCSV), XXII-XXIII, pp. 235-287), nel quale è giustamente sottolineato come «il punto d'avvio per la formulazione di una verità metafisica è costituito [in Vico] da un'indagine linguistica» (Id., p. 263). Cfr. anche L. FORMIGARI, *Filosofia linguistica, eloquenza civile, senso comune*, in L. Formigari (ed.), *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 61-82. La imponente bibliografia vichiana comprendente le opere del filosofo nelle varie edizioni, il BCSV e la letteratura critica è consultabile nel *Portale Vico* – <http://www.giambattistavico.it>. Al sito dunque rinvio ritenendolo uno strumento imprescindibile per gli studi vichiani. Tale per me è stato. Ho così potuto, salvo in alcuni casi, limitarmi a dare in nota i soli testi dai quali ho tratto i passaggi citati. Di grande utilità anche il sito del CNR (ispf-lab.cnr.it).

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

Vico non pone l'evidenza come condizione della certezza⁷. Vengono poi esplicitamente richiamate nello scritto le considerazioni circa l'utilità di fare apprendere ai giovinetti la topica prima della critica; e si dà la prima definizione di *verum* (= *aequum*) e di *certum* (= indubitato). La seconda (e definitiva) definizione di *verum* e di *certum* viene data nel *Proloquium* al *De Uno* (1720): la verità è la conformazione della mente all'ordine delle cose e il *certum* ora comprende non solo entità, arbitrarie e fittizie, costruite dalla mente, ma anche ciò che è arbitrario nella storia, ossia l'autorità e lo strumento attraverso il quale si esercita, ossia la persuasione⁸; il principio diventa, per così dire, operativo in *Scienza Nuova*: «Ove avvegna che chi fa le cose, esso stesso le narra, ivi non può essere più certa la storia». La certezza della storia è massima quando a narrarla è lo stesso uomo che la fa.

Queste osservazioni e il fatto che nel titolo della prima ed. (1725) – *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* – Vico afferma di avere messo in atto 'i principi' stabiliti nel *Diritto universale*⁹ – cos'altro può voler dire 'si ritrovano i principi ecc.' – possono forse giustificare il motivo per il quale la mia indagine si fermerà al *Diritto universale*, segnatamente alle *Definitiones veri et certi* del *Proloquium* al *De uno* limitandosi a mostrare che esse si ritrovano nelle definizioni di *scienza nuova*.

Ho dunque ripercorso i testi vichiani ritrovando tesi, tutte, note e studiate. Questo, tuttavia, non mi ha dissuasa dal proseguire, ma mi ha spinto a condurre la mia ricerca lungo due direzioni. Ho dunque riletto i testi sia prestando la massima attenzione ai dettagli, sia esplorando la possibile esistenza di un filo rosso che legasse le esposizioni nel tempo del concetto di *verum* verità. Ora, come spesso accade, soprattutto nel caso di grandi filosofi, mi pare di poter dire che questa esplorazione ha dato qualche frutto, senza alcuna pretesa di apportare nuovi elementi interpretativi. Posso chiarire meglio quel che intendo con due esempi. È noto che il titolo completo della dissertazione del 1708 contiene l'espressione *ratio studiorum: De nostri temporis studiorum ratione*. Ora, questa espressione è tecnica e si riferisce – un allievo dei Gesuiti (anche se riottoso come Vico) non poteva non saperlo¹⁰ – all'ordinamento, all'organizzazione degli studi. Il filosofo, infatti, la adopera per indicare la 'maniera di studiare nostra' come chiarisce in un luogo della *Vita* dedicato proprio alla dissertazione del 1708: «Egli [Vico] si raggira d'intorno a' vantaggi e disadvantages della *maniera di studiare nostra*, messa al confronto di quella degli antichi in tutte le spezie del sapere, e quali svantaggi della nostra e con quali ragioni si potessero schivare, e quei che schivar non si possono con quai vantaggi

⁷ La *regula* II dice: «Omnis scientia est cognitio certa et evidens» (*Regulae*, BOp II 686; AT X 362), ponendo certezza ed evidenza come discrimine dal falso e dal dubbio.

⁸ Sugli scritti composti da Vico dal 1710 al 1720 e sulla centralità nel pensiero vichiano di metafisica e diritto prima delle 'scienze nuove', cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al "Diritto universale" di Giambattista Vico*, Roma, Storia e Letteratura, 2018.

⁹ «La prima redazione della *Scienza Nuova* è data [...] dal *Diritto universale*» riconosceva già F. Nicolini (ed.), *Introduzione a Giambattista Vico. La scienza nuova, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite e corredata di note storiche*, Bari, Laterza, 1911, p. xxvi.

¹⁰ La *ratio studiorum* è l'ordinamento degli studi all'interno dei collegi della Compagnia di Gesù. Nella sua forma definitiva essa viene realizzata, sotto la guida del generale della Compagnia di Gesù, Claudio Acquaviva (1543-1615), nel 1599: *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, Napoli, Ex Typographia Tarquinii Longi. La *Ratio studiorum* conosce successivi rimaneggiamenti dopo la soppressione della Compagnia da parte di papa Clemente XIV nel 1773 e la sua rifondazione: nel 1832, su sollecitazione del generale Giovanni Roohtaan (1783-1853), viene data alle stampe un'altra edizione.

GIULIA BELGIOIOSO

degli antichi si potessero compensare»¹¹. Il secondo esempio, riguarda il fatto che nel *De nostri temporis* (che tradizionalmente viene presentato come una requisitoria contro Descartes e il suo metodo) la parola *cartesianus* compare una volta per stigmatizzare gli effetti negativi che deriverebbero qualora si affidasse l'insegnamento della metafisica, per l'appunto, ad un cartesiano¹²; mentre non compare il nome *Cartesius* (e peraltro Vico ne chiarisce il motivo nella *Vita*: Descartes non ha scritto una logica) mentre troviamo quello di Arnauld, definito, in logica, un aristotelico. Si tratta, come ho detto, di dettagli e riguardano alcune scelte traduttive. E tuttavia è innegabile che esse abbiano avuto delle ricadute sulle interpretazioni: tradurre *ratio studiorum* con la parola *metodo* e la parola *methodus* con l'espressione 'metodo cartesiano' significa non dare il giusto peso a quell'albero della conoscenza che si intravede dietro il percorso, a mio avviso per successivi approfondimenti, attraverso il quale Vico, dalla logica, alla metafisica e quindi, dopo avere stabilito i fondamenti, al diritto e alla storia, in una parola alla *scienza nuova*, ha testato i suoi principi e ha scoperto le nuove 'rivoluzionarie' applicazioni. Ho quindi verificato l'esistenza di numerose tracce disseminate dal filosofo nei suoi scritti che non manca di usare la tecnica dei richiami da uno scritto all'altro quando riprende, ridefinisce, perfeziona i suoi concetti. In un certo senso si può dire che la *Vita* dà veste unitaria e conferma quel che i testi già raccontano.

In una lettera scritta il 25 ottobre 1725, Vico confida ad un amico, il frate cappuccino Bernardo Maria Giacco (1672-1744), che la *Scienza nuova* (fresca di stampa) è «forse [l']ultimo, ma certamente più di tutti [i suoi scritti] tenero parto». Ad essa, aggiunge, lo avevano «mena[to] tutte le altre opere innanzi della [sua] vita»¹³ ed era il frutto, come «tutte le altre [sue] opere» del suo solo 'ingegno'. All'amico confida anche di tenersi lontano da «tutti i luoghi celebri, per non abbattermi in coloro, a' quali l'ho io mandata: che se per necessità egli adivenga, di sfuggita li saluto: nel quale atto non dandomi essi né pure un riscontro di averla ricevuta, mi confermano l'opinione di averla io mandata nel Diserto»¹⁴.

Della solitudine, dell'estraneità all'ambiente nel quale vive, Vico fa il tratto peculiare di un'avventura intellettuale che retrodata agli anni dei suoi primi studi. Si descrive come allievo 'irregolare' che abbandona i collegi gesuiti e le aule universitarie per una precoce consapevolezza della inadeguatezza dell'istruzione in quei luoghi impartita¹⁵ e che si tiene lontano dalle accademie e dai circoli cittadini per una disaffezione verso

¹¹ *Vita*, p. 24. Il corsivo non è nel testo.

¹² Si tratta di un passo (*De nostri temporis*, p. 851) nel quale Vico sottolinea i danni (*incommoda*) di un'istruzione affidata ad un aristotelico per la logica, ad un epicureo per la fisica, ad un cartesiano per la metafisica, ad un galenico per la medicina, ad un chimico per la pratica, a seguaci di Accursio (ca. 1180-ca. 1260) per le istituzioni di giurisprudenza, a Favre (1557-1624) per le *Pandette* e ad Alciato (1492-1550) per i commenti al codice.

¹³ A Bernardo Maria Giacco, in M. Sanna, *Giambattista Vico. Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti (= Epistole)*, Napoli, Morano, 1992, n. 36, p. 114.

¹⁴ *Epistole*, n. 36, p. 113. Gli «Acta eruditorum» di Lipsia attribuiscono l'opera ad un 'abate di casa Vico' giudicandola «acconcia al gusto della Chiesa cattolica romana» e sottolineando che anche in Italia era stata accolta «più con tedio che con applausi»: *Aggiunta fatta dal Vico alla sua Autobiografia* (1731), in N. Badaloni e P. Cristofolini (a cura di), *Giambattista Vico. Opere filosofiche*, p. 47.

¹⁵ Il padre, modesto libraio, lo mette a scuola dai Gesuiti e per ben due volte Vico se ne allontana: la prima volta, dodicenne, per mettersi a studiare per suo conto le *summe* di Pietro Ispano (poi Papa Giovanni XXI, 1220 ca-1277) e Paolo Veneto (1368 ca-1428/1429) del quale aveva parlato a lezione il suo maestro, Antonio del Balzo, 'filosofo nominale'. È per il fatto che l'impresa si rivela superiore alle sue forze che Vico abbandona per un anno e mezzo gli studi; la seconda volta per studiare le *Disputazioni metafisiche* di Francisco Suárez (1548-1617) di cui aveva avuto notizia da un altro maestro, Giuseppe Ricci, 'scotista di setta', ma 'zenonista nel fondo' (*Vita*, p. 7). Non diversamente, indirizzato dal padre a intraprendere gli studi 'legali', Vico dapprima frequenta i corsi privati di

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

luoghi nei quali «come moda di vesti, si cangiava ogni due o tre anni gusto di lettere». Da tutto questo fa scaturire la decisione di accettare di buon grado, nel 1689, l'invito a lasciare Napoli per andare a vivere nel castello di Vatolla, in Cilento, con l'incarico di istruire i figli del marchese Domenico Rocca sul «buon metodo d'insegnare la giurisprudenza», ma anche per respirare aria buona (la delicata complessione dell'adolescenza è diventata 'mal di eticìa')¹⁶. Confessa che nei circa nove anni (in realtà solo per sei anni) in cui rimaner a Vatolla ha condotto 'il maggior corso degli studi' (non avendo «maestro nelle cui parole avesse egli giurato) ed è grato a quelle selve, «fralle quali, dal suo buon genio guidato, avea fatto il maggior corso dei suoi studi senza niun affetto di setta»¹⁷. Non aggiunge che in tal modo si è tenuto lontano anche dalle tumultuose vicende del processo contro gli 'ateisti' che si tiene a Napoli dal 1688 al 1697¹⁸.

Quando rientra a Napoli, nel 1695, ha 27 anni e, due anni dopo, alla fine del 1697, ottiene la cattedra di retorica nello Studio di Napoli. L'incarico accademico significa anche assolvere all'impegno di tenere le prolusioni (*Dissertationes*) di inizio corso. Sono le sette *Orazioni inaugurali* che il filosofo terrà dal 1699 al 1708 in apertura di anno accademico¹⁹, dell'ultima delle quali, data alle stampe nel 1709, il *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico dà lettura alla solenne presenza del viceré di Napoli, il cardinale Vincenzo Grimani²⁰.

Nell'ultima dissertazione, come detto, la questione della verità viene discussa dal particolare punto di vista della sua utilità per giovani allievi destinati alla vita pubblica: deve essa essere il fine della istruzione impartita alla gioventù studiosa delle lettere («ad literarum studiosam iuventutem sollemniter habita²¹)? Ed è appunto argomentando attorno alla questione – se per la formazione di questi giovinetti sia un vantaggio o non, piuttosto, uno svantaggio conoscere la verità – che Vico introduce per la prima volta, come già detto, ma esponendolo quasi nella forma di un enunciato, il principio del *verum factum*.

Il *De nostri temporis* è dunque un'indagine sulla *ratio studiorum*, sull'ordinamento al suo tempo degli studi, ossia sulla 'maniera di studiare nostra'. Secondo Vico essa è ben rappresentata dalla *Logique ou Art de penser* (1662) di Arnauld e Nicole 'emprunté', come precisano gli autori, a Descartes e a Pascal²². Abbiamo

Francesco Verde, poi si iscrive (1688 al 1691) alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Napoli, ma assiste ad una sola lezione; un'esperienza di pratica forense lo allontana 'dallo strepito del foro' e lo spinge a ricercare l'ozio 'più propizio a 'seguire i suoi studi' (*Vita*, p. 9).

¹⁶ G.B. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (= *Vita*), in N. Badaloni e P. Cristofolini (a cura di), *Giambattista Vico. Opere filosofiche...*, cit., p. 9.

¹⁷ *Vita*, p. 17.

¹⁸ Sulle diverse fasi di questo processo e le vicende dei principali quattro personaggi coinvolti (Filippo Belli, Giacinto De Cristofaro che dopo il processo diventerà 'matematico imperiale', Basilio Giannelli, Paolo Manuzzi, delatore reo confesso), tutti costretti all'abiura, vedi L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti, 1688-1697*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.

¹⁹ «I nostri sapientissimi antenati, fondatori di questa università degli studi intesero che il professore di eloquenza [...] nell'annuale orazione di apertura»: *De nostri temporis*, p. 851. Una ed. recente delle prime sei orazioni (*Le orazioni inaugurali I-VI*) è stata realizzata nel 2013 (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura) da Gian Galeazzo Visconti.

²⁰ *De nostri temporis*, p. 789. Su questa orazione e le sue interpretazioni, cfr. l'*Introduzione* di F. Lomonaco (a cura di), G. Vico. *De nostri temporis*, rist. anast., Napoli, Diogene edizioni, 2014² e, più di recente, C. MEGALE, *Ricerche vichiane*, Roma, La nuova cultura, 2016, pp. 14-16.

²¹ Il titolo completo è: *De nostri temporis studiorum ratione. Dissertatio in regia Regni neapolitani academia XV kal. Nov. Anno MDCCVIII ad literarum studiosam iuventutem sollemniter habita deinde aucta*

²² Ch. Jourdain (a cura di), A. Arnauld, P. Nicole. *Logique ou l'art de penser. Contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement* (= *Art de penser*), Paris, Gallimard, 1992. Nel *premier discours* (p. 15) si legge: «On est obligé [...] de reconnaître que ces réflexions, qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les logiques communes, ne sont pas toutes

GIULIA BELGIOIOSO

già visto che nella dissertazione troviamo una sola volta la parola *cartesianus*, non compare il nome di *Cartesius*, mentre è ricorrente il nome di Arnauld (e non, come del resto era d'uso, quello di Nicole)²³. Una ventina di anni dopo, nella *Vita* troviamo la spiegazione: «Dalla sua [di Descartes] metafisica [non] esce una logica propria», mentre «Arnaldo lavora la sua [logica] sulla pianta di quella di Aristotile»²⁴.

Come apprendiamo andando avanti nella lettura, la dissertazione, in effetti, si sviluppa attorno ad un dilemma: «A chi credere – si domanda Vico – ad Arnauld che nega o a Cicerone che afferma e dichiara di essere divenuto eloquente proprio per la topica?»²⁵. Al *De oratore* (55 a.C.)²⁶ o all'*Art de penser* nella quale veniva *apertis verbis* dichiarato che la logica lì presentata non era adatta ad «esprits qui ne peuvent s'appliquer à comprendre que les vérités faciles et revêtues des ornements de l'éloquence», stomaci delicati che potevano digerire solo carni leggere e delicate²⁷. Vi torneremo più avanti e vedremo quale sarà la soluzione di Vico.

Torniamo ora all'*incipit* della dissertazione. Vico prima di entrare *in medias res* avverte il lettore che la sua tesi è assolutamente 'nuova'. Per dare la misura della novità – la stessa cosa farà nel *De antiquissima* e nel *De uno* – la pone a confronto con altre alle quali potrebbero essere apparentate. In questo caso, il confronto è con la tesi avanzata da Bacon (uno dei suoi quattro *auctores*) nel *De dignitate et de augmentis scientiarum* (1623). Il filosofo inglese ha sostenuto che l'*humana sapientia* può raggiungere la perfezione grazie alle nuove scienze e alle nuove arti. Appare chiaro, osserva Vico, che Bacon non ha tenuto in alcun conto il fatto che la conoscenza dell'uomo è bensì soggetta a modificarsi nel corso del tempo, ma è destinata a restare finita e imperfetta come lo è l'uomo («Enimvero omne, quod homini scire datur, ut et ipse homo, finitum et imperfectum»²⁸). È dunque errato, se non inutile, mettere a confronto quel che gli antichi ignoravano

de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célèbre philosophe [Descartes] de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On a aussi tiré quelques autres d'un petit écrit non imprimé, qui avoit été fait par feu Monsieur Pascal & qu'il avoit intitulé *De l'esprit géométrique*. Severo il giudizio su Ramo e i ramisti dei quali, per limitarmi ad un solo esempio, definiscono ridicola la 'peine' «que se donnent certains auteurs, comme Ramus et le ramistes [...] pour borner les juridictions de chaque science, et faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des royaumes et régler les ressorts des parlements» (p.18).

²³ È forse incauto tradurre il termine latino *methodo* con 'metodo cartesiano' come fa, ad es., l'ed. Badaloni/Cristofolini: vedi, ad es. p. 816.

²⁴ *Vita*, p. 16. Vico nella *Vita* descrive con esattezza il succedersi delle letture dei testi cartesiani a Napoli: «Verso la fine della sua solitudine», ossia quando stava per lasciare Vatolla «[Vico] ebbe notizia aver oscurato la fama di tutte le passate la fisica di Renato» (p. 14); quando rientra a Napoli «vi ritrovò sul più bello celebrarsi dagli uomini letterati di conto la fisica di Renato» (p. 16); qualche tempo dopo, questi stessi «valenti letterati, i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano sta chiuse ne' chiostri, presero essi a tutta voga a coltivarle [...] sopra le *Meditazioni* di Renato Delle Carte, delle quali è séguito il suo libro *Del metodo*» (p. 20). Vico erroneamente pone il *Discours* che è del 1637 come successivo alle *Meditationes* che sono del 1641 (la ed.). Ristampe di prime edizioni sono state realizzate, rispettivamente nel 1987 e nel 1992 da Conteditore di Lecce: H. Gouhier, (a cura di), *René Descartes. Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui sont des essais de cete Methode*, Leyde, de l'Imprimerie de Ian Maire, 1637; J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, (a cura di), *René Descartes. Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur [...] Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642. Gli scritti sono ora compresi nella ed. con testo a fronte Bompiani (Milano) del 2009: G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Opere 1637-1649*. Presso lo stesso editore, con testo a fronte, nel 2009: *René Descartes. Opere postume 1650-2009* e la seconda ed. di *René Descartes. Tutte le lettere*.

²⁵ *Vita*, p. 798.

²⁶ Cf. A. Corsano, *Cicerone, il diritto e Vico*, BCSV, VII (1977), pp. 122-123

²⁷ *Art de penser*, p. 16.

²⁸ *De nostri temporis*, p. 791.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

con quel che noi conosciamo, senza tener conto che tali modificazioni non attestano un percorso verso la perfezione ma si sono verificate in quanto: noi possediamo facoltà che ci aiutano in certi studi, mentre gli antichi possedevano facoltà che li aiutavano in altro genere di studi; noi coltiviamo arti che essi disprezzavano ed essi altre che noi trascuriamo; noi teniamo distinte discipline che essi tenevano unite e viceversa; e, infine, che molte discipline hanno cambiato *speciem* e nome²⁹.

Vico mette in tal modo in chiaro che non rientra tra i suoi obiettivi porre a confronto le discipline, ma le tecniche dell'apprendimento – la critica dei moderni o la topica degli antichi – più utili alla formazione degli 'ingenui' adolescenti (*ingenui adolescentes*) che frequentano lo *Studium* napoletano. Si tratta di giovani che non intendono dedicarsi agli studi di fisica e di meccanica, ma prepararsi 'per la vita politica, o per il foro o per il senato o per il pulpito': «Igitur qui neque in physicum, neque in mechanicum eruditur, sed ad rempublicam, vel foro, vel senatui, vel sacris concionibus instituitur»³⁰. Si tratta, insomma, di scegliere in modo da dare a questi giovinetti l'istruzione migliore e più appropriata («Utra studiorum ratio rector meliorque, nostrane, an antiquorum»³¹).

Vico lo ripete più volte: quel che gli sta a cuore non è un inutile confronto tra i risultati raggiunti nelle singole discipline, ma una comparazione tra la diversa maniera di organizzare gli studi (*studiorum rationes*) ai suoi tempi e nei tempi antichi («In hac dissertatione, non scientiae, sed studiorum rationes, nostra et antiquorum, comparantur»³²) al fine di stabilire se la *studiorum ratio* del suo tempo è superiore rispetto a quella degli antichi o se (e in cosa) essa è superata da quella degli antichi, per mostrare la maniera di migliorare il modo di studiare del suo tempo («Sed quid nostra studiorum ratio santiquam vincit, ecquid ab ea vincitur, et quo pacto, ne vincatur, disserere»³³).

Ora, il tema della verità emerge nel momento in cui Vico passa a considerare gli 'strumenti' che, insieme ai 'sussidi' e al 'fine', costituiscono una delle tre componenti della *ratio studiorum*. Tra gli strumenti, infatti, ve n'è uno, la 'nuova' critica, che è comune a tutte le scienze e le arti in quanto è la tecnica attraverso la quale viene 'liberato' il 'primum verum' ed è 'nuova' in quanto la si immagina diversa e irriducibile alla topica. Vi sono poi strumenti specifici per ogni disciplina: l'analisi per la geometria, il metodo geometrico per la fisica; la chimica e la spagirica per la medicina; il microscopio per l'anatomia, il telescopio per l'astronomia e la bussola per la geografia. Rafforzano l'azione degli strumenti, i sussidi tra i quali vanno annoverati i modelli (poetici, ad es.), i caratteri tipografici e le università.

Cos'è allora la verità? È il fine della *ratio studiorum*, unanimemente celebrato e onorato, ma proprio per questo è presente strumenti e sussidi, scorre in essi alla stessa maniera con la quale il sangue scorre in tutto il corpo³⁴ e dà unità alle parti di cui si compone la *ratio studiorum*.

Vico riconosce che, nel confronto, la *ratio studiorum* dei moderni è sicuramente superiore quanto ad 'organizzazione' e funzionalità ('*facilitas*', '*utilitas*', '*dignitas*') e ammette che il beneficio (*commoda*) più gran-

²⁹ *De nostri temporis*, p. 791.

³⁰ *De nostri temporis*, p. 817.

³¹ *De nostri temporis*, p. 817.

³² *De nostri temporis*, p. 789. Il corsivo non è nel testo.

³³ *De nostri temporis*, p. 793.

³⁴ *De nostri temporis*, p. 793.

GIULIA BELGIOIOSO

de va riconosciuto alla critica che ha consentito di ricavare il 'primo vero' dall'atto stesso del dubitare e che ha debellato l'«accademia nuova» (lo scetticismo)³⁵; segue l'analisi che ha consentito la risoluzione 'con metodo meravigliosamente semplice' di problemi geometrici rimasti insoluti presso gli antichi; il metodo geometrico applicato alla fisica che ha favorito la spiegazione delle «cause per cui questa mirabile macchina del mondo fu costruita da Dio ottimo massimo»³⁶.

L'elenco dei benefici continua ed è minuzioso³⁷. Per quel che concerne la 'verità', basta rilevare come a far crollare l'intero impianto della *ratio studiorum* dei moderni sia l'inconveniente (*incommodum*) implicito nel beneficio (*commodum*) riconosciuto alla critica. Essa, infatti, ha sì liberato il '*primum verum*' dal falso, ma anche da ciò che 'può suscitare ogni sospetto di falso'. La critica, insomma, ha restituito un vero che è '*ante, extra, supra*' una qualsivoglia immagine corporea e ha imposto (*iubet*) di tenere lontani dalla mente tutti i 'secondi veri', ossia i 'verosimili', il senso comune, la prudenza, l'eloquenza.

Il danno, qualora si voglia fare iniziare gli studi dalla critica, è che vengano accecate negli 'acerbi giovinetti' le 'robuste' fantasia e memoria, ossia le 'facoltà della mente nelle quali essi primeggiano'. Esse, tutt'al contrario, vanno coltivate, come mostra il fatto che un oratore fatica di più nel difendere una causa vera nella quale non vi sia nulla di verosimile che una falsa nella quale vi sia qualcosa credibile. Insieme a fantasia e memoria, indebolisce la naturale attitudine dei giovani alla pittura, alla poesia, all'oratoria e alla giurisprudenza³⁸. I giovinetti debbono dunque essere educati (*educi deberet*) ad usare la ragione «senza fare violenza alla loro natura, ma lentamente, secondo la capacità e l'età»³⁹. Questo vuol dire che essi debbono per prima cosa apprendere, con la topica, l'*inventio et dispositio argumentorum* per potere quindi, con la critica, 'giudicare' della loro verità («de eorum veritate diiudicatio»⁴⁰).

Torniamo ora al dilemma iniziale. Chi seguire, Cicerone o Arnauld? Ai giovinetti ai quali si vuole insegnare la tecnica per formare un 'giudizio saldo' (*integrum iudicium*) sono più utili le *règles propres à former le jugement*⁴¹ dell'*Art de penser* o quelle del *De oratore* di Cicerone? Si tratta di due tecniche del ragionamento (*disserendi ratio*⁴²) e sono entrambe '*vitiosae*': la critica coltivata dai '*recentiores*' (e nei tempi antichi dagli stoici) rende 'veraci' ma non assume (*non assumit*) il verosimile, è l'«ars verae orationis»⁴³; la topica coltivata dai moderni aristotelici (e nei tempi antichi dagli accademici) rende 'eloquenti', è l'arte dell'orazione feconda, ma spesso assume come vere cose false («topica autem copiosae»⁴⁴). L'*integrum iudicium* si avrà solo se saranno composte le due arti, la topica e la critica, quest'ultima ricondotta alla tecnica

³⁵ «Etenim critica id nobis dat primum verum, vel cum dubitas, certus fias; et quo omnem Academiam novam profligasse existimatur»: *De nostri temporis*, p. 793.

³⁶ *De nostri temporis*, p. 795.

³⁷ Cfr. *De nostri temporis*, pp. 795-797.

³⁸ Gli antichi lo hanno evitato insegnando ai giovinetti quella che giudicavano essere la logica a loro appropriata, ossia la geometria: «Haec incommoda declinabant antiqui, quibus geometria ferme omnibus erat logica puerorum», *De nostri temporis*, p. 797.

³⁹ *De nostri temporis*, p. 797.

⁴⁰ *De nostri temporis*, p. 797.

⁴¹ «Les hommes [...] sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions et dans toutes les affaires qu'ils manient; et c'est à quoi il doivent partitulièrément s'exercer et se former»: *Art de penser*, p. 10.

⁴² L'espressione è tecnica: cf. Cicerone, *De oratore* ii. 38: «[Dialectica est] ars bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi».

⁴³ *De nostri temporis*, p. 799.

⁴⁴ *De nostri temporis*, p. 799.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

della *disputatio in utramque partem*⁴⁵: sia che si indaghi la natura, l'uomo, la cosa pubblica, la topica metterà in condizione di conoscere, su un oggetto, tutti i *loci argumentorum*; la critica farà cadere la scelta sul più probabile e verosimile⁴⁶: «Topica ipsa critica erit» scriverà in un luogo del *De antiquissima* rinviando, per l'appunto, al *De nostri temporis*⁴⁷. E così, poiché per l'uomo caduto è impossibile avere scienza della natura⁴⁸, l'istruzione deve mirare a fare apprendere ai giovinetti la somma e rara proprietà dell'«orazione compiuta» (*oratio plena*), nella quale nulla è lasciato di non provato o di non indotto nel medio o di cui gli ascoltatori sentano la mancanza: «Illa summa et rara orationis virtus existit, quae plena dicitur, quae nihil intactum, nihil in medium adductum, nihil auditoribus desiderandum relinquit»⁴⁹. È questa la conoscenza 'chiara e distinta' e la 'completa certezza' possibile all'uomo.

E, su queste basi, Vico può concludere la parte dedicata alla critica affermando che Arnauld, sebbene a parole lo neghi, di fatto conferma e ammette la medesima *ratio studiorum* («Atque hanc studiorum rationem Arnoldus ipse, quamquam verbis negat, re tamen confirmat et profitetur»⁵⁰) e, se un errore gli si può addebitare è l'aver ricavato i *loci communes* o *loci argumentorum* dalle singole arti e scienze. In tal modo, per comprenderli, i giovinetti sono obbligati a fare un percorso difficile, ossia dovranno prima «apprendere le arti e le scienze donde son dedotti»⁵¹ o dovranno disporre di un 'insegnante' che li spieghi loro. I *loci* dell'*Art de penser* sono infatti 'utili' ma difficili da capire, laddove, al contrario, i *loci communes* di Aristotele sono facilmente comprensibili, ma inutili⁵².

Gli altri errori (*incommoda*) si sommano a questo principale: i mirabili edifici costruiti da abili architetti (al luogo di fisici 'tentabundi') applicando il metodo geometrico in fisica⁵³ sono crollati in quanto la natura non si comporta esattamente come loro vorrebbero e, di fatto, non una sola, ma molte delle loro leggi del moto sono risultate false («ut ne dicam non unam tantum iam falsi compertam esse»⁵⁴). Ed è a questo proposito che Vico introduce il principio del *verum factum* (non mancherà di farvi riferimento nel *De antiquissima*⁵⁵) osservando che il metodo geometrico mentre rende 'verissime' le dimostrazioni geometriche, in fisica, alla stessa maniera del sorite degli stoici, genera 'ragionamenti viziosi'⁵⁶. Ai giovinetti si deve insegnare che le cose 'dimostate' in fisica in grazia del metodo geometrico, sono solo verosimili: «Dimostriamo

⁴⁵ *De nostri temporis*, pp. 801 e 795. Sulla dialettica cfr. C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo, Milano, Feltrinelli, 1968 (rist.: Napoli, La Città del Sole, 2007).

⁴⁶ Cfr. *De nostri temporis*, p. 817.

⁴⁷ *De antiquissima*, p. 121.

⁴⁸ «Natura enim incerta est et praecipuus, immo unus artium finis, ut nos certos reddat, recte fecisse»: *De nostri temporis*, p. 799.

⁴⁹ *De nostri temporis*, p. 799.

⁵⁰ Cfr. *De nostri temporis*, p. 801.

⁵¹ *De nostri temporis*, p. 801.

⁵² *Art de penser*, p. III, cap XVII, p. 220. Ai *loci argumentorum* sono dedicati, nella parte III, i capp. XVII-XVIII, pp. 217-226. L'*Art de penser* non presta, tuttavia, il fianco ad equivoci: i *loci communes* o *loci argumentorum* della logica ramista – si legge nello scritto – come le 'tables' dei lullisti generano dei 'pensées générale, ordinaires, éloignées' che non insegnano nulla sull'argomento trattato e, di conseguenza, non possono dare vita ad un *integro iudicio*: «Rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes et solides que cette mauvaise fécondité de pensées communes».

⁵³ Cfr. *De nostri temporis*, p. 795.

⁵⁴ *De nostri temporis*, p. 803.

⁵⁵ *De antiquissima*, p. 83.

⁵⁶ Era la critica che le antiche sette filosofiche rivolgevano agli Stoici che ne facevano uso nelle dispute («Istas methodos, sive soritas istos, ut in geometricis verissimae demonstrandi viae sunt, ita, ubi res demonstrationem non patitur, tamquam viciosum captiosumque argumentandi genus, prae cae philosophorum sectae Stoicis, qui eo disserendi telo utebantur, obiectabant»: *De nostri temporis*, p. 803).

GIULIA BELGIOIOSO

le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo. Nel solo Dio ottimo massimo sono vere le forme delle cose, perché su quelle è modellata la natura». Ma i giovani debbono essere tenuti al riparo da un secondo, ma non secondario, effetto del metodo geometrico: esso 'impone' ('iubet') un linguaggio secco e conciso privo di qualunque ornamento, nel quale ogni proposizione scaturisce immediatamente da quella che precede e, in tal modo, disabitua giovinetti a cogliere le somiglianze anche in cose che sono lontane, ossia dalla principale proprietà del dire ornato e dell'eloquenza. Tutt'al contrario, il buon oratore che voglia persuadere la moltitudine incolta e fare imprimere quel che dice nell'intimo dell'animo di chi ascolta, deve usare una forma «di dire sciolta e copiosa» grazie alla quale «ora prova, ora diverge, ora ritorna sul tema», smussa, amplia, rafforza, indugia in diverse figure oratorie⁵⁷.

Se sono stati incoraggiati gli studi orientati verso le scienze naturali e scoraggiati quelli orientati verso la morale, l'uomo o la 'nobilissima dottrina della cosa pubblica', ciò dipende dall'aver posto come unico loro fine la verità e nell'aver presupposto, erroneamente, che la natura sia certa e, correttamente, che la natura umana sia 'incertissima e dominata dall'arbitrio'.

Vico esemplifica e spiega: i fatti umani, scrive, sono dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime, e per districarvisi sono utili simulazione e dissimulazione, anche esse massimamente ingannevoli: «Procedono erroneamente coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare della scienza: essi misurano i fatti secondo la retta ragione – e non con la misura flessibile di Lesbo –, mentre gli uomini per essere in gran parte stolti non si regolano secondo decisioni razionali, ma secondo il capriccio e il caso»⁵⁸. Conoscenza dei verosimili, possesso del senso comune, eloquenza sono le armi attraverso le quali l'oratore svolge la sua azione di persuasione in tre tempi: ricorrendo ad immagini corporee, attira e induce chi ascolta ad approvare ('ut amet'); in tal modo più facilmente lo rende incline a credere; per alla fine infiammarlo e scuoterlo. Una funzione analoga ha, in questa fase, la poesia, dono di Dio, e soffocata dalla critica: non è vero che i poeti dilettono con il falso («poëtas falsis praecipue delectari»⁵⁹), essi insegnano dilettaando e persuadono con l'esempio di personaggi, fatti e detti sublimi. Il totale rovesciamento in *Scienza Nuova* è condensato in una degnità: «I poemi d'Omero sono storie civili degli antichi costumi greci»: SN, *Degnità XX*)⁶⁰.

⁵⁷ Minuzioso l'elenco degli *incommoda* rilevati negli altri strumenti specifici di ciascuna disciplina nella *ratio studiorum* del suo tempo. Vico mostra più di un dubbio circa gli effetti positivi dovuti all'introduzione dell'analisi nelle meccaniche. L'invenzione, scrive, è proprietà propria dell'ingegno ed è la geometria che esercita l'ingegno («Nam nova invenire unius ingenii virtus est; ingenium vero geometra exercet»: *De nostri temporis*, p. 805) e, in effetti, molte le grandi invenzioni degli antichi e più di una difettosa tra quelle dei moderni. Suggestisce, di conseguenza, ad essere prudenti nell'avviare i giovinetti allo studio della matematica (*mathesis*) nella quale si deve procedere non da casi particolari, ma dai concetti («non per species [...] sed per formas»: *De nostri temporis*, p. 807). Al contrario, in medicina, differentemente da quel che credevano i galenici e i moderni, non si deve dedurre 'ab uno aliquo explorato vero'. Dato che vi sono sempre nuove malattie e diversi sono gli ammalati, si deve procedere con metodo induttivo ricorrendo al 'sorite' con molta precauzione in un giusto equilibrio tra ricerca delle cause dei morbi e attenzione ai sintomi e alla diagnosi, tra medicina 'conservatrice' (degli antichi) e medicina 'curatrice' (dei moderni): cfr. *De nostri temporis*, p. 809. Tra i sussidi, i modelli letterari (Vico sottolinea che Virgilio ha potuto essere perché c'è stato Omero); la stampa che ha liberato dalle spese e dai viaggi alla ricerca di codici manoscritti e ha facilitato la trasmissione delle conoscenze; per finire le università nelle quali si augura che i professori ordinino tutte le discipline in un unico sistema (cfr. *supra*, nota n. 7).

⁵⁸ *De nostri temporis*, p. 811.

⁵⁹ *De nostri temporis*, p. 819.

⁶⁰ Fuori dalla sua analisi, Vico tiene la teologia cristiana in quanto non si possono paragonare le cose vere alle false, le divine alle umane, Cristo a Licurgo e Numa.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

Tra i sussidi (*'adiumenta'*) e in chiusura della dissertazione, ampio lo spazio che Vico dedica alla giurisprudenza. Per cominciare, essa rientra tra i sussidi in quanto composta da precetti tratti dalla vita pratica. Si capisce, dunque che Vico si sofferma innanzitutto sulle *Pandette* (*Digesta seu Pandectae* del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano) in quanto esse, contenendo la dottrina relativa alla natura della giurisprudenza, al suo fine (la giustizia), al suo argomento (il diritto), alle cause e all'efficacia delle leggi e alla loro interpretazione racchiudono «tutta l'arte precettistica della giurisprudenza»⁶¹ esibiscono «un'amplissima topica di tutto il genere giudiziario»⁶².

Su questa e su altre questioni, Vico tornerà nel *De uno*. Nello scritto del 1720 saranno, infatti, ampiamente sviluppate considerazioni circa la giurisprudenza ignota ai Greci (per loro, la giurisprudenza «era contenuta nella scienza dei filosofi, nella prassi dei prammatici, nell'eloquenza degli oratori»⁶³) che di fatto non hanno prodotto scritti di diritto, e praticata presso gli antichi Romani (per loro i filosofi erano i giureconsulti, ossia coloro che riponevano ogni sapere nella pratica delle leggi)⁶⁴ in maniera del tutto diversa da come era praticata al suo tempo; o anche l'equiparazione della definizione di giurisprudenza come «conoscenza delle cose divine umane» dei giureconsulti romani con quella che i Greci davano della sapienza. Soprattutto, nel bilancio di benefici e inconvenienti, il vantaggio che la giurisprudenza sia raccolta in una unica disciplina (e che non sia più tripartita com'era per i Greci in filosofia, prassi legale, eloquenza, né bipartita com'era per i Romani in giurisprudenza e oratoria) viene annullato (e anzi si traduce in un inconveniente) dal suo essere stata separata dall'eloquenza e dalla filosofia: i giureconsulti non sono capaci di 'vincere' con l'eloquenza il rigore delle leggi e non insegnano «scientiam rerumpublicarum legibus ordinandarum conservandarumque»⁶⁵. Ma anche l'altro vantaggio, ossia che sia coltivato il diritto privato e l'equità 'privata', si traduce nel grande inconveniente di trascurare il diritto civile. Bisogna allora imitare i Romani che apprendevano le virtù civili attraverso la pratica politica nelle magistrature civili e nei comandi militari e, da vecchi, si 'volgevano' alla giurisprudenza. Bisogna, insomma, far sì che i giovinetti apprendano il diritto pubblico prima di dedicarsi allo studio del diritto privato così che sappiano mettere in atto l'equità civile' prima dell'equità privata', («Quare primiceps, si regnum augeri velit, leges romanas ex doctrina civili iubeat interpretari»⁶⁶). Insegnando loro a congiungere diritto civile e giurisprudenza («Ita namque cum maximo reipublicae bono philosophia iuris, nempe doctrina civilis, iterum cum iurisprudencia coniungetur»⁶⁷) si farà riconoscere alle leggi autorità e inviolabilità e si favorirà il rifiorire dell'antica eloquenza⁶⁸.

Appena un anno dopo la pubblicazione del *De nostri temporis*, Vico pubblica, nel 1710, il *Liber*

⁶¹ *De nostri temporis*, p. 822. Sulle *Pandette* (la loro origine e la connessa problematica della validità dello *ius romano*), mi limito a rinviare a Fabrizio Lomonaco (*Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle pandette e delle XII Tavole nel Settecento italiano*, Napoli, Liguori, 2005) che ha ricostruito la presa di posizione a favore di Vico e contro Tanucci da parte del matematico Guido Grandi.

⁶² *De nostri temporis*, p. 823.

⁶³ *De nostri temporis*, p. 823.

⁶⁴ Cfr. *De nostri temporis*, p. 823.

⁶⁵ *De nostri temporis*, p. 833.

⁶⁶ *De nostri temporis*, p. 839.

⁶⁷ Cfr. *De nostri temporis*, p. 839.

⁶⁸ Nel *Proloquium* al *De uno* (p. 29) Vico, sottolineando che nessuno prima aveva tentato di studiare lo *ius romano* riconducendolo alle condizioni politiche di Roma, ricorda di averne trattato tredici anni avanti nel *De nostri temporis*.

GIULIA BELGIOIOSO

metaphisicus, più noto con il titolo di *De antiquissima italarum sapientia* che, com'è noto, avrebbe dovuto comprendere un *Liber phisicus*, perduto, e un *Liber moralis*, neppure cominciato. Una tripartizione che richiama la figura dell'albero cartesiano le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e la morale (ultimo grado della saggezza) è uno dei tre principali rami (gli altri due sono medicina e meccanica) che nascono da questo tronco⁶⁹.

Come nel *De nostri temporis*, Vico sottolinea in apertura la novità della sua ricerca prendendo come termine di confronto, questa volta, il *Cratilo* di Platone (un altro dei suoi quattro autori) e il *De lingua latina* di Varrone (di fatto il suo 'quinto' autore). Differentemente da loro (ma anche da Giulio Cesare Scaligero e da Sanchez de Las Brozas), scrive Vico, egli non ha dedotto «le cause della lingua dalla filosofia»⁷⁰, ma, seguendo un percorso inverso, ha ricavato la filosofia dalle parole che delle idee sono 'simboli e segni'⁷¹.

Il *De antiquissima* può essere definita un'opera cerniera: la ricerca filosofica che svolge è in continuità con il *De nostri temporis*; mentre la modalità dell'analisi (dalle parole alla filosofia) la proiettano sulla *Storia delle parole (Etimologia)* 'tentata' per la prima volta nel *De constantia II*. Nel 1720 in un'indagine diretta a conoscere le prime forme in cui, nelle epoche oscure dell'umanità (il *tempo oscuro*), si era manifestato nella storia il *diritto delle genti*, l'etimologia sarebbe stata soccorsa dalla mitologia⁷². Nel *De antiquissima* l'etimologia porta ai concetti e, se nel 1708 era stato sufficiente affermare che la verità è preclusa all'uomo a causa del peccato originale, ora le parole attestano sulla base del principio del *verum factum* che esiste un 'vero per Dio' e un 'vero per l'uomo'⁷³ e chiamano, come vedremo più avanti, *certum* il *factum* dall'uomo. Tale è lo *ius* e per questo il *De uno* deve definire in premessa cosa sia il *verum* e cosa *certum*.

Il *De antiquissima* propone, quindi, l'etimologia di alcune parole latine: *verum*, *factum*, *intelligere*, *cogitare*, *ratio*. Ora, secondo Vico, il popolo romano, dedito com'era all'agricoltura e alla guerra⁷⁴, ha adoperato senz'altro queste parole, ma senza capirne il senso. Egli ipotizza, dunque, che si tratta di parole 'prese' dalla lingua dei 'prisci Italiae sapientes', gli Ioni e gli Etruschi ('eruditissime' e antichissime nazioni italiche) e di questi popoli svelano le opinioni sul *primum verum*, Dio, l'anima dell'uomo, in una parola, la loro metafisica.

Le tesi sono senza alcun dubbio tra le più note. Conviene, tuttavia, ripercorrerle. L'indagine etimologica evidenzia l'esistenza di una relazione di reciprocità o, per usare il linguaggio delle scuole, di

⁶⁹ R. Descartes, *Lettera Prefazione*, in G. Belgioioso (ed.), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009, p. 2231 (Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *René Descartes. Œuvres*, Nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974: IX-2 15). Presso Bompiani (nel 2009) G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere* (IIa ed.), *René Descartes. Opere postume 1649-2009* e (nel 2015) G. Belgioioso, J.-R. Armogathe (a cura di), *René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648*

⁷⁰ Vico fa anche i nomi di Giulio Cesare Scaligero (1484-1558) (*De causis linguae latinae*, 1580), a Sanchez de Las Brozas (1523-1601) (*Minerva, seu de causis linguae latinae*, 1587) e a Caspar Schoppe da Neumark (1576-1649) (*Grammatica philosophica*, 1628): *De antiquissima*, p. 59.

⁷¹ Cfr. *supra*, nota 5. Cfr. anche L. FORMIGARI, *Filosofia, linguistica, eloquenza civile, senso comune*, in L. Formigari (a cura di), *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 61-81 e J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr, 1995.

⁷² Nel *Proloquium* al *De uno* (p. 27), ricordando che l'interpretazione etimologica faceva parte presso i Greci della filosofia, cita il *Cratilo* di Platone.

⁷³ L'orazione è stata pubblicata con trad. italiana a fronte: M. Sanna (a cura di), *Giambattista Vico. De antiquissima italarum sapientia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005

⁷⁴ *De antiquissima*, p. 59.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

'conversione' (*reciprocantur seu convertuntur*) tra *verum* e *factum*; stabilisce che l'*intelligere* è il *perfecte legere* e *aperte cognoscere*: *legere* è comporre gli elementi della scrittura che formano le parole, *intelligere* è comporre gli elementi della cosa che formano l'idea; che *cogitare* è il pensare e l'andar raccogliendo; e che *ratio* è il calcolo aritmetico, la partecipazione dell'uomo alla ragione e il suo differenziarsi ed essere superiore ai bruti. L'etimologia autorizza ad ipotizzare che per i primi filosofi italici: (1) '*verum est ipsum factum*'; il *primum verum* era in Dio, primo *factor*, infinito ed *exactissimus*, e a Dio apparteneva l'*intelligere*; (2) la mente umana era finita e ad essa apparteneva il *cogitare*: il vero divino è una «imago rerum solida». il vero umano ad una «imago plana, tamquam pictura»⁷⁵. Nella religione cristiana ciò si traduce nella distinzione tra *verum creatum* che si converte con il *factum* e *verum increatum* che si converte con il generato (*genitum*)⁷⁶.

Stabilito, sulla base del principio del *verum factum* (degli antichi sapienti) e della distinzione tra generato e fatto (dei cristiani), che in Dio il vero è completo; che vero è quel che Dio ci ha rivelato; e che noi non possiamo comprendere, Vico può risalire all'origine delle scienze umane e trovare una 'norma' per riconoscere quali siano vere. Vedremo in qual modo Vico, ricavando dalla differenza tra scienza divina e scienza umana, i caratteri di questa seconda preciserà cosa si debba intendere per 'genere' e definirà *verum* e *certum*.

Dio sa tutto in quanto contiene in sé gli elementi, esterni ed interni, con i quali compone le cose: le intende ('*cognoscit*') disponendole, ordinandole e generandole (li conosce *per causas*); tali elementi sono tutti esterni alla mente dell'uomo che, per conoscere, ricorre all'analisi (*via resolutive*). Vico esemplifica: l'uomo è diviso in corpo e animo e l'animo in intelletto e volontà; dal corpo vengono astratti figura e moto e da essi (ma procedendo alla stessa maniera su tutte le altre cose) vengono astratte l'ente e l'uno. Da qui la pluralità delle scienze umane che costituiscono una specie di anatomia delle opere della natura: la metafisica ha per oggetto l'ente; l'aritmetica, l'uno (e la sua moltiplicazione); la geometria, la figura (e la sua misurazione); la meccanica e la fisica, il moto (la prima dall'esterno e la seconda dall'interno); la medicina, il corpo; la logica, la ragione; la morale, la volontà.

Così, l'astrazione, originata da un difetto ('*vicium*') – ed è 'vana' quando procede per generi e sillogismi (ciò che fanno gli aristotelici), 'divinatoria' quando procede per numeri (ciò che insegna l'algebra), 'esitante e vaga' quando si serve del fuoco e dei solventi (ciò che fa la chimica) – consente all'uomo di immaginare due entità fittizie, il punto (fittizio in quanto, se disegnato, non è più punto) e l'uno (fittizio in quanto, se moltiplicato, non è più uno) creando un mondo di forme e di numeri che 'abbraccia' dentro di sé tutto l'universo. L'uomo, non potendo definire le cose («*quia physicus non potest res ex vero definire, hoc est rebus suam cuique naturam addicere, et ex vero facere*»⁷⁷), ha definito i nomi – punto, linea, superficie –, ad imitazione di Dio, senza sostrato e come dal nulla ed ha creato elementi di parole da cui scaturiscono idee incontrovertibili («*Quando ei negatum est elementa rerum tenere, ex quibus res ipsae certo existant, elementa verborum sibi confingit, ex quibus ideae sine ulla controversia excitentur*»⁷⁸). La

⁷⁵ *De antiquissima*, p. 63.

⁷⁶ Cfr. *De antiquissima*, p. 65.

⁷⁷ *De antiquissima*, p. 69.

⁷⁸ *De antiquissima*, p. 69.

GIULIA BELGIOIOSO

curiosità umana, mentre inseguiva il vero negatole per natura, ha generato aritmetica e geometria (scienze utilissime alla società umana) che a loro volta hanno generato la meccanica (madre di tutte le arti).

La scienza umana, nata dunque dal difetto della mente che ‘non produce il vero che vuole conoscere’ («vera quae studet non operatur»⁷⁹), grazie all’astrazione, ha dato vita alle ‘scienze’. Queste ultime sono tanto meno certe quanto più sono immerse in ‘*materia corpulenta*’: la meccanica è meno certa della geometria e dell’aritmetica (dalle quali deriva), la fisica lo è meno della meccanica, la morale meno della fisica. Certissime sono le scienze nelle quali, espando il vizio d’origine, ad imitazione di Dio, siamo noi stessi a «formare gli elementi»⁸⁰ (potendole *probare per causas*): in esse il *verum* si converte nel *bonum*⁸¹. Non è questo il caso dell’*idea chiara e distinta della nostra mente*: la mente, infatti, «quando si conosce non si fa» e dunque non conosce il genere o modo del suo conoscersi (non si conosce *per causas*)⁸².

È errata la convinzione di Descartes secondo la quale l’uomo, solo dopo avere dubitato se senta, se viva, se sia corpo e infine se esista («an sentiat, an vivat, an sit extensus, an denique omnino sit»⁸³) può giungere alla certezza (la prima) del ‘*cogito ergo sum*’. Né a questo serve l’aver egli escogitato la figura del *genius fallax*⁸⁴ (Vico tace sul Dio ingannatore di *meditatio prima*⁸⁵) che funziona esattamente come l’artificio del sogno inviato miracolosamente dagli dei allo stoico di *Academica priora* di Cicerone (II, 15, 17) o quello di Mercurio che assume le sembianze di Sosia nella commedia di Plauto⁸⁶. Il fatto è che lo scettico non dubita né di cogitare, né di essere. Egli ritiene che la sua certezza di cogitare non sia scienza (ossia conoscenza delle cause da cui il pensiero nasce) ma coscienza (non conosce, infatti, il genere o modo in cui il cogitare si fa)⁸⁷ e crede che questa coscienza del cogitare non conduca alla scienza dell’essere: il cogitare non è causa, ma «indizio del mio essere mente»⁸⁸.

Alla scepsi, Vico oppone il criterio del *verum factum*: normato sulle verità divine, le verità umane sono quelle delle quali noi stessi costruiamo (*fingamus*) gli elementi, che contengono dentro di noi e che produciamo, mediante postulati, all’infinito: quando le componiamo, facciamo vere le cose che conosciamo componendole («et, cum ea componimus, vera, quae componendo cognoscimus, faciamus»⁸⁹). Ciò significa che di esse conosciamo le cause: provare attraverso le cause è lo stesso che fare («Probare a causis esse

⁷⁹ *De antiquissima*, p. 69.

⁸⁰ *De antiquissima*, pp. 75, 83.

⁸¹ *De antiquissima*, p. 71.

⁸² *De antiquissima*, p. 69.

⁸³ *De antiquissima*, p. 71.

⁸⁴ Cfr. *Meditatio I*, BOp I 709 (AT VII 22)

⁸⁵ Cfr. *Meditatio I*, BOp I 706 (AT VII 21), e *Meditatio III*, BOp I 728 (AT VII 36).

⁸⁶ A. CORSANO, *Vico, Plauto e Cartesio*, BCSV, IV, 1974, pp. 140-142.

⁸⁷ *De antiquissima*, p. 73.

⁸⁸ *De antiquissima*, p. 75. Il cristiano per il quale l’animo non è corporeo («Idque adeo nunc se ignorare profiteretur, cum in nostra religione animum humanum omni corpulentia purum quid esse profiteamur» (*De antiquissima*, p. 73) non indagherà dunque in che modo si genera il pensiero e come avvenga l’interazione tra mente e corpo. Eviterà in tal modo di ferirsi e di pungersi su ‘rovi’ e su ‘spine’ (*‘sentēs illi illaeque spinæ*) come accade ai più sottili metafisici – ossia a Descartes – che, alla fine, si immaginano la mente umana ferma nel *conarion* come un ragno al centro della tela («fingunt mentem humanam tamquam araneum, ita in conario, ut ille in suae telae centro quiescere»: *De antiquissima*, p. 73).

⁸⁹ *De antiquissima*, p. 75.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

ipsum efficere»⁹⁰). È ciò che si verifica in aritmetica, in geometria (sintetica, s'intende⁹¹) e in meccanica nelle quali l'uomo dimostra la verità creandola (esse sono *in homine facultate*). Nelle cose fisiche, è Dio che 'intelligendo', genera il vero divino e produce la verità creata' (esse sono *in facultate Dei*)⁹².

Se il vero è il fatto, il genere, fa notare Vico, non è l'universale delle Scuole, quanto piuttosto la forma o il modo e, per far capire meglio cosa intende, precisa: la forma 'metafisica' del vasaio che rimane uguale ed è più perfetta della cosa formata, non quella 'fisica' del seme che muta e si perfeziona ed è formata dalla forma metafisica («ita ut formae physicae sint ex formis metaphysicis formatae»⁹³). I generi/forme vanno allora giudicati per la loro perfezione: la geometria sintetica che si insegna attraverso il metodo sintetico, ossia *per formas* è certissima nelle sue operazioni e nei risultati, l'analisi è incerta nelle operazioni anche se può portare a risultati certi e con maggiore certezza vanno al fine che si propongono le arti che insegnano i generi o modi (i cui *prototypos* sono contenuti nella mente umana) del loro operare (pittura, scultura, plastica, architettura) a differenza delle arti congetturali delle quali l'uomo non ha in sé nessuna forma delle cose che congetta (oratoria, politica, medicina). Con Aristotele, Vico afferma che le forme sono *individuae* e giudica le scienze che si fondano sui generi 'magnifiche', ma poco utili. Passa quindi alla giurisprudenza: i migliori oratori (e i migliori storici), scrive, non sono quelli che 'vagano' per *loci communes*, ma quelli che, come insegna Cicerone, *haerent in propriis*.

Le forme metafisiche non sono dunque gli universali dei quali Vico elenca i *damna* provocati in filosofia, medicina, giurisprudenza per poi concludere con una definizione (la prima) di *verum* e *certum*. Per gli antichi filosofi italici, *certum* significava due cose: ciò che è comprovato ed indubbio, e ciò che è peculiare («exploratum indubiumque et peculiare»⁹⁴); e che *verum* era la stessa cosa che l'*aequum* («Iisdemque verum et aequum idem»⁹⁵). L'*aequum* si riferisce alle circostanze ultime delle cose (è quindi una *species*), lo *iustum* al genere.

La verità umana, commisurata a quella divina, si chiama *certum*. Vico dedica il § V del cap. VII alle 'facoltà preposte alla conoscenza del certo' (*De certa facultate sciendi*).

Precisato che le 'sette filosofiche greche' erano concordi nel ritenere che l'uomo conosce attraverso tre facoltà ciascuna delle quali diretta da un'arte: la *perceptio* (diretta dalla topica), il *iudicium* (diretta dalla critica), la *ratiocinatio* (diretta dal metodo), Vico sottolinea come nulla si trova a riguardo del metodo nei loro *dialecticis praecepta*, argomento, come abbiamo visto, ampiamente sviluppato nella dissertazione del 1708: presso i Greci i giovani, che apprendevano il metodo attraverso lo studio della geometria⁹⁶, coltivavano anche la prudenza che non è guidata da nessuna arte. Nelle 'tortuosità' della vita, non si può

⁹⁰ *De antiquissima*, p. 131.

⁹¹ «Geometria, quae synthetica methodo traditur [...] certissima est, quia [...] docet modum componendi elementa, ex quibus vera formantur, quae demonstrat; et ideo modum componendi elementa docet, quia intra se habet elementa, quae docet», al contrario, l'«analysis [...] incerta est»: *De antiquissima*, p. 77.

⁹² pp. 113, 115. Vico distingue *facultates certae* (senso, memoria/fantasia, senso, intelletto «perché compresa una verità noi stessi ne diventiamo creatori» e 'in hominis facultate' (aritmetica, geometria più meccanica che dalle prime due deriva) grazie alle quali dimostriamo il vero perché lo facciamo) e 'in facultate Dei', la fisica, tanto che si può dire «vere omnia sunt "pensieri di Dio"».

⁹³ *De antiquissima*, p. 77.

⁹⁴ *De antiquissima*, p. 81.

⁹⁵ *De antiquissima*, p. 81.

⁹⁶ Nel *De nostri temporis*, p. 797 aveva affermato che secondo gli «antiqui [...] geometria ferme omnibus erat logica puerorum».

GIULIA BELGIOIOSO

procedere con metodo geometrico disponendo le cose seguendo un preciso ordine del prima e del dopo come se nei fatti umani non regnasse capriccio, temerità, caso, fortuna. I fautori del metodo geometrico prendono a modello, 'in oratione civili', Demostene giudicando confuso Cicerone. A questa altezza del suo ragionamento, ma in maniera più ampia di quanto avesse fatto nel 1708, Vico riconduce la critica alla topica: sottolinea per cominciare come nulla sia più adatto alla ricerca delle *Categorie* e dei *Topici* di Aristotele, quando non siano adoperati per ricercare nuove verità (come fanno lulliani aut kirkeriani!), ma usati come *indices et alphabeta* per indagare ed esplorare in maniera esaustiva un oggetto. In tal senso essi potranno essere utili a formare, non solo gli oratori, ma anche molti ottimi osservatori della natura. Infatti eviterà di sbagliare come capita a chi crede di conoscere un oggetto nell'idea chiara e distinta della mente senza conoscere tutti i tratti che lo distinguono da ogni altro oggetto. Se al contrario avrà esaminato tutti i luoghi della topica allora avrà la completa certezza di conoscere 'chiaramente e distintamente' l'oggetto perché avrà considerato tutte le questioni che attorno ad esso si possono porre: «Per omnes [...] topica ipsa critica erit»⁹⁷. A marcare la continuità con il *De nostri temporis*, Vico ribadisce quanto lì affermato a proposito dell'utilità che nei giovinetti l'ingegno sia coltivato prima dell'arte del giudizio. L'ingegno, infatti, rendendo capaci di vedere la somiglianza tra le cose (come quando i bambini chiamano padre tutti gli uomini e madre tutte le donne) genera il senso comune. L'ingegno dunque, non il sillogismo di Aristotele, né il sorite di Zenone lo stoico⁹⁸ che hanno coltivato gli antichi filosofi d'Italia o il 'metodo geometrico' dei moderni, che va coltivato nei giovinetti per evitare i danni (*incommoda*) dei quali ha trattato in *De nostri temporis*.

Dopo dieci anni, in chiusura del *Proloquium* al *De Uno* in un breve paragrafo non numerato le *definitiones veri et certi*: è la seconda definizione dopo quella proposta nel *De antiquissima*⁹⁹. Com'è noto, il *De Uno* è il primo degli scritti (noti sotto il titolo generale di *Diritto universale*) composti da Vico per concorrere alla cattedra (che non otterrà) di diritto civile presso lo *Studium* di Napoli. Dunque, prima di entrare *in medias res*, dopo avere sottolineato in cosa la sua ricerca si differenzia da quella condotta nel

⁹⁷ *De antiquissima*, p. 121.

⁹⁸ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, cap. VII [Zenone e gli stoici], 43-44 e 82-83: «La dialettica si suddivide in due ambiti di ricerca: quello dei significati e quello del linguaggio. Quello dei significati si divide in quello delle rappresentazioni e degli esprimibili a queste sottostanti, che sono proposizioni complete, predicati e simili, forme verbali, attive e passive, generi e specie, e similmente parole, tropi, sillogismi, sofismi contro la lingua o le cose come sono. A questi sofismi appartengono i ragionamenti chiamati il mentitore, il veritiero, il negante, il sorite; e altri simili a questi chiamati il mancante, l'insolubile, il concludente, il velato, il cornuto, il nessuno, il mietitore»; «Vi sono poi i ragionamenti aporetici: il Velato, il Celato, il Sorite, il Cornuto e il Nessuno. Per esempio, il Velato è un ragionamento di questo genere: 'Due sono non pochi, anche tre sono non pochi, e se questi sono non pochi anche quattro non lo sono e così via fino a dieci; ma due sono pochi; dunque anche dieci'. Il nessuno è un ragionamento cogente che consta di una premessa maggiore composta da una proposizione indefinita e da una definita, che ha una premessa minore ed una conclusione. Per esempio: 'Se qualcuno è qui, costui non è a Rodi; ma qui qualcuno c'è; dunque qualcuno non è a Rodi'. Tali sono gli Stoici in fatto di questioni logiche, soprattutto per tenere ben fermo il punto che soltanto il sapiente è dialettico. Secondo loro tutte le faccende reali vanno viste attraverso la teoria logica, sia quante concernono la fisica sia quante, a loro volta, concernono l'etica. È infatti compito del logico sapere che cosa bisogna dire circa la correttezza dei nomi, e senza la logica egli non avrebbe modo di spiegare come le leggi abbiano messo ordine nelle opere umane. Sono due i campi di indagine abitualmente sottoposti alla virtù logica: uno riguarda cos'è ciascun essere, l'altro che nome ha. Così sta la logica secondo gli Stoici».

⁹⁹ Una puntuale analisi delle interpretazioni degli scritti del 1720-1722 in F. LOMONACO, *Introduzione a I sentieri di Astrea...*, cit., pp. VII-XXI.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

De iure belli ac pacis da Grozio (un altro dei suoi quattro autori) , e dopo avere descritto le quattro parti in cui l'argomento è suddiviso (l'origine da Dio di tutte le cose; il 'circolo' che fa tornare tutte le cose a Dio; la 'costanza' con la quale l'azione di Dio conserva tutte le cose; gli errori in cui cade l'uomo quando si allontana da Dio), definisce il *verum* e il *certum*.

Per prima cosa va distinto il significato delle parole: *verum* e *certum* alla stessa maniera in cui si distingue tra *falsum* e *dubium*. Secondo lo schema aristotelico del 'quadrato degli opposti': ammessi come distinti 'vero' e 'certo' e 'falso' e 'dubbio' una cosa *vera* non può essere tenuta per *falsa* (ciò, infatti, la renderebbe 'vera' e 'falsa') e una cosa *certa* non può essere tenuta per *falsa* (ciò, infatti, la renderebbe 'certa' e 'dubbiosa'): «Se queste due cose – *verum-certum* e *falsum-dubium* – non si tenessero per diverse e distinte, ne conseguirebbe che molte cose vere mostrandosi talvolta dubbie» sarebbero allo stesso tempo dubbie e certe e, di contro, le «moltissime cose false» tenute per certe sarebbero allo stesso tempo false e vere¹⁰⁰.

Ma cos'è il *verum*? Con Malebranche¹⁰¹, Vico afferma che esso è generato dalla conformazione (*conformatio*) della mente all'ordine delle cose. E cos'è il *certum*? Esso è generato dalla coscienza messasi al riparo dal dubbio. Tale conformazione con l'ordine delle cose è detta *ratio* («Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur 'ratio'»¹⁰²) e, se tale ordine delle cose è eterno, eterna è la *ratio* ed eterno è il vero; quando, al contrario, tale ordine non è 'per sempre, ovunque e per tutti', allora la *ratio* è probabile quanto alla conoscenza delle cose ed è verosimile quanto all'agire. Il *verum* è costante sulla *ratio*; il *certum* si appoggia all'autorità, sia quella dei nostri sensi (propriamente autopsia), sia quella intimata dai detti altrui (propriamente, autorità) e sulla persuasione che da entrambe si genera. Tuttavia, l'autorità è parte della ragione: infatti, se i sensi non sono 'ingannati' e i 'detti degli altri' sono 'veri', la persuasione è vera; al contrario, se i sensi sono ingannati e i detti degli altri sono falsi, la persuasione sarà falsa e genererà i 'pregiudizi'¹⁰³.

Queste definizioni chiariscono le affermazioni vichiane circa la giurisprudenza («Jurisprudencia omnis ratione et auctoritate nixa est: atque ex iis condita iura factis accomodare profitetur»¹⁰⁴) e le parti di cui essa si compone: la filosofia in quanto insegna la vera cognizione di Dio e dell'uomo e fa conoscere i principi necessari ed eterni del diritto¹⁰⁵; la storia in quanto 'documenta' le volontà, e una certa arte di accomodare le leggi ai fatti («Quadam propria arte iuris ad facta accomodandi»¹⁰⁶).

La contemplazione dell'ordine eterno (*ordo*), ossia il vero eterno, Dio, concessa ad Adamo prima del peccato originale in una condizione di 'naturale socievolezza', è preclusa all'uomo caduto e dominato dai sensi e dagli appetiti. Tuttavia, pur in questa condizione, non sono del tutto spenti in lui 'semi dell'eterno

¹⁰⁰ *De uno*, p. 35.

¹⁰¹ G. Cerchiai, *L'«acerrimus Malenbrancius»*. Vico, il *De antiquissima itolorum sapientia e Malenbranche*, in «Laboratorio dell'ISPF», XIV, 2017 e, per la bibliografia sull'argomento, la nota n. 7, p. 3. Rispetto alla diffusione a Napoli della *Recherche de la vérité* di Malebranche a Napoli tra fine sec. XVII e primi decenni del sec. XVIII, Alfonso Ingegno, (*Da Malebranche a Vico*, in M. Ciliberto e C. Vasoli (eds.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, 2 voll., Roma *veritate*, 1691, Editori Riuniti, 1991, vol. II, pp. 495-529) sottolineava come essa sia stata favorita dalla traduzione latina (*De inquirenda veritate*, 1691) realizzata da Jacques Lenfant.

¹⁰² *De uno*, p. 35.

¹⁰³ *De uno*, p. 35.

¹⁰⁴ *De uno*, p. 23.

¹⁰⁵ Cfr. *De uno*, p. 22.

¹⁰⁶ *De uno*, p. 23.

GIULIA BELGIOIOSO

vero' in virtù dei quali egli vede Dio ovunque volga lo sguardo¹⁰⁷. Con la forza del vero ('*vis veri*'), l'uomo 'penosamente' si 'indirizza' alla verità; con il soccorso della Provvidenza, si riscatta dal peccato originale fondando le società civili¹⁰⁸, condividendo con gli altri uomini (attraverso l'espressione del volto e la parola) la verità e le cose utili ('utilità'): «Prima manifestazione dell'umanità è la vicendevole umana commiserazione, da essa derivando l'assistenza che gli uomini a vicenda si porgono»¹⁰⁹.

L'uomo, in virtù dei semi di verità in lui non spenti ed aiutato dalla Provvidenza, può proclamare che senza Dio non si possono avere leggi né società civile, ma solo «solitudine, ferocia, laidezza e nefandità».

'Utilità' e 'necessità' non sono state le 'cause' dell'umana società e del diritto, come volevano Machiavelli, Spinoza, Hobbes e Bayle, ma le 'buone occasioni' di cui si è servita la Divina Provvidenza per condurre gli uomini, per natura 'sociali e compagnevoli', ma divisi, deboli e bisognosi a causa del peccato originale, a costituirsi in società ('alla vita compagnevole e sociale' nella quale realizzare l'*aequum bonum*, ossia ciò che è giusto)¹¹⁰. Il vero è ciò cui l'uomo si indirizza in virtù dei semi di verità in lui non spenti, ma è grazie al soccorso della Provvidenza che egli può proclamare che senza Dio non si possono avere leggi né società civile, ma solo «solitudine, ferocia, laidezza e nefandità»¹¹¹.

Il corpo non è la causa ma l'occasione grazie alla quale nasce nella mente umana l'idea del vero; l'«utilità corporea» non è la causa, bensì l'occasione che eccita nell'animo umano l'idea del giusto. La natura ha fatto sì che gli uomini si comunicassero a vicenda tanto la ragione e la verità, quanto le utilità. Dal punto di vista del diritto civile, questo significa che l'*equità* non è un principio politico, ma un principio naturale. La natura sociale dell'uomo dà luogo a una doppia società reale, l'una del vero, l'altra dell'equo.

I due tomi di cui si compone il *De constantia*¹¹² *jurisprudensis* (*De constantia I* e *De constantia II*) trattando, rispettivamente, filosofia e filologia possono essere considerati 'saggi' dei principi stabiliti nel *De uno*.

Il *De constantia I* dimostra che i principi del Diritto sono conformi ai principi della Storia sacra e della Teologia rivelata. La 'verità' della religione cristiana è qui assunta come unità di misura, da una parte, dei 'dogmi' metafisici di Platone, Aristotele e degli stoici, dall'altra degli errori di Epicuro e dei vantaggi o dei danni che da questi ultimi sono venuti alla 'giurisprudenza cristiana'. Quanto al *De constantia II*, lo scritto indaga le prime forme in cui, nelle epoche oscure dell'umanità (il tempo oscuro), si è manifestato il diritto delle genti.

¹⁰⁷ Cfr., su questo, Agostino, *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32.

¹⁰⁸ *De uno*, cap. XXXIII, p. 53. Teoria che presenta delle assonanze con quella agostiniana delle 'ragioni seminali': *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32.

¹⁰⁹ *De uno*, cap. XLV, p. 58. Vico pone in tal modo le premesse della sua presa di distanza da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle secondo i quali non c'è giustizia 'nelle faccende umane', e le leggi sono il mezzo trovato dal potere per 'signoreggiare la sciocca moltitudine' (*Proloquium*, p. 30), ma anche da Grozio, secondo il quale il diritto esisterebbe anche se Dio non 'sussistesse' o 'non si occupasse dell'umanità' (*Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, § 38) e da quei giureconsulti che hanno impiegato il loro ingegno nel rintracciare il principio dell'*equità* nell'«ammasso» degli 'innumerabili' casi speciali del diritto civile romano (*Proloquium*, [17]).

¹¹⁰ *De uno*, cap. XLVI, p. 60.

¹¹¹ *De uno*, *Conclusio*, p. 343.

¹¹² Vico usa il termine '*constantia*' per indicare come ciò che rimane 'costante' (ossia l'universale), dentro la varietà dei diritti positivi e dell'*equità* civile, è l'unico diritto naturale delle genti.

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

In particolare, la Storia (*De constantia II*) che indaga le manifestazioni dell'arbitrio umano (i 'vari e successivi voleri') e dell'equità (*l'aequum bonum*), ossia 'l'arte di accomodare ingegnosamente le leggi ai fatti' così come è stata realizzata nella storia.

Per portare a buon fine questa indagine, Vico «tenta una nuova scienza», la Filologia, che suddivide in Storia delle parole (o Etimologia) in quanto spiega l'origine delle parole e ordina i «linguaggi a seconda delle epoche» e Storia delle cose (o Mitologia) che precede l'etimologia *sia nell'ordine della conoscenza sia nell'ordine della natura* ('le cose vengono prima dei loro contrassegni [le parole]'). La Mitologia (storia profana) si estende su tre età (le tre epoche di Varrone):

1. età degli dei o dei 'regni divini': in questa età ogni cosa veniva trattata «sotto la teocrazia, le genti trattavano ogni cosa [...] in base al diritto divino» (epoca oscura);
2. età degli eroi o dei regni eroici o degli ottimati: in questa età ogni cosa veniva trattata «in base al buon diritto nelle guerre e nei trattati» (epoca favolosa o eroica);
3. età degli uomini o delle monarchie e delle repubbliche: in questa età ogni cosa veniva trattata «in base al diritto dettato dall'umanità e nella sfera pubblica e in quella privata» (Cap. XXXI, [5]) (epoca storica).

La Filologia consente di riconsiderare fatti ('accadimenti'), favole e linguaggi poetici ('locuzione poetica') delle prime due età (epoche) mostrando che i primi non sono incerti, le seconde sono attendibili (non 'malferme') e il terzo è 'naturale'. La verità dei fatti emerge dalla loro corrispondenza con quelli raccontati dalla *Storia sacra* che è vera e più antica («La verità degli avvenimenti profani bisogna chiederla unicamente alla storia sacra»); che ciò, conseguentemente, rende vere le favole che li raccontano; che la presenza numerosa di parabole e similitudini nella lingua ebraica prova che la prima lingua delle genti è stata *poetica*. La poesia, infatti, «è nata dalla necessità naturale», non da un «intenzionale disegno degli uomini»; poeti sono stati i «fanciulli ingegnosi del genere umano» (Cap. XVI, [17]); poeti sono stati i politici e, al contempo teologi in quanto, per ignoranza delle cause, hanno spiegato la causa dei fenomeni naturali 'fingendosi' le divinità (ad. es. Giove quale causa del fulmine e del tuono). Si può dunque affermare che poeti sono stati coloro che hanno fondato le repubbliche, mentre la religione non è nata dall'impostura, ma dall'ignoranza (le religioni false) o per 'beneficio divino' (le religioni vere).

La Filologia mostra che l'origine del diritto è uguale ovunque («Se il diritto eroico nacque dalle medesime origini, è necessario che la medesima storia del diritto eroico sia stata descritta, nelle diverse regioni del mondo, con diverse leggende certo, ma con uguale significato»: *Dissertationes*, XIII, VIII, [9]) e insegna al giureconsulto che le vere origini e cause del diritto romano vanno ricercate non nell'«ammasso di casi speciali innumerabili» del diritto civile romano (*Proloquium*, [17]), ma nella storia dei fatti e nelle etimologie dell'età degli dei (tempo oscuro).

La filologia 'tentata' per la prima volta in questo scritto, sarà poi strumento forte per la conoscenza delle antichissime età della storia nella *Scienza nuova*; mentre la filosofia farà conoscere i principi universali e costanti che rendono coerenti i fatti della storia privi altrimenti di fondamento (l. I, sez. I, *Conclusione*), così come il diritto naturale delle genti contiene i principi universali e costanti che rendono coerenti le diverse legislazioni.

GIULIA BELGIOIOSO

La conoscenza ‘certa’ nel *De antiquissima* limitata alle sole entità matematiche, è andata via via allargandosi sino ad includere il diritto (*Diritto universale*). La tappa successiva è costituita dalla *Scienza nuova* il cui titolo completo nella prima ed. del 1725, come abbiamo visto, include i principi stabiliti nel *Diritto universale*¹¹³. Il diritto entra ora a far parte di quella vasta cerchia di certezze accanto ai miti, alle religioni, ai linguaggi, alle istituzioni fatte (e dunque conosciute) dagli uomini nel corso della loro storia che li ha visti trasformarsi da bestioni di grandi dimensioni tutti senso e fantasia, in uomini ragionevoli e di giuste dimensioni.

Ma sul vero (e sulla costellazione di vocaboli con i quali si interrelaziona), Vico ha già scritto l’essenziale. La ‘nuova’ scienza volge un ‘nuovo’ sguardo alla ‘lontanissima antichità’ e ne riconsidera, secondo lo schema messo alla prova (‘tentato’) in *De constantia II* con lo scopo di dare certezza a ciò che appariva ‘incertissimo’ a causa di due errori generati da due ‘proprietà’ della mente dell’uomo che giudica delle cose lontane nel tempo a partire da quelle che conosce e sono presenti e fa di se stessa la «regola dell’universo» in tutto quel che ignora (*Boria delle nazioni-Boria dei dotti: Degn. I-IV*).

In soccorso dell’uomo viene il principio del *verum-factum* stabilito in *De antiquissima*. In effetti, questo principio è il ‘lume eterno di verità’ che squarcia le tenebre: ‘il mondo delle nazioni, ossia il mondo civile’, è stato fatto dagli uomini e, per questo, essi possono averne scienza; il ‘mondo naturale’ è stato fatto da Dio e per questo solo lui ne ha scienza (I. I, sez. III).

Come anticipato, la mia indagine si ferma a questo punto. Ma basta scorrere le definizioni di *scienza nuova*, per capire che Vico non aveva esagerato: tutti gli scritti che aveva composto ‘menavano’ alla sua *opus maius*.

È definita quale (a) *metafisica della mente umana* in quanto ha per oggetto le idee comuni uniformi e costanti che gli uomini hanno avuto sin da quando hanno cominciato ‘ad umanamente pensare’ che provengono dal *senso comune* che è il mezzo attraverso il quale la *Provvidenza* permette agli uomini (ai quali è preclusa la conoscenza del *verum*) di conoscere il *certum*. Quest’ultimo costituito dalle idee ritrovate ‘presso interi popoli che non si conoscono’. È definita quale (b) *storia ideale eterna* in quanto costituita dalle *idee comuni uniformi e costanti* che l’uomo scopre indagando la storia delle nazioni della quale, del resto, è egli stesso l’artefice: mentre indaga, l’uomo fa di se stesso ‘la prova’ di come la storia delle nazioni ‘dovette, deve, dovrà’ procedere’ (SN, I. I, sez. IV). La *Storia ideale eterna* – chiarisce Vico – stabilisce (‘fa’) i principi (‘gli ordini’) mentre indaga le ‘faccende degli uomini’ ed è, in questo, paragonabile alla geometria, rispetto alla quale possiede tuttavia maggiore realtà, in quanto non si occupa di punti, linee, superficie e figure, ma, appunto, delle ‘faccende degli uomini’. Per il fatto che mentre la conosce la fa, i principi della *storia ideale eterna* sono di ‘specie divina’ (SN, I. I, sez. IV). La *Storia ideale eterna* assume forme diversificate nelle storie delle nazioni che ‘corrono nel tempo’ e di cui considera origini, progressi, stati, decadenze e fini, combinando insieme, come aveva per la prima volta fatto nel *De constantia II*, *Filosofia* e *Filologia*.

¹¹³Cfr. l’*Introduzione* (§ II, p. xxvi) di Fausto Nicolini alla ed. del 1911 (Bari, Laterza) alla *Scienza Nuova*. Il *Diritto universale* comprende *Sinopsi del diritto universale*, del *De uno universi juris principio et fine uno* (= *De Uno*), del *De constantia jurisprudentis*, diviso in due tomi: *De constantia philosophiae* (= *De constantia I*) e *De constantia philologiae* (= *De constantia II*); *Notae* (1722).

Vico, i filosofi, la verità. «Vorrei che i filosofi curassero la verità quale appare e seguissero l'onestà che tutti approvano»

La filosofia, infatti, *'invera il certo'*, ossia *'riduce in forma di scienza'* la filologia; la filologia *'accerta il vero'*: «La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo». In tal modo vengono evitati gli errori dei *filosofi* che non si sono curati di *'accertare'* i loro principi sui dati storici (*'sull'autorità dei filologi'*) e quelli dei *filologi* che non si sono curati di *'avverare'* i loro dati storici sui principi (*'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi'*). Se lo avessero fatto – scrive Vico – *'ci avrebbero prevenuto nel meditar questa scienza'* e invece, come abbiamo visto, si deve *'far conto come se non vi fossero libri nel mondo'* (SN, *Degnità IX-X*). È definita quale (c) *filosofia dell'autorità*, in quanto, come mostrano le definizioni di *certum* e di *verum*, per lungo tempo (sino alla *'terza età'*), gli uomini (ad eccezione degli Ebrei) non hanno conosciuto il vero (*'non sono stati capaci del vero e della ragione'*) sul quale si fonda la *giustizia interna* e dunque si sono governati con il *certum* dell'*autorità*, «talché questa scienza vien ad essere una *filosofia dell'autorità*, ch'è il fonte della *giustizia esterna*» (SN, l. I, sez. IV). È definita (d) *teologia civile ragionata della Provvidenza* in quanto con il soccorso della *Provvidenza*, *'scossi'* da un terribile spavento causato da una divinità *'da essi stessi finta'*, i giganti prima si nascondono in luoghi *'coperti'*, poi *'celebrano'* i matrimoni, fondano le famiglie e seppelliscono i morti: religione, matrimoni e sepolture sono i *'costumi umani'* custoditi in *'tutte le nazioni'*. È dunque la *Provvidenza* che, facendo entrare gli uomini *'nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove, perché poteva fulminargli'*, sovrintende alla salvezza di tutto il genere umano. Essa, risvegliando negli uomini *'fieri e violenti'* dello stato eslege un'idea *'confusa'* della divinità, li ha condotti all'umanità e alle nazioni. Alla tesi hobbesiana secondo la quale gli uomini fondano la società civile per paura della morte violenta, Vico oppone la tesi secondo la quale è *'con lo spavento di tal immaginata divinità'* che gli uomini *'si cominciarono a rimettere in qualche ordine'* (SN, *Degnità XXXI*). È grazie al soccorso della *Provvidenza*, infatti, che i primi legislatori hanno potuto volgere le passioni – ferocia, avarizia, ambizione – che avrebbero condotto gli uomini *'tutti attenti alle loro private utilità'* a vivere non da bestie feroci e in solitudine, ma *'in una umana società'* (SN, *Degnità VII*). Per questo, afferma Vico, questa scienza è *'una teologia civile ragionata della Provvidenza'*.

La mia è stata una lettura semplificata dei testi – *'i fondamentali'* – sul tema della verità. Ma se, parafrasando quel che Ferdinand Alquié diceva di Descartes, possiamo dire che Vico, a differenza dei suoi interpreti, quando ha scritto il *De nostri temporis* non aveva ancora letto la *Scienza nuova*, a me pare che la mia indagine evidenzi, testi alla mano, che nei suoi scritti Vico abbia dato risposte diversificate a domande che, nell'essenziale, erano le stesse.

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

Tiziana Andina

Verità, Menzogna, Post-verità

Abstract. La post-verità è un misterioso oggetto che da qualche tempo è entrato a far parte delle nostre epistemologie. Come spesso accade, il termine è stato coniato per risolvere un problema, ovvero la circostanza per la quale la distinzione tra verità e menzogna, in alcuni contesti e in alcuni frangenti, pare diventata particolarmente fluida e, talvolta, inconsistente. Vero e falso tenderebbero a confondersi, dipendendo dalla prospettiva che adottiamo per considerarli. In questo articolo mostreremo come il concetto di post-verità, che nel corso del Novecento ha dato corpo a pratiche filosofiche tese a rendere sottile o a eliminare la distinzione tra verità e falsità, derivi da una radicalizzazione della filosofia nietzschiana che, tra i suoi esiti, ha avuto quello di mettere la verità fuori gioco e di rendere possibile la dimensione del post-vero.

Abstract. The post-truth is a mysterious object that epistemologies are including for a while. As often happens, the notion has been introduced to solve a problem, that is the circumstance that the distinction between truth and lie sometimes becomes particularly fluid, ambiguous, and indeed inconsistent.

In this paper, we will show how the notion of post-truth is derived from a radicalization of the Nietzschean philosophy that, between its results had that of making the truth out of play rendering the dimension of post-truth possible.

Parole chiave: Verità/ post-verità/ Nietzsche/ Cartesio, Kant

Key-words: Truth/ Post-Truth/ Nietzsche/ Descartes, Kant.

Post-verità

La post-verità è un misterioso oggetto che è entrato a far parte delle nostre epistemologie da qualche anno. Come spesso accade, il termine è stato coniato per risolvere un problema, ovvero la circostanza per cui la distinzione tra verità e menzogna, in alcuni contesti e in alcuni frangenti, pare diventata particolarmente fluida e sottile fino a essersi del tutto consumata. Vero e falso sarebbero un tutt'uno in cui un po' tutto si confonde, dipendendo dalla prospettiva che adottiamo per considerarli. Certo, non arriviamo a sostenere che la menzogna sia da preferire alla verità, ma è pur vero che il concetto di verità non deve passarsela benissimo se abbiamo ritenuto che fosse utile affiancare al più classico dei binomi, quello di verità e menzogna, un terzo concetto, quello di post-verità, accarezzando in qualche modo l'idea che esista "qualcosa" oltre la verità.

Come è noto, la funzione delle teorie in filosofia è quella di elaborare ipotesi per offrire argomenti a

TIZIANA ANDINA

sostegno di una spiegazione. Ora, il fatto che siano state concepite teorie che, in qualche modo, rimandano al concetto di post-vero significa due cose: in primo luogo, che il concetto di verità, da solo, è sembrato a taluni e in una certa fase storica, un concetto insufficiente a spiegare il tipo di relazione che esiste tra essere umano e mondo. In secondo luogo, che il concetto tradizionale di verità, quello – per intenderci – che certifica la corrispondenza tra le rappresentazioni umane della realtà e la realtà rappresentata, è parso troppo rigido, troppo antropocentrico, per dare effettivamente conto della complessità del reale. Perciò – almeno a partire da Kant – i filosofi hanno cominciato a formulare l'ipotesi secondo cui esisterebbe dell'altro, qualcosa che è collocato al di là di ciò che la verità è in grado di catturare.

Esiste qualcosa al di là della verità? E se sì, cosa esattamente? Non sembra facilissimo scoprirlo, ma la sensazione è che il concetto di post-verità sia nato a seguito di una certa insoddisfazione circa le definizioni di verità e menzogna: una insoddisfazione simile a quella che deve aver mosso Immanuel Kant quando ha pensato di introdurre il concetto di noumeno accanto a quello di realtà. All'estremo limite dalla realtà dei fenomeni, Kant pone qualcosa che va oltre, li oltrepassa nella direzione della perfezione: al di là del mondo imperfetto e parzialmente incognito nel quale ci troviamo, al di là di ciò che noi di quel mondo costruiamo e organizziamo, ecco lì troviamo il noumeno che è perfetto e compiuto e che forse noi non vedremo né conosceremo mai. Però, chissà come, sappiamo che esiste e che ha (almeno) quelle caratteristiche. Credo che Kant abbia introdotto il noumeno nella sua teoria a causa della sua idea di perfezione circa la natura dell'essere: da qualche parte, cioè, il mondo doveva essere migliore di come noi lo conosciamo. L'ipotesi circa l'esistenza di una realtà noumenica esprime appunto questa convinzione.

L'idea di post-verità, almeno nella sua prima approssimazione, pare per un senso reagire alla convinzione kantiana circa la perfezione dell'essere, per altro verso pare radicalizzare lo scetticismo kantiano circa le possibilità di elaborare giudizi veri relativamente alla conoscenza del mondo esterno, ovvero relativamente alla conoscenza della realtà fenomenica. La tesi generale è piuttosto semplice: poiché abbiamo ragione di dubitare che ci sia accessibile o addirittura che serva a qualcosa, la verità sembra così diventata un cattivo *telos*, ciò verso cui non è necessario dirigersi né aspirare. All'opposto, la post-verità pare, da un lato, un obiettivo più minimale, e ben più realistico, dall'altro, una prospettiva più utile per organizzare il senso della realtà in cui ci muoviamo. Insomma, se la verità è un concetto aulico e iconico, quello della post-verità sembra essere un dominio più circoscritto, consolante, poiché meglio accessibile e, in qualche modo, ecumenico. Un tipo di verità alla portata di tutti, poiché, lo sappiamo bene, la verità intesa nei termini tradizionali della adeguazione della proposizione alla cosa, può essere molto impegnativa sia da raggiungere sia da sostenere. Perciò una qualche sua versione, in fondo alla portata dei più, adatta anche agli spiriti più deboli, meno radicali, può forse renderci più felici, facendoci sentire meno inadeguati e – conseguenza affatto disprezzabile – può aprirci un mondo caratterizzato da una pluralità di idee e di punti di vista. La più parte dei quali, nell'idea dei facitori di post-verità, può aspirare a una legittimità almeno proporzionale alla vis retorica e polemica con cui la prospettiva è sostenuta. In altre parole, più ci si impegna a sostenere una tesi post-vera, più quella potrà accampare diritti e legittimità ad essere in qualche modo ritenuta vera.

Che è come dire che se ammettiamo di addivenire all'idea secondo cui la verità in quanto tale non esiste, dobbiamo sostituire la verità con la testimonianza individuale della post-verità. Essa, in altre parole,

Verità, Menzogna, Post-verità

diventa la misura del fatto che in quella determinata prospettiva abbiamo riposto un significato che ha a che fare in modo chiaro e netto con la nostra vita; un significato che è vero per noi e limitatamente a noi oppure, al più, per coloro con i quali condividiamo la stessa prospettiva. In qualche modo, l'impegno a testimoniare la post-verità è più necessario di quello che adoperiamo per testimoniare la verità che, in effetti, in molte circostanze parla da sola.

Il punto, come cercherò di mostrare, è proprio questo: la prospettiva post-vera ha come obiettivo il depotenziamento, o se preferiamo, l'indebolimento della verità, sostituendosi ad essa in nome della tolleranza, della democraticità e del rispetto, tutti valori in sé rispettabilissimi, quando vengono applicati alle sfere pratiche della vita dell'uomo, meno appropriati quando parliamo di verità. Eppure, spesso tendiamo a confonderci e a confondere il piano epistemologico e il piano etico.

Se, infine, diamo retta a quanto propongono alcune filosofie ermeneutiche¹, quello della post-verità sembra essere anche il solo dominio di cui abbiamo davvero il dovere di interessarci, poiché si tratta di un dominio non ideologico, che si distanzia consapevolmente dal rigore e dalla nettezza di ogni giudizio che pretenda di essere vero e da ogni prospettiva che tenda verso ciò che è definitivo e certo.

L'intuizione che guida quest'idea è quella secondo cui gli uomini avrebbero bisogno di liberarsi della ricerca della verità come pratica capace di conferire loro una identità, semplicemente perché a ciascun individuo corrisponde una identità particolare, uno stile, un carattere; mentre, per converso, la verità sembrerebbe unica, qualcosa che va raggiunto e condiviso e che, talvolta, è stato imposto attraverso la forza.

Definizione e genealogia

Per accostarci alla nozione di post-verità e per catturare la costellazione di significati a cui rimanda, esaminiamo la definizione del concetto, per poi andare a ritroso, ricostruendo la genealogia del termine attraverso la storia delle idee.

“Post-verità. *s. f.* Argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'emozionalità, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati, tende a essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica”.

Questa la definizione del lemma post-verità che troviamo sulla enciclopedia Treccani. L'Oxford dictionary declina il concetto più o meno allo stesso modo:

Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.

¹ Cfr., per esempio, GIANNI VATTIMO, *Addio Alla Verità*, Roma, Meltemi, 2009; RICHARD RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

TIZIANA ANDINA

Le due definizioni sono accomunate da più di un elemento: in primo luogo, in entrambe è presente l'idea che là dove c'è post-verità c'è anche una forte connotazione emotiva relativamente a ciò di cui il giudizio post-vero si occupa. In altre parole, c'è l'idea che la post-verità, più della verità, sia connotata sotto il profilo delle emozioni: le emozioni aiutano la post-verità a venire in essere, potremmo dire che la favoriscono. Come è noto, tradizionalmente, una forte connotazione emotiva è ritenuta un elemento di disturbo alla formulazione di giudizi veri, poiché l'emozione è, o sarebbe in grado, di alterare l'oggettività della formulazione del giudizio. Nel caso della post-verità, all'opposto, la connotazione emozionale sarebbe quel di più utile a convincere le persone a sostenere opinioni post-vere.

Il secondo assunto condiviso da entrambe le definizioni riguarda l'idea secondo cui, nel dominio del post-vero, i fatti obiettivi conservano pochissimo peso e, comunque, un peso di gran lunga inferiore a quello che attribuiamo alle opinioni infondate. In altre parole, i fatti che riteniamo oggettivi poiché verificati, sono irrilevanti.

Un terzo assunto riguarda la sfera di influenza di giudizi e opinioni post-vere. Sembra, infatti, si tratti di una sfera assai ampia, in taluni casi addirittura ampissima. La formulazione di giudizi post-veri, in genere, non concerne gli esperti di un certo dominio; riguarda piuttosto i non esperti, ovvero praticamente tutti noi nell'atto di formulare giudizi che non abbiano a oggetto le cose di cui possiamo dirci competenti.

Per ricapitolare: la formulazione di giudizi post-veri generalmente dipende da persone che non sono competenti dell'ambito attorno a cui formulano il giudizio – il che significa che, nel concreto, tutti noi siamo esposti alla possibilità di formulare giudizi post-veri. Inoltre, tale esposizione alla post-verità cresce di pari passo al grado di emotività che caratterizza le questioni di cui ci occupiamo. Per intenderci, più si tratta di cose che ci riguardano da vicino e ci coinvolgono, ma delle quali non possediamo una competenza specifica, più il rischio di formulare osservazioni od opinione post-vere è in agguato. In buona sostanza, dunque, nessuno pare effettivamente al riparo dal rischio di formulare opinioni e giudizi post-veri e, perciò, dal contribuire ad intorpidire le acque della verità.

L'ultimo elemento che è necessario sottolineare è il legame con la verità che è un legame necessario. In entrambe le definizioni è possibile parlare di post-verità poiché, in ultima analisi, continuiamo a parlare di verità, ovvero perché il concetto di vero continua a offrire lo sfondo di riferimento. Esiste un dominio post-vero poiché esiste un dominio vero. Almeno stando alle definizioni della *Treccani* e dell'*Oxford Dictionary*.

Dunque, precisare che cosa s'intenda per verità sembra essere una mossa indispensabile e preliminare per favorire una migliore comprensione del concetto di post-verità.

La verità è uno di quei concetti che sono più di lungo corso nella storia della filosofia. Platone, nel *Cratilo*, precisava come “vero è il discorso che dice gli enti come sono”², mentre Aristotele, nella *Metafisica*, con una definizione che diventerà famosissima, puntualizzava come: “dire di ciò che è che non è, o di ciò che non è che è, è falso; dire di ciò che è che è, o di ciò che non è che non è, è vero”³. La definizione aristotelica diventerà il riferimento di Tommaso D'Acquino che, come è noto, articola la teoria della verità

² PLATONE, *Cratilo*, trad. di F. Aronadio, Roma, Laterza, 1996, 385b.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Bompiani, 2000, IV, 7 1011b.

Verità, Menzogna, Post-verità

come *adaequatio rei et intellectus*, formulata per la prima volta dal filosofo Isaac Ben Israeli⁴.

I giudizi post-veri sono giudizi che prescindono dalla volontà di descrivere gli enti come sono; l'obiettivo che si pone chi li formula è invece quello di costruire una narrazione che ce li presenta come vorremmo che fossero, come ci immaginiamo, speriamo o temiamo che siano.

Circa gli autori dei giudizi post-veri, dobbiamo considerare almeno tre fattispecie. La prima è quella nella quale gli autori di giudizi post-veri ritengono che la formulazione dei loro giudizi corrisponda a verità. Dunque, in buona sostanza, finiscono per confondere la post verità (l'opinione, direbbe Platone) con la verità. In ultima analisi, non mettono in dubbio la verità, né mettono in dubbio che il piano della verità esista, semplicemente confondono ciò che è vero con ciò che, al più, è soltanto verisimile.

Una seconda fattispecie è data da coloro i quali formulano giudizi post-veri, nella consapevolezza che si tratti di giudizi post-veri e li adoperano in quanto tali. In buona sostanza, mentono sapendo di mentire e lo fanno con un qualche proposito.

Una terza fattispecie, quella più interessante sotto il profilo filosofico, che si è andata ad aggiungere alla casistica complicandola, è composta da coloro i quali ritengono che esista solo il piano della post-verità, mentre quello della verità sarebbe una sorta di falso mito che la filosofia avrebbe il compito di decostruire e di indagare genealogicamente. In questo caso la post-verità sostituirebbe del tutto la verità. Consideriamo la questione più nel dettaglio.

La verità ai margini

Uno dei compiti che la filosofia tradizionalmente si assume è quello di sottoporre a vaglio critico tutto, anche ciò che è accompagnato da un carattere di ragionevole certezza. Uno degli esempi più eclatanti di questa decostruzione è il sospetto che Descartes rivolge all'esistenza del mondo esterno e che sviluppa con radicalità via via crescente, includendo, nel novero del possibile, ipotesi che l'uomo di buon senso non si sognerebbe neppure di formulare.

Poniamo, suggerisce, di non accorgerci del fatto che ciò che chiamiamo realtà sia, nei fatti, sogno⁵. In fondo, potrebbe benissimo accadere di non accorgerci della differenza dal momento che capita, talvolta, che i nostri sogni abbiano elementi di indiscernibilità rispetto alla realtà. Accade, in buona sostanza, che mentre sogniamo si possa scambiare il sogno per la realtà. Come possiamo escludere che questo non accada sempre e, anzi, che non esista una qualche misteriosa entità, magari malvagia, che decida di ingannarci sistematicamente, inducendoci a confondere sogno e veglia? Se questo è possibile – e nessuno, stando

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate* (Mariette, 1949), q. 1. a. 1.

⁵ RENÉ DESCARTES, *Meditazioni Filosofiche : Con Estratti Dalle Obbiezioni E Risposte*, Bari, Laterza, 1949 («Piccola Biblioteca Filosofica»). Precisamente su questo punto l'intuito di Nietzsche è fulminante: «*Fraintendimento del sogno*. Nelle epoche di civiltà rozza e primordiale, l'uomo credette di conoscere nel sogno un *secondo mondo reale*; è questa l'origine di ogni metafisica. Senza il sogno non si sarebbe trovato alcun motivo di scindere il mondo. Anche la scomposizione di anima e corpo si connette con la più antica concezione del sogno, e così pure l'ammissione di una forma corporea dell'anima, cioè l'origine di ogni credenza negli spiriti e probabilmente anche la credenza negli dèi» FRIEDRICH NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano*, Milano, Adelphi, 2016, p. 20.

TIZIANA ANDINA

all'argomento scettico, può davvero escludere che lo sia – allora converrà formulare una ipotesi teorica ed euristica che se ne faccia carico. Si tratta di uno degli argomenti fondamentali di Descartes nelle *Meditazioni*.

Non è facile decostruire l'argomento scettico poiché asserisce una pura possibilità che, come tale, non possiamo escludere che si verifichi. Se accettiamo, sul piano epistemologico, di vagliare la possibilità che quel paradosso si dia, non è semplice uscirne, ovvero non è semplice dimostrare che in realtà si tratta di una possibilità che rimarrà tale o, addirittura, di un impossibile. Il senso comune è stato ampiamente utilizzato come punto d'appoggio per combattere lo scetticismo che tuttavia non può essere messo a tacere del tutto. Ciò che il senso comune può facilmente ottenere è mostrare come non valga la pena inerparsi per il percorso che lo scetticismo ci indica, poiché esso nulla aggiunge a ciò che conosciamo con un qualche grado di ragionevole certezza. D'altra parte, i rischi che corriamo se ci impegniamo a risolvere i dubbi dello scettico e a prenderli sul serio sono altissimi: dovremmo infatti dubitare di quel nucleo minimale di conoscenze che ci permettono di muoverci nel mondo e di formulare giudizi di valore.

George Edward Moore è dell'idea che tramite il senso comune conosciamo alcune affermazioni sulle cose del mondo con una certezza ragionevole che nessuna analisi filosofica potrà mai fondare in modo migliore e più convincente. In buona sostanza, non c'è modo che la filosofia porti le nostre conoscenze fondamentali ad un grado di certezza superiore. Gli epistemologi continueranno a essere insoddisfatti – e non può essere che così – mentre l'uomo comune non ha alcun bisogno di fondare la propria conoscenza, circa, per esempio, l'esistenza degli oggetti materiali, in modi diversi da quelli che già conosce e pratica. Sulla base di queste intuizioni, Moore s'impegna dunque a mostrare l'alto grado di incertezza e implausibilità implicito negli argomenti scettici, rispetto alla certezza che invece accompagna alcuni enunciati del linguaggio ordinario⁶.

Se Tizio volesse mostrare a Caio che nel libro che ha tra le mani sono presenti tre errori di stampa a pagina 11, ciò che dovrebbe fare è andare a pagina 11 e mostrare gli errori, indicandoli. In questo modo, Caio vedrebbe gli errori e si convincerebbe facilmente del fatto che in quel libro, a pagina 11, ci sono tre errori di stampa. Moore ritiene che nei confronti degli argomenti scettici circa l'esistenza del mondo esterno ci dobbiamo comportare allo stesso modo. Supponiamo di dover provare l'esistenza di cose nel mondo. È sufficiente mostrare l'esistenza di una cosa nel mondo e l'operazione sarebbe terminata, non occorrerebbe fare altro.

È stato osservato⁷ che l'argomento di Moore lascerebbe insoddisfatto lo scettico, poiché esso non dice nulla riguardo l'esistenza degli oggetti esterni, casomai argomenta in favore della esistenza di un certo oggetto esterno – il libro che contiene l'errore a pagina 11. Tuttavia, la finalità di Moore non è chiaramente quella di seguire lo scettico nelle pieghe del suo dubbio, ma di offrire ragioni che consentano di non perdersi in esso, per sottrarsi a quel percorso sterilmente decostruttivo.

Per porre la questione in un altro modo: è davvero conveniente, in termini di economia del pensiero, prendersi carico del dubbio scettico? Detto ancora diversamente: posto che l'obiettivo sia la conoscenza

⁶ GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin / New York, Macmillan, 1959, pp. 32-59.

⁷ PAUL ARTHUR SCHILPP, *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1999, pp. 397-417.

Verità, Menzogna, Post-verità

piuttosto che la mera decostruzione della stessa, quale vantaggio comporterebbe porsi dalla parte dello scetticismo?

Mi pare si tratti di una domanda che è legittimo porsi, la cui risposta costituisce l'unico baluardo che possiamo opporre all'ansia decostruttiva dello scettico. C'è stato un momento nella storia del pensiero filosofico in cui non solo la realtà del mondo esterno è stata posta in discussione, ma in cui pure la verità ha cominciato a essere guardata con sospetto e diffidenza. Si è dubitato del fatto che gli uomini abbiano possibilità di accedervi, parzialmente o completamente, oppure, più radicalmente, della sua stessa possibilità, ovvero del fatto che sia possibile che esista. Ci si è cioè domandati se il mondo nel quale viviamo e del quale facciamo esperienza sia il mondo vero, o se, all'inverso, non sia che il frutto di apparenza o inganno. Inoltre, e più radicalmente, ci si è domandati se avesse senso parlare di verità. La prima domanda (quella circa il mondo vero), sembra effettivamente una domanda paradossale, almeno se ci poniamo dal punto di vista del senso comune. La seconda, quella che investe la possibilità stessa della formulazione di giudizi veri, sembra radicalmente assurda dal momento che la verità è intrinseca al nostro modo di conoscere il mondo.

Procediamo dunque con ordine. Una delle ragioni che hanno spinto i filosofi a porre sistematicamente la questione della verità e a porla spesso nei termini del rapporto realtà/apparenza, traducendo questo rapporto nella relazione verità/inganno, è il sospetto circa i limiti e la fallibilità della conoscenza sensibile. Se accettiamo il fatto che la conoscenza sensibile sia sotto qualche aspetto problematica e accidentale – che essa prevede cioè l'inganno dovuto a disfunzionalità percettive o a errori cognitivi nella trattazione delle informazioni processate dal cervello – allora sembrerebbe necessario trovare un fondamento alla conoscenza che sia sottratto alla fallibilità dei sensi. I sensi, oltretutto, implicherebbero una forte dipendenza dalla specie a cui appartengono: se cioè a un macro livello le informazioni prodotte dalla percezione sono condivise, nel dettaglio delle loro percezioni gli esseri umani percepiscono il mondo diversamente da come fanno i pipistrelli, i gatti o i pesci. Perciò Kant si sofferma a indagare le modalità della conoscenza sensibile e intellettuale, relativizzandole all'essere umano. Tuttavia, Kant dopo aver circoscritto il perimetro della conoscenza umana, riportandolo alle sue condizioni di possibilità, afferma pure che ciò che c'è non coincide con ciò che gli uomini possono conoscere, ovvero ipotizza che esistano dei limiti a quanto possiamo conoscere e che ciò che si trova al di là di questi limiti – e di cui conserviamo solamente una qualche intuizione negativa – sia in qualche modo più reale, più vero e più consistente della realtà a cui conferiamo significato attraverso i sensi e la ragione. In altre parole, è parte della metafisica kantiana l'idea che esista, o che possa esistere, una realtà più vera della realtà fenomenica che pure chiamiamo vera.

È evidente come questa intuizione trasposta nei termini del linguaggio ordinario non abbia senso, poiché per l'uomo comune non ha alcun senso sostenere che esiste una realtà più vera di quella nella quale ci muoviamo, a meno di non fare di questa realtà una realtà trascendente e separata rispetto a quella umana. Nella prospettiva del senso comune, possiamo ipotizzare che esistano cose che sfuggono ai nostri sensi poiché sono troppo grandi o troppo piccole o troppo complesse, ma in un senso, quello che c'è è tutto quello che c'è, ed è vero.

Kant circoscrive prudentemente il dominio di ciò che possiamo conoscere, e lo limita a ciò che può

TIZIANA ANDINA

essere incontrato dalla nostra sensibilità ed esplorato attraverso l'intelletto. D'altra parte, è pure sicuro che al di fuori di questo perimetro esista dell'altro, che tuttavia siamo destinati a conoscere soltanto come limite negativo. Sappiamo che qualcosa c'è, ma non sappiamo di cosa si tratti, perciò dobbiamo considerare quel limite come un principio regolativo. Kant ribalta il quadro che la tradizione filosofica ci ha offerto per lungo tempo, là dove faceva prevalere l'episteme sulla doxa, nel senso di indicare l'episteme come l'unico ambito in cui abbia effettivamente senso parlare di conoscenza. Piuttosto, circoscrive l'ambito possibile alla metafisica, precarizza, in qualche modo, il valore ultimo della conoscenza e riserva uno spazio alla verità, negando allo stesso tempo che si tratti di uno spazio a cui la conoscenza umana possa avere un qualche accesso. In pratica, introduce l'idea di una verità circoscritta al dominio di senso costruito dagli esseri umani, dunque, in ultima analisi, una verità vera per loro, ma non assolutamente vera.

Questa idea è chiaramente guidata da un principio di prudenza, che comporta talune conseguenze, alcune volute dallo stesso Kant – su tutte, la limitazione dell'ambito di indagine della metafisica – altre, in qualche modo, impreviste, come quelle prodotte dall'introduzione di un concetto di verità che si dichiara limitata a uno specifico dominio, quello della vita umana. Ciò che è vero è vero, ma è vero per noi che conosciamo le cose attraverso sensi e categorie che funzionano in modi tipici e standardizzati. Gli uomini conoscono l'ente precisamente all'interno di questo dominio che è un dominio che essi stessi aprono nell'esatto momento in cui prendono a organizzarlo.

La prudenza nascondeva però insidie che sono puntualmente emerse quando la teoria kantiana è stata ulteriormente radicalizzata.

Questa particolare piega del kantismo è stata raccolta e sviluppata da Friedrich Nietzsche, il quale ha in primo luogo radicalizzato l'argomento portandolo alle estreme conseguenze e cercando di fondarlo su due piani distinti: la fisiologia e la critica della cultura. Acclarato che solo agli uomini importi della verità, poiché soltanto gli uomini si servono di linguaggi e solo gli uomini si muovono nel mondo riflettendo sul significato del loro rapporto con il mondo, se ne deduce che la verità è soltanto per gli uomini e relativamente al loro rapporto con il mondo. Non possiamo inoltre escludere che, avendo un significato soltanto per noi, essa sia relativa ai nostri bisogni, o addirittura non dipenda direttamente da quelli. Perciò Nietzsche suggerisce che la verità altro non sarebbe che l'esito di una strategia finalizzata alla sopravvivenza. Mi si passi una citazione un poco lunga, ma particolarmente significativa, tratta da *Umano, troppo umano*:

Mondo metafisico. È vero, potrebbe esserci un mondo metafisico; l'assoluta possibilità di esso non può essere contestata. Noi vediamo tutte le cose con la testa umana, e non possiamo tagliare questa testa; mentre rimane tuttavia la questione: che cosa esisterebbe ancora del mondo se invece la testa fosse stata tagliata? Questo è un problema puramente scientifico e non molto appropriato a preoccupare gli uomini; ma tutto ciò che ha reso loro preziose, terribili, piacevoli le ipotesi metafisiche, e che le ha prodotte, è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi di conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse. Una volta che si siano scoperti questi metodi, come il fondamento di tutte le religioni e metafisiche esistenti, esse sono anche confutate! Dopo di che, resta pur sempre quella possibilità; ma con essa non si può fare assolutamente nulla, tanto meno se si vuol far dipendere felicità, salute, e vita dai fili di ragnatela di una tale possibilità. Perché del mondo metafisico non si potrebbe predicare nell'altro che un essere altro, un essere altro a noi inaccessibile e incomprensibile; sarebbe una cosa con proprietà negative. Quand'anche l'esistenza di un tal mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe tuttavia fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso: ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo

Verità, Menzogna, Post-verità

nella tempesta, è necessariamente la conoscenza della analisi chimica dell'acqua⁸.

Perciò Nietzsche accoglie l'ipotesi kantiana, ovvero accoglie l'idea secondo cui potrebbe esistere un mondo metafisico al quale siamo soliti associare una verità metafisica, ma del resto sappiamo per certo che a quel mondo non abbiamo accesso. Piuttosto, ciò che chiamiamo verità è il frutto della prospettiva da cui la formuliamo e, più precisamente, è il frutto della struttura di quella prospettiva e dell'idea di utilità che essa esprime. Una verità minimale e prudente, ma – ed è questo il punto – nottola della post-verità.

La verità furi gioco

Le mosse che Nietzsche utilizza per spostare la verità da quel margine della metafisica in cui l'aveva già relegata il primo decentramento, quello kantiano, al di fuori dello spazio di gioco della filosofia, sono tutto sommato semplici. Pur concedendo ai metafisici la possibilità dell'esistenza dell'essere in sé, egli prende decisamente le distanze dalla metafisica su alcune questioni specifiche che riguardano, grosso modo, i limiti della conoscenza umana, le sue caratteristiche e l'irrelevanza della questione metafisica per il senso comune e, infine, per la vita. In altre parole, non si limita a sostenere che è vero che l'essere è quando è, ma si spinge ad affermare che diciamo vero l'essere che è in quanto è utile, per noi, che sia. La rivoluzione iniziata da Kant diventa copernicana con Nietzsche. Vediamo le questioni fondamentali.

La relatività del punto di vista. Nietzsche ritiene che gli esseri umani, le sole creature per le quali il lemma "verità" abbia un significato, considerano il mondo e la verità stessa da un punto di vista, che è il loro. Essi possono conoscere il loro punto di vista e i modi in cui si è determinato, così come possono conoscere le condizioni che lo determinano, ma non possono in alcun modo uscirne, né possono trascenderlo. Questa situazione è immutabile, non può essere né cambiata né corretta. Perciò non abbiamo modo di sapere che cosa conosceremmo se ci trovassimo in condizioni diverse. Questa situazione – che è un dato di fatto – rende la domanda metafisica circa la cosa in sé irrisolvibile: è virtualmente possibile che la nostra conoscenza abbia caratteri di imperfezione, tipicità, incompletezza e noi potremmo non accorgercene mai. Si tratta evidentemente dell'ipotesi scettica, trasposta alle questioni di verità.

I limiti del punto di vista. La conoscenza che in genere produciamo cercando la verità è influenzata dalle componenti imperfette della nostra umanità, tipicamente, passioni ed emozioni. Tutto ciò espone all'errore. Siamo interessati alla metafisica proprio in virtù della nostra passione per la costruzione di mondi: ci appassioniamo a questa operazione, creiamo spiegazioni immaginifiche e false, mondi fantastici. Va notato che piuttosto curiosamente, Nietzsche continua a utilizzare in questo contesto la distinzione verità/errore/menzogna pure avendo di fatto completamente decentralizzato la verità. Il decentramento è

⁸ F. NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano*, op. cit., p. 20.

TIZIANA ANDINA

ottenuto sostituendo l'ipotesi che sia possibile arrivare in qualche modo alla verità, con l'ipotesi secondo cui la verità è un costrutto teorico subordinato all'utilità. Non sappiamo quello che in assoluto è vero, ma in genere ciascuno di noi conosce il proprio utile che può essere oppure può non essere in accordo con l'utile della specie. L'astuzia della ragione è poi consistita nel trattare l'utile come se fosse il vero. Dunque, nel contrabbandare un vantaggio circoscritto con un vero assoluto.

In questo quadro, il compito della filosofia consiste esattamente nel descrivere questo passaggio in tutta la sua potenza e verità, in modo da togliere qualsiasi residuo margine alla metafisica. Il vero non è nemmeno più un principio regolativo: si è trasformato in menzogna la quale deve essere creduta per non privare gli esseri umani del loro scopo. Alla lunga però, questa "verità" non potrà non emergere.

I limiti della questione metafisica. La questione della verità e del mondo vero, così come è posta dalla metafisica, per Nietzsche è un problema il cui interesse è circoscritto alla filosofia, mentre per il senso comune si tratta di questioni largamente secondarie. Questo è vero per una banale ragione di utilità: la domanda circa le condizioni di possibilità o di conoscenza della cosa in sé non intacca la quotidianità, potrebbe viceversa interessare la sfera morale, ma Nietzsche mostrerà come anche quest'ultimo sia un dominio tipicamente costruito dall'uomo e, significativamente, derivante da ciò che egli, nel tempo, considera utile per la vita.

La verità è ora completamente ai margini del sistema: non solo si tratta di un concetto secondario, ma pure falso⁹, nel senso di essere il risultato di una manipolazione guidata da cattiva coscienza, la manipolazione che trasforma l'utile in vero. Si tratta di una manipolazione dagli effetti dirompenti, poiché dalla fede nella verità trovata – come dice Nietzsche – sono derivate le energie più potenti.

Ciò che accade è che a noi, animali umani, di ogni cosa non interessa altro che il suo rapporto con la sfera umana, specie relativamente alla capacità di provare piacere o dolore. Se noi stessi costituiamo il criterio mentre il metro di giudizio è dato dall'utile, ne discende che è vero ciò che la nostra specie coglie come utile. Il vero, d'altra parte, conserva grande importanza e altrettanta forza come principio regolativo. Ove mai qualcuno ci svelasse la verità, non solo non sapremmo che farcene, ma ne resteremmo profondamente delusi:

Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi la più spiacevole delusione. Non il mondo come cosa in sé, ma bensì il mondo come rappresentazione (come errore) è così ricco di significato, così profondo e meraviglioso, e reca in seno tanta felicità e infelicità. Questo risultato conduce a una *filosofia di negazione logica del mondo*: la quale del resto si può conciliare altrettanto bene con una affermazione pratica del mondo quanto del suo contrario¹⁰.

Come si vede, il piano che interessa a un Nietzsche profondamente interessato ai bisogni della creatura umana è ancora una volta quello della felicità, in una tensione che nel suo caso è ambivalente: chi ci svelasse l'essenza del mondo, ove mai questa esistesse, ci renderebbe infelici. Solo la menzogna,

⁹ F. NIETZSCHE, *Su Verità e Menzogna in Senso Extramurale*, Milano, Adelphi, 2016.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano*, op. cit., p. 37.

Verità, Menzogna, Post-verità

che è anche infinita libertà, poiché coincide con l'assoluta creatività, ci restituisce un mondo variopinto, interpretabile, con il quale possiamo giocare e creare infinitamente. Questa creatività fanciullesca nei confronti della verità sembra essere anche l'unica garanzia di felicità. Del resto, è questo il senso del celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza: l'uomo folle*¹¹. Nella visione di Nietzsche, quell'uomo è folle proprio perché ha smascherato il più gigantesco degli inganni della metafisica, l'esistenza di Dio e, a seguito di questo smascheramento, tenta di portare a conoscenza del mondo esattamente questo fatto. In tale circostanza, il mondo metafisico, di cui l'esistenza di Dio sarebbe garanzia, avrebbe fornito rifugio all'essere umano, permettendogli una qualche forma di serenità, pagata però a caro prezzo. Si tratta di un prezzo che, a ben guardare, hanno pagato tutti quanti: gli esseri umani che si accontentano di vivere di menzogne protettive, l'uomo folle che paga con la follia la sua ricerca della verità.

Per quanto dunque Nietzsche allontani la verità dalla porta, la spacci per artisticità, per inganno, sino a classificarla tra gli orpelli inutili, questa rimane lì ed è raccontata dall'uomo folle che si sforza di renderla nota a tutti. L'uomo folle sa che chiunque ascolterà il suo racconto è destinato all'infelicità, perciò, sa anche che per difendersi dalla verità del suo racconto, chiunque lo ascolti lo farà passare per pazzo.

Questa tensione costituisce l'asse portante di tutta la teoria nietzschiana: da un lato c'è l'idea che il mondo vero sia una costruzione metafisica che è stata elaborata dagli uomini per difendersi dalla instabilità di una realtà che non controllano e che temono, e c'è l'idea che liberarsi da quella costruzione possa consentire, a coloro i quali hanno uno spirito abbastanza forte, di vivere in una condizione di felicità più piena poiché più esposta alla vita, la quale è tutto ciò che c'è. Dall'altro lato, c'è pure il continuo riferimento alla verità, poiché dire che la realtà non è catturata né descritta dalle categorie di vero e di falso significa opporre ai teorici della verità una specifica verità, quella di Nietzsche. Non se ne esce e Nietzsche lo aveva perfettamente compreso: qualsiasi descrizione dell'essere, per quanto indebolita o provvisoria, rimanda a una struttura, fosse pure quella di un mondo senza struttura. Inoltre, Nietzsche può trarre le sue conclusioni soltanto a patto di prendere sul serio il dubbio scettico, in altre parole, postulando che la realtà possa essere radicalmente diversa da come la esperiamo, perché potrebbero esistere esseri viventi che la esperiscono e la costruiscono in modi totalmente diversi dai nostri.

Potrebbe essere, certo, ma non esiste alcuna evidenza del fatto che sia così.

Gli effetti della dinamite: verità fuori gioco e post-verità.

«Io non sono un uomo, sono dinamite». In effetti, la questione della verità così come Nietzsche la eredita da Kant per poi svilupparla in una direzione autonoma è davvero esplosiva almeno nei termini delle conseguenze che apre. Proviamo a ricapitolare i nodi teorici del discorso nietzschiano:

1. La spinta della metafisica alla verità non ha motivo d'essere per due ragioni: in primo luogo perché la verità espressa in termini assoluti, quand'anche esistesse, sarebbe un mero concetto negativo. Qualcosa relativamente a cui, in ultima analisi, non possiamo affermare nulla. In secondo luogo,

¹¹ F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza E Idilli Di Messina*, Milano, Adelphi, 2015, § 125.

TIZIANA ANDINA

perché l'unica verità a proposito di cui possiamo affermare qualcosa è una verità circoscritta al dominio dell'essere umano, la sola creatura per cui abbia senso parlare di vero e di falso.

2. Questo tipo di indagine, tanto cara al filosofo, rimane assolutamente indifferente all'uomo comune per il quale l'unica prospettiva che conti è, in prima battuta, quella della utilità, in seconda battuta la felicità. Ora sarebbe conveniente che anche il filosofo imparasse a occuparsi del senso comune piuttosto che della metafisica.
3. Dal momento che la verità in senso assoluto non esiste, è del tutto legittimo che gli esseri umani si occupino della loro felicità perseguendo il proprio utile. Quale poi sia l'utile capace di veicolare la felicità o, almeno, la serenità, Nietzsche lo spiega diffusamente attraverso le riflessioni di matrice genealogica che hanno lo scopo di discutere i capisaldi della metafisica tradizionale: il soggetto sostanziale, la sostanza, Dio. Dal momento che ha di mira una gigantesca decostruzione dei fondamenti della realtà e una conseguente rielaborazione dei principali concetti che compongono le ontologie tradizionali è ovvio, dal punto di vista nietzschiano, che la felicità passi attraverso l'infelicità – quella che deriva dalla perdita di un qualunque oggetto che abbia svolto una funzione consolatoria. In questi termini, la felicità che ha in mente Nietzsche è qualcosa che è possibile solo per gli spiriti eletti. Una felicità per pochi, dunque.

Se questi sono gli elementi fondamentali della teoria ciò che è più interessante relativamente al discorso circa la post-verità sono però le conseguenze che una idea della verità di questo tipo può comportare. Preliminarmente è importante notare un punto: per quanto Nietzsche s'impegna a decostruire l'idea della verità intesa in senso tradizionale e a limitarne la portata ad un ambito molto circoscritto, quello umano, la verità rimane comunque sullo sfondo come l'orizzonte che rende il ragionamento nietzschiano possibile. Nietzsche non può eliminare la verità, la può indebolire, marginalizzare, può rendere la sua luce crepuscolare, ma non può toglierla di mezzo del tutto. All'interno di questa operazione di marginalizzazione del vero può anche dirci che l'utile e la felicità (nel senso particolare che questa locuzione conserva per Nietzsche) sono più importanti di una verità la cui forza è stata tremendamente ridotta. Se la verità è fuori scena o anche, semplicemente, al margine della scena, è la felicità ciò su cui dovremmo regolare le nostre vite.

Quello di felicità, in termini che però non sono certamente quelli che aveva in mente Nietzsche¹², è il fulcro del concetto di post-verità, così come lo intendiamo oggi. Posto che la verità non sia possibile, poiché potrebbe non essere possibile in termini assoluti, la post-verità è lì per renderci felici o per permetterci la felicità. Nietzsche aveva in mente una concezione estremamente onerosa di felicità: se è vero che mette la verità ai margini, è vero anche che rende la felicità qualcosa di estremamente impegnativo, praticamente elitario. Si tratta di un modello di felicità che richiede impegno nella modellizzazione del carattere, nel dominio degli istinti, nel forgiare la volontà. Un lavoro che conserva aspetti ascetici e che ha in una certa

¹² Eccone un esempio: «Agli uomini che in qualche modo mi importano auguro sofferenza, abbandono, malattia, maltrattamento, perdita di dignità, auguro che non restino loro sconosciuti il disprezzo di sé, i tormenti della sfiducia in sé, la miseria dei vinti: nessuna compassione di loro, perché io auguro loro la sola cosa che può oggi provare se qualcuno ha *valore* o no - *che egli tenga duro*... Non ho conosciuto finora nessun idealista, bensì molti mentitori». (*Frammenti Postumi: 1887-1888*, Milano, Adelphi, 1979, 10 [103]).

Verità, Menzogna, Post-verità

idea di perfezione dell'umano il proprio naturale *telos*. L'idea che sia legittimo sostituire la verità con l'utilità e con la felicità è di per sé problematica e carica di implicazioni, ma Nietzsche in qualche modo limita le conseguenze – almeno quelle interne alla sua teoria – proponendo un'etica dell'auto-perfezionamento che preserva l'ideale dell'umano, pur essendo anch'essa carica di conseguenze molte delle quali discutibili.

Se tuttavia ridefiniamo la felicità in termini meno impegnativi di quelli che aveva in mente Nietzsche e la rendiamo a misura di senso comune – quello stesso che in genere sta a cuore alla politica nel momento in cui è impegnata a creare consenso – ecco che la formulazione di giudizi post-veri implica l'adozione di criteri assolutamente individualistici che sono a misura della felicità di coloro i quali formulano il giudizio post-vero. Il dominio del post-vero non ha di mira la verità, si accontenta di una utilità di modeste pretese e per giunta funzionale al raggiungimento di una felicità altrettanto modesta. La sua cifra è l'uguaglianza – qualsiasi giudizio ha eguale legittimità purché sia utile a chi lo formula. Ancora Nietzsche, per certi versi paradossalmente, coglie bene il carattere mediocre di questo tipizzare: “Ora però proprio la gran maggioranza degli uomini tollera la vita senza brontolare eccessivamente, e crede quindi il valore dell'esistenza, ma proprio per il fatto che ognuno vuole e afferma solo sé stesso, e non esce fuori di sé come quelle eccezioni: tutto ciò che è extra-personale non cade sotto la loro osservazione, se non, tutt'al più, come pallida ombra. Dunque, per l'uomo comune, ordinario, il valore della vita è basato esclusivamente sul fatto che egli si reputa più importante del mondo”¹³. In questa ennesima tensione della sua teoria, Nietzsche molto assomiglia a quel medico che della sua cura ha perfettamente in chiaro gli effetti collaterali.

Nella post-verità, qualsiasi giudizio va ascoltato e legittimato poiché, in buona sostanza, è stato formulato. Perciò i giudizi post-veri meglio formulati sono quelli retoricamente più efficaci che si accompagnano a emozioni in grado di renderli incisivi.

Esistono due obiezioni, a mio giudizio decisive, alla duplice variante della teoria della post-verità, la variante maggiore, quella nietzschiana e l'odierna, minore, che della nietzschiana è una sottospecie meno raffinata e meno nobile. La prima è quella sorta di nebbiolina diffusa che permea un universo in cui tutto ha la stessa legittimità. Nella nebbia si perdono le coordinate e ci si urta più che nel buio. La seconda è che inevitabilmente il mondo post-vero non produrrà una umanità migliore, all'opposto produrrà una umanità di scarto, quella per cui nulla vale la pena tranne la propria felicità. Nietzsche aveva un vago sospetto, un

¹³ F. NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano*, op. cit., p. 40.

Bibliografia

- ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Bompiani, 2000
 D'AQUINO, TOMMASO. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Mariette, 1949
 DESCARTES, RENÉ. *Meditazioni Filosofiche : Con Estratti Dalle Obbiezioni E Risposte*. Bari, Laterza, 1949 («Piccola Biblioteca Filosofica»)
 MOORE, G. E. *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin / New York, Macmillan, 1959
 NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Umano, Troppo Umano*, Milano, Adelphi, 2016
 ———. *Frammenti Postumi: 1887-1888*, Milano, Adelphi, 1979
 ———. *La Gaia Scienza E Idilli Di Messina*, Milano, Adelphi, 2015
 ———. *Su Verità E Menzogna in Senso Extramurale*, Milano, Adelphi, 2016
 PLATONE, *Cratilo*, trad. it. di F. Aronadio. Roma, Laterza, 1996
 RORTY, RICHARD, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979
 SCHILPP, P.A. *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1999
 VATTIMO, GIANNI, *Addio alla Verità*, Roma, Meltemi, 2009

TIZIANA ANDINA

presentimento, che questo potesse accadere: in un mondo in cui tutto ha lo stesso valore, e precisamente il valore che ciascuno di noi conferisce a ogni cosa, è necessaria l'intraprendenza del barone di Münchhausen per togliersi dalla palude.

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

Chiara Pavan

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

Abstract. Il tentativo levinassiano di salvare la soggettività implica una riformulazione della nozione di verità, sia rispetto all'accezione classica della verità come adeguazione tra la cosa e l'intelletto, sia rispetto alla comprensione heideggeriana della verità come svelamento e manifestazione. In questo lavoro, si cerca innanzitutto di chiarire per quale ragione questi due modi di intendere la verità sono insufficienti, dal punto di vista di Levinas, per rendere conto della soggettività. Si approfondisce inoltre l'elaborazione della verità come espressione, sincerità o testimonianza, con la quale Levinas ripensa la soggettività e la relazione con l'altro. Si valutano infine le conseguenze di questa nuova accezione di verità sulle nozioni di manifestazione e di adeguazione, che Levinas non elimina, ma fa dipendere dalla verità come espressione.

Abstract. Levinas' attempt to save subjectivity requires a reformulation of the notion of truth, with respect both to the classical sense of truth as correspondance between the thing and the intellect, and to Heidegger's definition of truth as disclosure and manifestation. First of all, this work aims to clarify the reasons why these two understandings of truth are not sufficient, according to Levinas, in order to take subjectivity into account. Secondly, it further develops the notion of truth as expression, sincerity or bearing witness, with which Levinas uses to rethink subjectivity and the relation to the other. Finally, it seeks to assess the consequences of this new sense of truth for the notions of manifestation and correspondance, that Levinas subordinates to the truth as expression.

Parole chiave: Verità/ Soggettività/ Levinas/ Espressione/ Sincerità

Keywords: Truth/ Subjectivity/ Levinas/ Expression/ Sincerity

Introduzione

Più volte Levinas ha sottolineato come la sua opera fosse innanzitutto una difesa della soggettività, a suo avviso tradita dalla filosofia occidentale¹; ed è all'interno di questo progetto che si dispiega la sua riflessione sulla verità. «Gli esseri particolari – si chiede Levinas all'inizio di *Totalità e Infinito* – abbandonano la loro verità in un Tutto nel quale svanisce la loro esteriorità?»²

La filosofia occidentale, nel tentativo di rendere intelligibile la realtà, avrebbe infatti privilegiato la

¹ Cfr. ad esempio EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 11; trad. it. di Adriano Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 24. – Molti ringraziamenti ai referees anonimi della rivista.

² *Idem.*

CHIARA PAVAN

riduzione di ogni dimensione di senso a un principio unitario, e avrebbe istituito così un pensiero della totalità, violento nei confronti del soggetto e di ogni forma di alterità, trascendenza o esteriorità. Ma dal punto di vista di Levinas, difendere la soggettività non significa semplicemente far valere l'intimità di un soggetto, di un'esistenza unica e singolare, che nulla ha a che vedere con il mondo della razionalità, della scienza, dell'oggettività. Introdotto alla fenomenologia da Jean Hering, il quale rifiutava di allinearsi con l'esistenzialismo di Léon Šestov e poneva invece l'accento sulla fecondità del principio husserliano dell'intuizione, Levinas si inserì nella tradizione fenomenologica con la convinzione che si dovesse oltrepassare l'alternativa tra un'oggettività dimentica del soggetto, e un soggettivismo separato dalla questione dell'essere e della verità³. Difendere la soggettività, in altri termini, non implica per Levinas l'abbandono dell'ontologia, della conoscenza, dell'oggettività, volto a rifugiarsi in «un soggettivismo impotente e tagliato fuori dall'essere»⁴. Significa al contrario ripensare la nozione stessa di verità, al fine di mostrare le condizioni di costituzione e di espressione di un soggetto non più subordinato a una dimensione di senso che ne distrugge la singolarità.

In tal senso, la ricerca levinassiana si inserisce nel cammino già aperto da Heidegger, il quale, ricercando una nozione di verità più originaria della verità come corrispondenza, aveva messo in luce la correlazione essenziale tra la concezione della verità e quella della soggettività. Se la soggettività è irriducibile al modo d'essere di un oggetto o alla coscienza, non è possibile renderne conto tramite una definizione o un criterio di verità modellati sulla conoscenza dell'oggetto, sulla rappresentazione o sulla semplice presenza. Ma dal punto di vista di Levinas, quest'esigenza di riformulare la nozione di verità per salvare la soggettività, implica di proseguire oltre la filosofia heideggeriana. Egli, infatti, non ritiene soltanto che la definizione classica della verità come adeguazione tra l'intelletto e la cosa non possa essere considerata come originaria, e che per questo sia inadatta a rendere conto di ciò che non si situa al livello della rappresentazione. Levinas, additando il pensiero heideggeriano come una filosofia della totalità, non può nemmeno adottare la nozione di verità come disvelamento, o manifestazione, che Heidegger aveva identificato con il senso originario della verità e che gli aveva permesso di definire la soggettività come Esserci (*Dasein*). La ricerca di Levinas prosegue dunque oltre la verità come manifestazione, fino a riconoscere nella relazione con l'altro, la sola in grado di rompere il regime di totalità e far sorgere la singolarità dell'io, il luogo di un nuovo tipo di verità. Questa verità è quella che *Totalità e Infinito* chiama «verità metafisica» («la verità

³ Mentre Léon Šestov accusava Husserl di razionalismo, imputandogli di aver identificato la verità con la verità logica, e di essersi allontanato così dall'esperienza soggettiva, Hering gli rispondeva che la conoscenza, in Husserl, non si fonda sulla logica, bensì sull'intuizione, e che di conseguenza la fenomenologia, al posto di fissarsi su delle strutture che la allontanano dall'esperienza, giunge all'oltrepassamento di ogni opposizione tra razionalismo e irrazionalismo. Cfr. LÉON ŠESTOV, *Memento Mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LI (1926), pp. 5-62, e *Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et Éthique)*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CIII (1927), pp. 36-74. La risposta di Hering si trova nell'articolo: JEAN HERING, *Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», XXVII (1927), pp. 351-364. Levinas rinvia a questo dibattito nella prefazione del suo libro *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* (cfr. E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930, p. 6; trad. it. di Vittorio Peregò, Milano, Jaca Book, 2002, p. 2).

⁴ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 11; trad. it. p. 24. Riportiamo il passaggio intero: «È contro l'infinito – più oggettivo dell'oggettività – che si spezza la dura legge della guerra e non contro un soggettivismo impotente e separato dall'essere. [...] Questo libro si presenta dunque come una difesa della soggettività, ma non la coglierà a livello della sua protesta puramente egoista contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito.»

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

come rispetto dell'essere – ecco il senso della verità metafisica»⁵), e che *Altrimenti che essere*, riprendendo una conferenza del 1972, indica come la «verità della testimonianza» («testimonianza che è vera, ma di una verità irriducibile alla verità del disvelamento e che non narra niente che si mostri»⁶). Si tratta della verità intesa come 'sincerità': la verità che caratterizza la parola, il modo di presentarsi nella relazione con l'altro e il rapporto di responsabilità che si instaura nell'incontro o nella prossimità dell'altro. «Assoluta franchezza che non può nascondersi»⁷. «Franchezza, sincerità, veracità del Dire»⁸.

In questo lavoro, che si propone di ricostruire la ricerca levinassiana della verità, ci chiederemo innanzitutto perché né la definizione della verità come adeguazione, né quella della verità come svelamento possono essere considerate soddisfacenti, o perlomeno adatte a rendere conto dell'unicità e della singolarità della soggettività. In seguito, cercheremo di approfondire il senso della verità come sincerità, che Levinas elabora a partire da *Totalità e Infinito*. Infine, dovremo affrontare un problema, che è quello del rapporto tra le diverse definizioni della verità. Se infatti Levinas non intende rifiutare le definizioni della verità come adeguazione o come manifestazione, ma vuole semplicemente subordinarle alla verità come sincerità (così come l'ontologia viene subordinata all'etica), come andrà intesa questa subordinazione? Il fatto di identificare la verità originaria con la relazione etica, non ha forse un'influenza sul modo stesso di intendere la manifestazione o l'oggettività?

1. L'insufficienza della verità come adeguazione

Quando la verità viene definita tramite l'adeguazione, qualsiasi siano i due termini tra i quali si ricerca tale adeguazione, essa si rivela insufficiente per rendere conto della soggettività. Ciò deriva dal fatto che verità e soggettività si collocano, in questo caso, su due piani diversi. Mentre la verità come adeguazione, come vedremo in questo paragrafo, dipende necessariamente da una forma di rappresentazione, di concettualizzazione o di determinazione, la soggettività, così come la intende Levinas, è un'interiorità, un essere unico e assolutamente singolare, che non è comprensibile tramite nessuna definizione. Essere un io vuol dire, per Levinas, costituirsi come «vita interiore», o come «psichismo», che significano «l'impossibilità radicale di vedersi dall'esterno e di parlare nel medesimo senso di sé e degli altri», ovvero «l'impossibilità della totalizzazione»⁹. È dunque perché qualsiasi definizione tradisce la soggettività (in quanto la comprende a partire da qualcos'altro e la trasforma in un oggetto visibile a un osservatore esterno), che la verità della soggettività non può essere ricercata in una forma di adeguazione.

Levinas, in realtà, non si sofferma molto sull'analisi di quest'accezione della verità. Ma l'insufficienza

⁵ *Ibid.*, p. 338; trad. it. p. 311.

⁶ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 226; trad. it. di Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 182. La conferenza presentata al convegno Castelli nel 1972, all'origine del quinto capitolo di *Altrimenti che essere*, era intitolata *Verità del disvelamento e verità della testimonianza* (cf. *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in «La testimonianza (Archivio di filosofia)», Padova, Cedem, 1972, pp. 101-110).

⁷ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 62; trad. it. p. 65.

⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 31; trad. it. p. 20.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 46; trad. it. pp. 51-52.

CHIARA PAVAN

dell'adeguazione si può capire rifacendosi alla critica heideggeriana della metafisica, che costituisce uno dei punti di partenza del pensiero levinassiano. Heidegger, infatti, affermando che «un tratto fondamentale di ogni determinazione metafisica dell'essenza della verità viene espresso nella tesi che concepisce la verità come concordanza della conoscenza con l'ente: "veritas est adaequatio intellectus et rei"»¹⁰, non faceva altro che sottolineare la profonda intimità tra tale comprensione della verità e la storia della metafisica, caratterizzata dall'oblio dell'essere o dalla riduzione dell'essere all'ente. La comprensione della verità come adeguazione fa parte della storia della metafisica proprio perché, essendo inscindibile dal piano della rappresentazione, della presenza e dell'oggettività, lega la verità all'ente anziché all'essere, e in particolare all'ente che si può rappresentare e determinare¹¹. Ebbene, riportando l'analisi heideggeriana all'esigenza espressa da Levinas, ovvero all'esigenza di ricercare una nozione di verità adatta alla soggettività, esaminiamo più attentamente in che modo la definizione della verità come adeguazione si rivela insufficiente per rendere conto dell'interiorità, dell'io, o dell'alterità dell'altro.

1. Partiamo innanzitutto da quella che Heidegger chiama la «verità della proposizione» (*die Satz Wahrheit*)¹², e che corrisponde alla definizione classica della verità, intesa come adeguazione tra la proposizione e la cosa a cui essa si riferisce. Questa definizione risale alla *Metafisica* di Aristotele, dove si legge che «il vero e il falso non sono nelle cose [...], ma solo nel pensiero»¹³; e che «il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione»¹⁴. Più di frequente, viene però citata la formulazione di Tommaso d'Aquino: «La verità è l'adeguazione della cosa e dell'intelletto»; ma questa adeguazione non può essere che nell'intelletto: dunque la verità non è che nell'intelletto.»¹⁵ La verità risiede dunque nell'intelletto, o nel giudizio; e si dice che una proposizione è vera nella misura in cui si conforma alla cosa di cui parla. Ora, se prendiamo il caso della soggettività, per far valere quest'accezione della verità, si dovrebbe ammettere che un giudizio che riguarda un soggetto possa essere adeguato o conforme a questo stesso soggetto. Ma ciò è impossibile! Si possono certo formulare dei giudizi che descrivono alcuni aspetti, proprietà, caratteristiche di qualcuno, ad esempio 'Paolo ha gli occhi blu'. Ma anche volendo ammettere la possibilità più generale di un'adeguazione tra il giudizio e la cosa, questa proposizione non coglierebbe affatto qualcosa come la soggettività, l'essere un io, ma semplicemente una determinazione particolare attribuita a qualcuno. In altri termini, questa proposizione si riferirebbe già a un oggetto. Per dirlo con Heidegger, l'interpretazione della verità come adeguazione implica la riduzione del giudizio e dell'ente su

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 150; trad. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 674.

¹¹ Heidegger definisce infatti la metafisica come la riduzione dell'essere all'ente. Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*, in *Wegmarken*, GA 9, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 366; trad. it. di Franco Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Milano, Adelphi, 2001, p. 91: «Poiché la metafisica interroga l'ente in quanto ente, essa si attiene all'ente senza volgersi all'essere in quanto essere.»

¹² M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 180; trad. it. di Franco Volpi, *Sull'essenza della verità*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 136.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1027b25-1027b27; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 281.

¹⁴ *Ibid.*, 1027b20-1027b23; trad. it. p. 281.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, I, *De Veritate*, art. 2; trad. it. a cura di Roberto Coggi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992, p. 85.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

cui verte a delle semplici presenze, e ciò produce necessariamente l'oblio di quel che non può essere ridotto a una semplice presenza¹⁶.

Siamo qui di fronte allo stesso motivo per il quale Levinas, cercando di descrivere l'incontro con l'altro, precisa che questo incontro deve distinguersi da ogni possibile descrizione oggettiva, da ogni caratterizzazione, e da ogni identificazione dell'altro in quanto qualcuno, o in quanto qualcosa. Levinas riprende così l'analisi sartriana dello sguardo, e afferma: «Quando lei vede un naso, degli occhi, una fronte, un mento e può descriverli si rivolge ad altri come se questi fosse un oggetto. Il modo migliore di incontrare altri è di non notare il colore dei suoi occhi!»¹⁷. Per Levinas, incontrare l'altro significa non vederlo *in quanto* qualcosa, non identificarlo tramite un concetto o una descrizione. L'unicità della soggettività di cui parla Levinas non equivale infatti all'incarnazione di un concetto, al particolare che si contrappone al generale, al singolare che viene sussunto sotto l'universale. Al contrario, la soggettività corrisponde al rifiuto stesso del concetto. Essa si situa al di fuori di ogni alternativa tra singolare e universale proprio perché si situa al di fuori dell'ambito della rappresentazione:

L'io non è unico come la Tour Eiffel o la Gioconda. L'unicità dell'io non consiste soltanto nell'esistere in un esemplare unico, ma nello esistere senza avere genere, senza essere individuazione di un concetto. L'ipseità dell'io consiste nel restare al di fuori della distinzione dell'individuale e del generale. Il rifiuto del concetto non è una resistenza opposta alla generalizzazione del *tode ti*, che si trova sullo stesso piano del concetto, e attraverso cui viene definito il concetto, secondo un termine antitetico. Il rifiuto del concetto qui non è soltanto uno degli aspetti del suo essere, ma tutto il suo contenuto – è interiorità. Questo rifiuto del concetto spinge l'essere che lo rifiuta nella dimensione dell'interiorità¹⁸.

Ecco perché in nessun caso sarebbe possibile formulare una proposizione adeguata alla soggettività, che non ne implichi al tempo stesso l'oggettivazione, e pertanto la non-adequazione. Si potrebbe certo obiettare che la proposizione «la soggettività non è definibile» diventa allora adeguata alla soggettività. Eppure, in questo caso, la verità della soggettività sarebbe definita solo negativamente: la nozione di verità sarebbe ancora intesa a partire dall'oggetto, e la proposizione esprimerebbe semplicemente la non-appartenenza della soggettività all'ambito dell'oggettualità. Ma non dovrebbe essere possibile la ricerca di una verità positiva, che restituisca alla soggettività la sua presenza, o la sua dignità? Se per Levinas la

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, §44b, p. 224; trad. it. di Franco Volpi e Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2008, pp. 270-271.

¹⁷ E. LEVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard e Radio-France, 1982, p. 89; trad. it. di Maria Pastrello e Franco Riva, *Etica e infinito*, Roma, Castelvecchi, 2012, p. 97. Ma è per l'appunto da Sartre che Levinas riprende quest'idea. Sartre, in *L'essere e il nulla*, precisa infatti che non è vedendo degli occhi che ci si accorge della presenza di un altro, bensì sentendo lo sguardo dell'altro a partire dalla propria oggettivazione. Cfr. JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 297; trad. it. di Giuseppe del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 304: «[...] lo sguardo non è né una qualità fra le altre dell'oggetto che ha la funzione d'occhio, né la forma totale di quest'oggetto, né un rapporto "mondano" che si stabilisce fra quest'oggetto e me. Al contrario, non è che io percepisca lo sguardo *sugli* oggetti che lo manifestano, anzi la percezione di uno sguardo rivolto verso di me appare sul fondo di una distruzione degli occhi che "mi guardano": nel momento in cui avverto lo sguardo, non percepisco più gli occhi [...]. Non è mai quando due occhi ci guardano che li possiamo trovare belli o brutti, che si può notare il loro colore. Lo sguardo d'altri nasconde i suoi occhi, sembra mettersi *davanti ad essi*.» La differenza sta nel fatto che Sartre ne deduce l'impossibilità di una relazione tra due soggetti, mentre Levinas ricerca questa relazione nell'ambito della responsabilità che precede ogni oggettivazione.

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 122; trad. it. p. 118.

CHIARA PAVAN

totalità non si può rompere tramite la messa in luce di una frattura puramente negativa, così anche la soggettività non può essere salvata fino a quando non si sia trovata un'accezione di verità che ne rispetti l'unicità e la singolarità¹⁹.

2. Per la stessa impossibilità di definire l'io, si rivela altrettanto insufficiente la definizione della verità come autenticità, ovvero come adeguazione della cosa con se stessa. È la verità che Heidegger chiama «verità ontica», o «verità della cosa» (*die Sachwahrheit*) e che può essere intesa come il fondamento della verità proposizionale²⁰: una cosa è vera se corrisponde a come conviene che essa sia; non solo nelle sue proprietà apparenti, ma intrinsecamente. L'esempio che utilizza Heidegger è quello dell'oro, il quale è vero se ha le proprietà che si attribuiscono all'oro, se non ne è una semplice imitazione: «Oro autentico è quel qualcosa di reale la cui realtà è in concordanza (*Übereinstimmung*) con ciò che noi in precedenza e da sempre intendiamo "propriamente" per oro. [...] La cosa quadra.»²¹ Sia nel caso in cui questa definizione della verità venga elaborata in un contesto teologico, nel quale la cosa è in accordo con se stessa se si adegua all'intelletto divino²², sia quando la si pensi nell'orizzonte del mondo, ovvero quando questa coincidenza dipende dall'essenza o dall'idea della cosa, la coincidenza della cosa con se stessa presuppone la possibilità di una definizione della cosa. Ovvero, questa coincidenza è quella che rende possibile l'identità della cosa, la sua descrizione oggettiva, la sua riconoscibilità.

Di conseguenza, se la soggettività non può essere definita, anche tale accezione della verità risulta inappropriata: non è possibile affermare che un soggetto è vero, o autentico, nel senso che coincide con se stesso, dato che tale coincidenza implicherebbe già l'individuazione di un'identità precisa, determinabile, definibile. La coincidenza con se stessi, in altre parole, presupporrebbe già un'oggettivazione, nella quale viene perso il soggetto in quanto soggetto. Ma non è forse Levinas stesso che, in *Totalità e Infinito*, parla dell'io che precede l'incontro con l'altro come di un'identità, o di un'identificazione con se stesso?

Essere io significa, al di là di ogni individuazione che si può ottenere da un sistema di riferimenti, avere l'identità come contenuto. L'io non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi,

¹⁹ A questo proposito, ci si potrebbe soffermare sulla critica che Levinas rivolge a Derrida nel 1973, nell'articolo intitolato *Tout autrement* (cfr. E. LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 81-89; trad. it. di Francesco Paolo Ciglia, *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 67-73). Analizzando la critica derridiana della presenza e il pensiero della differenza, ovvero l'idea che il segno non si riferisca più a un significato o a un oggetto presente, bensì sempre e comunque ad altri segni, Levinas nota come sia la verità stessa ad essere scalzata insieme alla presenza. Scrive infatti: «La defezione della presenza viene spinta fino alla defezione della verità, fino alle significazioni che non sono tenute a dare risposta alle ingiunzioni del Sapere. La verità non ha più la dignità della verità eterna o onnitemporale: al contrario siamo qui di fronte a un relativismo che nessuno storicismo avrebbe mai potuto immaginare. Deportazione o deriva del Sapere al di là dello scetticismo, che restava innamorato della verità, anche se si sentiva incapace di abbracciarla.» (*Ibid.* p. 84; trad. it. p. 69). Ovviamente Levinas non intende semplicemente difendere la definizione classica della verità. Ma la sua lettura di Derrida mostra come egli cerchi al contrario di rielaborare la nozione di verità, e di fornirne dunque un'accezione positiva, più che di destituirla o di rinviarla all'infinito. Sulla lettura levinassiana di Derrida, cfr. anche S. MOSÈS, *Levinas lecteur de Derrida*, «Cités», 25 (2006/1), pp. 77-85; e S. PETROSINO, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Milano, Jaca Book, 2010.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 180; trad. it. p. 136.

²¹ *Ibid.*, p. 179; trad. it. p. 135.

²² In questo caso, l'adeguazione del pensiero umano alla cosa deve corrispondere all'adeguazione della cosa all'intelletto divino. Cfr. *ibid.*, pp. 180-181; trad. it. pp. 136-137: «Se tutti gli enti sono enti "creaturali", la possibilità della verità della conoscenza umana ha il suo fondamento nel fatto che la cosa e la proposizione sono in ugual maniera conformi all'idea, e, per l'unità del piano divino della creazione, sono predisposte l'una per l'altra. La *veritas*, come *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantisce la *veritas* come *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*.»

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che gli succede. È l'identità per eccellenza, l'opera originaria dell'identificazione²³.

L'io, per l'appunto, è un'identità. Ma quest'identità dell'io con se stesso non va intesa come un'adeguazione. Come precisa il passaggio appena citato, tale identificazione non si può derivare da un sistema di riferimenti: non si tratta dunque dell'individuazione di un concetto, di un'identificazione riconoscibile dall'esterno, perché essa non si realizza sul piano della rappresentazione, ma si produce come interiorità, nell'affettività. Poiché non si fonda sulla continuità di nessun criterio oggettivo, quest'identità non è adeguata a nessuna definizione, e da essa non può scaturire nessuna nozione di autenticità intesa come adeguazione dell'io con se stesso²⁴. Il filosofo che ha più insistito su quest'estraneità del soggetto rispetto all'idea di un'identità o di una coincidenza con se stesso, non è tanto Levinas, quanto Sartre. Definendo la soggettività a partire dal rifiuto del concetto e della definizione, Sartre ha infatti cercato di mostrare l'impossibilità di una sincerità assoluta del soggetto: proprio perché il soggetto, in quanto coscienza, è una libertà, egli non potrà mai identificarsi con uno stato determinato; di conseguenza, non potrà mai dichiararsi assolutamente sincero riguardo a un suo modo di essere, senza mentire con ciò agli altri o a se stesso. L'argomento di Sartre è particolarmente interessante perché, con il concetto di 'malafede', egli intende sottolineare che il criterio della verità – o della sincerità – come adeguazione, ricavato dal modello dell'essere della cosa, non è adatto al modo d'essere della soggettività. La malafede è infatti quell'atteggiamento di chi cerca di identificarsi interamente con un certo comportamento, con una certa persona, con un ruolo preciso, mentendo a se stesso, ovvero nascondendo la libertà che caratterizza il suo essere e che contraddice l'unità e la semplicità del sé. Così, il cameriere del bar che, osservando se stesso, inizia a comportarsi come un cameriere del bar è in malafede: egli cerca di eliminare tutto ciò che fuoriesce dal ruolo che sta svolgendo, e si sforza di presentarsi come un essere che coincide con il suo ruolo, pur essendo cosciente del fallimento di questa identificazione. Non fa altro che tentare di trasformarsi in un oggetto determinato per sfuggire alla sua libertà; ma così facendo, mente a se stesso e si rende ridicolo agli occhi degli altri²⁵. Se dunque la sincerità, intesa come adeguazione tra ciò che dico o faccio e ciò che penso o sono, presuppone un'identità tra me e me stesso, allora se ne deve concludere che la sincerità è impossibile:

Un esame rapido dell'idea di sincerità, l'antitesi della malafede, sarà molto istruttivo. In realtà, la sincerità si presenta come un'esigenza, e di conseguenza non è uno *stato*. Ora qual è l'ideale da raggiungere in questo caso? Che

²³ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 25; trad. it. p. 34.

²⁴ Va precisato, tuttavia, che questa descrizione dell'io in termini di identità e identificazione non è affatto definitiva; essa non permette di restituire la concezione levinassiana della soggettività. In *Totalità e Infinito*, essa designa infatti l'identità dell'io prima dell'incontro con l'altro; e in *Altrimenti che essere*, Levinas finirà persino per abbandonare tale linguaggio dell'identità (a questo proposito, cf. J. ROLLAND, *Postface*, in E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Le livre de poche, 1995, pp. 273-274; trad. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, p. 310). Si è scelto di commentare questa definizione solo per mostrare che, anche quando Levinas parla dell'io in termini di identificazione, tale identificazione non va intesa a partire dal concetto, bensì a partire dalla sensibilità. Ed è peraltro la descrizione della sensibilità, sulla quale ci soffermeremo più tardi, che permette di render conto della soggettività, con le dovute differenze, sia in *Totalità e Infinito* che in *Altrimenti che essere*.

²⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 94-95; trad. it. pp. 96-98.

CHIARA PAVAN

l'uomo sia *per se stesso* soltanto ciò che è, insomma sia pienamente ed unicamente ciò che è. Ma questa è proprio la definizione dell'in-sé o, se si preferisce, il principio d'identità. Porre come ideale l'essere delle cose, non significa insieme confessare che questo non appartiene alla realtà umana e che il principio d'identità, lungi dall'essere un assioma universalmente universale, è solo un principio sintetico che gode un'universalità semplicemente parziale? [...] Se la franchezza o sincerità è un valore universale, va da sé che la massima 'bisogna essere ciò che si è', non serve unicamente da principio regolatore per i giudizi ed i concetti con i quali io esprimo ciò che sono. Essa pone non soltanto un ideale del conoscere, ma un ideale d'essere, propone un'adequazione assoluta dell'essere con se stesso come prototipo d'essere. In questo senso bisogna che ci *facciamo essere* ciò che siamo. *Ma che cosa siamo dunque* se abbiamo l'obbligo costante di farci essere ciò che siamo, se siamo nel modo d'essere del dover essere ciò che siamo²⁶?

Levinas è certo lontano dal comprendere il soggetto come una libertà assoluta nel senso sartriano. Ma in questa critica dell'autenticità o della sincerità, che sottolinea come queste nozioni dipendano ancora dalla comprensione della verità in termini di adeguazione, i due filosofi si possono avvicinare proprio perché entrambi rifiutano la possibilità di definire la soggettività²⁷. Se il soggetto non si può definire, allora nemmeno si può dire che coincide con se stesso, dato che questa coincidenza non si può effettuare se non a partire da una definizione. Ecco perché, se l'identità di cui parla Levinas non è un'identità che dipende da un concetto o da una definizione, allora essa non può nemmeno essere intesa come una coincidenza assoluta tra sé e sé – ragion per cui, nel passaggio sopracitato, Levinas parla di un'opera di identificazione piuttosto che di una semplice identità²⁸.

3. Se abbiamo parlato sinora dell'adequazione in riferimento alla definizione aristotelico-tomistica della verità, le cose non cambiano quando ci si rivolge all'accezione moderna della verità come certezza. Anche questa comprensione della verità rimane infatti legata alla rappresentazione, ed è per questo che Heidegger la fa rientrare nella storia dell'oblio dell'essere²⁹. Potremmo dire, anzi, che anch'essa dipende da un'idea di adeguazione. Certo, la verità non è più data semplicemente dalla conformità tra il giudizio, o la proposizione, e la cosa. Ma ciò non significa che l'idea di adeguazione venga abbandonata: la verità si ricerca ora nella proposizione stessa, che diventa vera, ossia adeguata al suo oggetto, nella misura in cui è indubitabile. Riprendiamo un passaggio al quale si è già fatto riferimento in questo paragrafo, per vedere come Heidegger descrive il mutamento che il pensiero cartesiano produce nella storia della metafisica:

²⁶ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 93-94; trad. it. pp. 94-95.

²⁷ Per approfondire il rapporto tra Levinas e Sartre, cf. B. WALDENFELDS, *La liberté face à l'autre. Levinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit*, «Les Cahiers d'Études Lévinassiennes», V (2006), pp. 151-174, e M. DE SAINT CHERON, *Sartre et Levinas: quel dialogue?*, in *Entretiens avec Emmanuel Levinas. 1983-1994*, Paris, Le livre de poche, 2006, pp. 77-97.

²⁸ Lo stesso si può vedere quando Levinas, negli anni '40, descrive l'ipostasi, ovvero l'evento tramite il quale appare un esistente: l'identità dell'io che si realizza in quest'evento non è infatti un'identità semplice, bensì l'articolazione della dualità tra esistere ed esistente, ovvero l'inversione dialettica tramite cui l'esistente si impadronisce dell'esistere. Cfr. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, Puf, 1983, p. 36; trad. it. di Francesco Paolo Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Genova, Il nuovo melangolo, 1997, p. 28.

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, op. cit., p. 147; trad. it. pp. 671-672: «La rap-presentazione (*Vor-stellung*) è diventata in sé lo stabilire (*Auf-stellung*) e il fissare (*Fest-stellung*) dell'essenza della verità e dell'essere. La rap-presentazione si pone qui, da sé, nel suo proprio spazio essenziale e pone quest'ultimo quale misura per l'essenza dell'essere dell'ente e per l'essenza della verità. Poiché verità significa ora assicuratezza (*Gesicherheit*) della fornitura, dunque certezza (*Gewißheit*), e poiché essere significa rappresentatezza nel senso di questa certezza, per questo l'uomo, in conformità con il suo ruolo nel rappresentare che pone così il fondamento, diventa il soggetto per eccellenza. Nel dominio di questo *subiectum* l'ens non è più *ens creatum*, è *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: "cogitatio"*...»

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

Un tratto fondamentale di ogni determinazione metafisica dell'essenza della verità viene espresso nella tesi che concepisce la verità come concordanza della conoscenza con l'ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Ora, però, in base a quanto detto in precedenza è facile vedere che questa «definizione» corrente della verità muta a seconda di come viene concepito l'ente con il quale la conoscenza deve concordare, ma anche a seconda di come viene concepita la conoscenza che deve stare in accordo con l'ente. Il conoscere come *percipere* e *cogitare*, nel senso di Descartes, ha il suo contrassegno distintivo nell'ammettere come conoscenza soltanto ciò che è fornito (*zu-gestellt*) al soggetto come indubitabile e, in quanto posto in tal modo, può essere sempre ricalcolato. Anche per Descartes il conoscere si regola sull'ente, ma vale *in quanto* ente soltanto ciò che è posto al sicuro nel modo illustrato del rappresentare e del fornirsi (*Vor- und Sichzustellen*). È un ente soltanto quell'ente di cui il soggetto può essere sicuro nel senso del suo rappresentare. Il vero è soltanto l'assicurato, il certo. Verità è certezza, e per tale certezza rimane decisivo il fatto che in essa l'uomo, in quanto soggetto, sia di volta in volta certo e sicuro di se stesso³⁰.

La verità continua dunque ad essere definita come l'adeguazione tra la proposizione e la cosa; ma quello che ora stabilisce questa adeguazione è il criterio dell'indubitabilità, della certezza. Di conseguenza, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una definizione della verità che non può rendere conto della soggettività: la certezza non si può ottenere se non a partire da una rappresentazione che ha già ridotto l'io a un oggetto, e che dunque l'ha già perso. Ed è per la stessa ragione che nemmeno la riformulazione della verità come adeguazione che ne dà, ad esempio, Kant, o quella che ci fornisce Husserl, permettono di risolvere il problema. Kant situa infatti l'adeguazione non più tra la proposizione e la cosa in sé, ma tra l'oggetto dell'esperienza e la facoltà di conoscere; il che significa, più precisamente, che l'adeguazione tra la proposizione e la cosa si può produrre solo quando la cosa rientra nell'ambito della nostra esperienza, ovvero quando è data alla nostra intuizione sensibile e quando viene pensata attraverso le categorie dell'intelletto³¹. La verità, in questo senso, è strettamente legata alla conoscenza, alla rappresentazione; e se vi è qualcosa che si sottrae all'ambito dell'esperienza, come l'io trascendentale, non si potrà parlare a suo proposito né di conoscenza, né di verità³². Ma anche la definizione husserliana dell'adeguazione continua a situarsi sul piano della rappresentazione: la verità è intesa, dal padre della fenomenologia, come adeguazione tra un'intuizione vuota, signitativa, e l'oggetto dato nell'intuizione; e anche in tal caso l'adeguazione presuppone una significazione, esprimibile attraverso una proposizione, che deve corrispondere all'oggetto dato

³⁰ *Ibid.*, p. 150; trad. it. p. 674.

³¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, Anal. Trasc., libro II, cap. III, p. 288; trad. it. di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 200: «queste regole dell'intelletto non solamente [sono] vere a priori, ma [sono] anzi la fonte di ogni verità, cioè dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti, perché contengono il fondamento della possibilità dell'esperienza, come complesso di ogni conoscenza in cui gli oggetti possono esserci dati». Heidegger stesso, citando ciò che già Brentano aveva messo in luce, sottolinea come la definizione della verità come corrispondenza sia accettata senza remore da Kant; cf. a questo proposito M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §44a, p. 215; trad. it. pp. 260-261.

³² In realtà, Levinas vedeva qui un vantaggio del pensiero kantiano rispetto alla teoria husserliana dell'intuizione. Mettendo in evidenza i limiti dell'esperienza, Kant preservava infatti la soggettività dall'ambito dell'esperienza e dell'oggettivazione: «Kant si rifiuta d'interpretare l'attività trascendentale come intuitiva. Anche se tale rifiuto chiude il trascendentale nell'interiorità del soggetto che non mira a nient'altro. Egli mantiene il trascendentale al di fuori dell'oggettivo. Che l'Altro dell'attività trascendentale sorga grazie all'effetto di un legame o di una sintesi, invece di polarizzarsi come oggetto della visione, è molto importante per poter intravedere la fine dell'universale dominio della rappresentazione e dell'oggetto. Qui Kant è più coraggioso di Husserl.» (E. LEVINAS, *Intentionnalité et métaphysique*, 1959, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, p. 192; trad. it. di Federica Sossi, *Intenzionalità e metafisica*, «Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger», Milano, Cortina, 1998, pp. 157-158.) Eppure, ciò resta insufficiente per salvare la soggettività, visto che essa non è descritta nella sua singolarità, né secondo una verità che non sia quella dell'esperienza.

CHIARA PAVAN

nell'intuizione³³.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che il pensiero moderno, lungi dall'aver tradito o dimenticato la soggettività, è proprio quello che ha riportato la verità a una dimensione soggettiva, facendola ruotare intorno alla coscienza. Come scrive Heidegger a proposito di Descartes, «questa coscienza delle cose e degli oggetti è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza, e soltanto come tale è possibile la coscienza di oggetti (*Gegen-stände*)», motivo per cui «per il rap-presentare così caratterizzato, il sé dell'uomo è essenzialmente in quanto ciò che sta al fondamento»³⁴. Ma ciò non significa affatto, dal punto di vista di Levinas, salvare la soggettività. Anzi, già Heidegger, nel suo primo corso a Marburgo del semestre d'inverno 1923-1924, intitolato *Introduzione all'indagine fenomenologica*, aveva sottolineato come la ricerca della certezza che guida la comprensione moderna della verità comportasse l'oblio dell'essere specifico della *res cogitans*³⁵. La ricerca della certezza corrisponde in effetti alla preoccupazione di raggiungere un fondamento certo e una scientificità assoluta, grazie all'assicurazione della conoscenza tramite la conoscenza³⁶. Tale preoccupazione, che Heidegger identifica tanto in Descartes quanto in Husserl, e che «si compie in una *purificazione*, sicché vengono espulsi tutti i momenti che possono mettere in pericolo l'ottenimento di un'evidenza e certezza assoluta»³⁷, deriverebbe dal privilegio conferito all'«*idea matematica di rigore*» che «è stata impostata acriticamente come *norma assoluta*»³⁸. In altre parole, l'assunzione della certezza matematica come criterio di verità per ogni ambito della realtà rende impossibile la comprensione di quei fenomeni o di quelle sfere dell'esistenza che per definizione si sottraggono allo sguardo scientifico e oggettivante. Così, secondo Heidegger, ciò di cui Descartes può acquisire certezza, non è tanto una *res* (ovvero l'essere specifico del soggetto, che non può diventare l'oggetto di una conoscenza scientifica), quanto un rapporto tra l'essere e il pensare, uno stato di cose – o, detto altrimenti, una proposizione³⁹. E se la certezza della rappresentazione diventa l'unico criterio per stabilire ciò che è reale, allora l'essere della soggettività finisce per corrispondere alla rappresentazione certa che ha già perso la specificità e la singolarità dell'io.

Inoltre, è proprio a quest'analisi heideggeriana che rinvia implicitamente Paul Ricœur nell'introduzione di *Sé come un altro*, quando denuncia le «filosofie del soggetto», ossia quelle filosofie che formulano il

³³ Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2, VI, L'Aia, Max Niemeyer, 1901, §39, pp. 594-599; trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, vol. 2, Milano, Il Saggiatore, 1978, pp. 423-427. In realtà, in questo paragrafo, Husserl distingue diversi sensi di verità; per un'analisi più dettagliata rinviamo a E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlino, Walter de Gruyter, 1970, p. 92 e seguenti.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, *op. cit.*, p. 137; trad. it. p. 663.

³⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, §43, pp. 244-245; trad. it. di Matteo Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Milano, Bompiani, 2018, pp. 510-511.

³⁶ È ciò che Heidegger chiama, sin dall'inizio di quest'opera, «cura per la conoscenza conosciuta», che «vuole giungere nell'indagine fenomenologica, a un terreno cosale a partire dal quale la *fondabilità* di ogni sapere e dell'essere culturale possa essere genuina» (*ibid.*, *op. cit.*, §6, p. 60; trad. it. p. 143). Anche Levinas critica esplicitamente questo progetto: «Identificare il problema del fondamento con una conoscenza oggettiva della conoscenza, significa ritenere fin dal principio che la libertà può fondarsi solo su se stessa; in quanto la libertà – la determinazione dell'Altro da parte del Medesimo – è appunto il movimento della rappresentazione e della sua evidenza.» (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 84; trad. it. pp. 84-85.)

³⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, *op. cit.*, §9, p. 72; trad. it. p. 167.

³⁸ *Ibid.*, §15, p. 103; trad. it. p. 229.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, §43, p. 245; trad. it. p. 511.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

soggetto alla prima persona, ritenendole incapaci di rendere conto della soggettività⁴⁰. Ricœur, che per formulare un criterio di verità adatto alla soggettività si ispirerà anche alla verità come testimonianza o come sincerità proposta da Levinas, aderisce interamente alla diagnosi heideggeriana: egli afferma che è la ricerca della certezza, ovvero l'esigenza di fondazione assoluta che si esprime nella formulazione dell'io alla prima persona, ad essere responsabile della perdita del soggetto. E in particolare, Ricœur precisa che questa perdita si è storicamente tradotta in un'oscillazione infruttuosa tra un io evanescente e un io oggettivato. Nel primo caso, rappresentato da Descartes, il soggetto giunge a porsi a partire da se stesso, tramite un atto di riflessione immediata o tramite un'esperienza interna privilegiata, ma così facendo finisce per rinchiudersi in una coscienza solipsista, né singolare, né personale, una coscienza vuota ed evanescente, pura coincidenza tra l'essere e il pensiero. Nel secondo caso, rappresentato da Nietzsche, il soggetto, nell'impossibilità di compiere tale atto, ovvero nell'impossibilità di escludere qualsiasi dubbio, finisce per denunciare come illusoria la credenza nell'esistenza dell'io in quanto soggetto⁴¹. Come sottolinea Ricœur stesso, il problema sta proprio nella nozione di certezza, che lega la verità, ancora una volta, alla rappresentazione e all'oggettivazione: finché si cerca di assicurare il soggetto tramite la conoscenza, si perverrà solo a ciò che del soggetto si offre alla rappresentazione, e si perderà la sua singolarità, la sua dimensione personale.

Se dunque la verità come adeguazione non permette di salvare la soggettività – né quando l'adeguazione sia cercata tra la proposizione e la cosa, né quando si tratti della coincidenza della cosa con se stessa, né quando la conformità dipenda dal criterio della certezza –, è proprio perché nessuna definizione della verità che si situa a livello della rappresentazione può essere adatta ad esprimere la verità della soggettività. E ciò dipende dal fatto che l'unicità dell'io, la sua singolarità, non si situa a livello della coscienza, del sapere, della rappresentazione. La soggettività non coincide né con un oggetto della coscienza, né con la coscienza stessa. Per dirlo con le parole di Levinas, «[...] la coscienza – sapere di sé attraverso sé – non esaurisce la nozione di soggettività. Essa riposa già su una “condizione soggettiva”, su un'identità che si chiama “Me” (Moi) o “Io” (Je)»⁴². Va cercata, di conseguenza, una nozione di verità più originaria.

2. L'insufficienza della verità come disvelamento

Se è innanzitutto da Heidegger che Levinas riprende la critica della nozione di verità come

⁴⁰ Cfr. PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points-Seuil, 1996, p. 14; trad. it. di Daniella Iannotta, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 78-79 («Considero qui come paradigmatico delle filosofie del soggetto che questo sia formulato in prima persona – *ego cogito* –, sia che l'“io” si definisca come io empirico o come io trascendentale, sia che l'“io” sia posto assolutamente, cioè senza altro corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l'egologia postula il completamento intrinseco dell'intersoggettività. In tutti questi scenari, il soggetto è “io”. Per tale motivo, l'espressione *filosofie del soggetto* è ritenuta qui equivalente a quella di *filosofie del Cogito*»).

⁴¹ Così come Heidegger evidenzia il modo in cui la critica nietzscheana del soggetto cartesiano va di pari passo con l'identificazione della soggettività al *subjectum*, che non è più l'io, ma il corpo (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, *op. cit.*, pp. 168-171; trad. it. pp. 690-693), Ricœur scova nell'esercizio del dubbio, e dunque nella ricerca della certezza, la vicinanza tra Nietzsche e Cartesio (cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 27; trad. it. p. 91: «Nietzsche, per lo meno in questi frammenti, non dice altro che: *io dubito meglio di Cartesio*»).

⁴² E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 162; trad. it. p. 128.

CHIARA PAVAN

adeguazione, ciò non significa che Levinas ritenga soddisfacente la posizione heideggeriana che identifica la verità originaria con l'*alétheia*, intesa come disvelamento. Per Heidegger, l'adeguazione tra il giudizio e la cosa presuppone innanzitutto una presenza dell'ente, la quale non si può dare se non nell'apertura di un orizzonte che precede e rende possibile la rappresentazione. E se l'orizzonte della manifestazione, l'essere-nel-mondo o il disvelamento dell'essere sono la condizione di possibilità del rapporto tra un soggetto e un oggetto, Heidegger ne deduce che è quest'apertura che va intesa come la verità originaria: «se la conformità (la verità) dell'asserzione è possibile solo attraverso la costante apertura del comportarsi, allora ciò che rende possibile la conformità deve valere, con un diritto più originario, come l'essenza della verità»; «la verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione»⁴³. La verità ontologica, intesa come apertura e disvelamento dell'essere, costituisce dunque il fondamento della verità ontica e della verità proposizionale. Ebbene, è proprio questo gesto che riconduce all'apertura dell'essere ogni svelamento dell'ente, ogni conoscenza, ogni tipo di relazione, a essere denunciato da Levinas come una filosofia della totalità: identificare la verità ontologica con la verità originaria, intendere l'essere come l'orizzonte ultimo del senso, significa dal suo punto di vista sottomettere la soggettività e la relazione con l'altro alla verità dell'essere, che è necessariamente una verità neutra e impersonale. Come Levinas afferma nell'articolo del 1951, *L'ontologia è fondamentale?*, riferendosi all'ontologia heideggeriana:

La nostra esistenza concreta s'interpreta in funzione della sua entrata nell'«aperto» dell'essere in generale. Noi esistiamo all'interno di un circuito di intelligenza con il reale – l'intelligenza è l'evento stesso che l'esistenza articola. [...] Succede così che l'analisi dell'esistenza e di ciò che viene chiamato la sua *ecceità* (*Da*) non è altro che la descrizione dell'essenza della verità, della condizione della stessa intelligibilità dell'essere⁴⁴.

Ma in che senso, più precisamente, l'identificazione della verità ontologica con la verità originaria va intesa come una forma di totalità? Levinas intende la totalità come una totalità di senso, risultante da un'operazione del pensiero che ingloba la molteplicità in un'unità più fondamentale⁴⁵. Quest'operazione corrisponde pertanto a un processo di mediazione: per essere sussunto sotto qualcos'altro e per essere integrato così a una totalità nella quale la sua differenza specifica risulta inessenziale, un ente deve essere incontrato, o compreso, 'in quanto' qualcos'altro⁴⁶. In altri termini, la totalità non si può costruire se non attraverso l'impiego di un terzo termine, un termine di mediazione, che non è a sua volta un ente, bensì un termine neutro capace di inglobare diversi enti in un unico insieme. Secondo l'analisi di Levinas, nella fenomenologia, il termine di mediazione diventa l'orizzonte entro il quale gli enti si manifestano. E per Heidegger quest'orizzonte equivale all'apertura dell'essere che permette di rapportarsi all'ente e lo rende intelligibile. Ecco perché l'ontologia heideggeriana si presenta agli occhi di Levinas come una filosofia

⁴³ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, *op. cit.*, p. 185; trad. it. p. 141. Cf. anche M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §44b, pp. 220-221; trad. it. p. 267.

⁴⁴ E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in *Entre nous*, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 15; trad. it. di Emilio Baccharini, *L'ontologia è fondamentale?*, in *Tra noi*, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 32-33.

⁴⁵ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et totalisation*, in *Altérité et transcendance*, Paris, Le livre de poche, 2006, pp. 57-58; trad. it. di Simone Regazzoni, *Totalità e totalizzazione*, in *Alterità e trascendenza*, Genova, Il nuovo melangolo, 2006, pp. 45-47.

⁴⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, §12, pp. 135-161; trad. it. di Ugo Maria Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986, pp. 90-108.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

della totalità. L'ente non può apparire se non 'in quanto' qualcosa; ovvero, esso non può manifestarsi se non inserendosi in un orizzonte, in una trama di significazioni, di cose e strumenti, di segni, che costituisce l'esistenza stessa dell'Esserci (*Dasein*, o l'essere dell'uomo) in quanto essere-nel-mondo. Esso può essere incontrato soltanto nella sola misura in cui si inserisce nel circolo ermeneutico della comprensione, ossia in quanto è già pre-compreso e pronto per essere l'oggetto di un'interpretazione esplicita⁴⁷.

Per illustrare la totalità in senso fenomenologico, Levinas usa spesso la metafora della luce. La luce, in effetti, è la condizione di possibilità della visione e della manifestazione di qualcosa: non è essa stessa un oggetto, ma è piuttosto ciò che svuota uno spazio, sospende la materialità, e apre così una distanza che separa la coscienza dal suo oggetto. Ma, allo stesso tempo, non si tratta di una distanza assoluta. La luce si pone di fatto come un termine intermedio che permette alla coscienza di attraversare questo spazio, per incontrare l'oggetto che le appare come se venisse dal nulla, già adattato all'interiorità che lo mira, o già piegato alla totalità nella quale sarà fatto rientrare⁴⁸. Così l'essere heideggeriano: questo diventa un termine di mediazione proprio perché è inteso come disvelamento e manifestazione, ovvero come un orizzonte di luminosità che rende possibile la comprensione e il rapporto tra enti. Poiché corrisponde a un orizzonte di senso, a uno svelamento, a un venire in presenza, l'essere si pone all'origine di ogni significato e finisce per imporsi ad ogni singolarità e ad ogni ente. Levinas descrive così, in *Totalità e Infinito*, il processo di mediazione che fa della fenomenologia l'ennesima espressione del pensiero occidentale della totalità:

La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale lo «imperialismo ontologico» è ancora più evidente. Qui è l'essere dell'ente che è il *medium* della verità. La verità che concerne l'ente presuppone l'apertura preliminare dell'essere. Dire che la verità dell'ente dipende dall'apertura dell'essere significa dire, in ogni caso, che la sua intelligibilità non dipende dalla nostra coincidenza con esso ma dalla nostra non-coincidenza. L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'*orizzonte* che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto. Ma ciò che comanda la non-coincidenza dell'ente e del pensiero – l'essere dell'ente che garantisce l'indipendenza e l'estraneità dell'ente – è una fosforescenza, una luminosità, un distendersi generoso. L'esistere dell'esistente si converte in intelligibilità, la sua indipendenza è una resa per irradiazione. Affrontare l'ente a partire dall'essere significa, ad un tempo, lasciarlo essere e comprenderlo. La ragione si impadronisce dell'esistente grazie al vuoto e al niente dell'esistere – tutto luce e fosforescenza⁴⁹.

Ora, quello che Levinas intende denunciare non è affatto l'idea che sia necessario un orizzonte affinché l'ente si manifesti, o che la comprensione implichi sempre una mediazione che sospende l'alterità dell'ente, rendendolo intelligibile, permeabile per la coscienza. Levinas stesso sottolinea come la nozione di totalità sia necessariamente implicata in ogni esperienza e in ogni forma di comprensione⁵⁰. Ciò che invece egli critica è l'idea che la soggettività, o la relazione con l'altro, dipendano da una forma di comprensione, di

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 32, pp. 152-153 e § 33, p. 158; trad. it. p. 188 e p. 195.

⁴⁸ Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, pp. 71-80; trad. it. di Federica Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Bologna, Marietti, 1986, pp. 39-44.

⁴⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 35; trad. it. pp. 42-43.

⁵⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et totalisation*, in *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 57; trad. it. p. 45.

CHIARA PAVAN

disvelamento e di intelligibilità, ovvero che anch'esse possano essere intese a partire dall'apertura dell'essere o dall'orizzonte della manifestazione⁵¹. Poiché non può esserci manifestazione senza comprensione, senza cioè una mediazione che permetta di incontrare ciò che si manifesta 'in quanto' qualcosa, ne consegue che la soggettività non può apparire, che essa non può diventare intelligibile, senza essere al tempo stesso tradita. L'ontologia heideggeriana tradisce dunque la soggettività situandola nell'apertura dell'essere. Quest'apertura, in quanto condizione di possibilità di ogni relazione, in quanto verità originaria che non è di nessuno, non può che essere anonima e neutra⁵²; e la sua neutralità elimina la singolarità dell'io. Certo, l'Esserci non è per Heidegger un ente qualsiasi. Si tratta anzi dell'ente che comprende, che si interroga sull'essere e che si preoccupa di se stesso (è l'ente per il quale, scrive in *Essere e tempo*, «nel suo essere, ne va di questo essere stesso»⁵³). In tal senso, esso occupa un posto privilegiato nell'interpretazione del senso dell'essere. Ma ciò non è sufficiente, secondo Levinas, per salvarne la singolarità; anzi, è proprio il modo in cui Heidegger definisce l'essere dell'uomo, il suo modo di esistere, che indica la sua perdita.

Innanzitutto, perché l'Esserci è definito come colui che si pone la domanda sull'essere: l'elaborazione del problema dell'essere, afferma il secondo paragrafo di *Essere e tempo*, è il «modo di essere di un ente», «questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema»⁵⁴. Questa definizione non è accessoria. Benché la possibilità d'essere del questionare sia designata come una possibilità d'essere tra molte, essa indica precisamente che l'essere dell'uomo è indagato in quanto via d'accesso all'essere; o, in altri termini, che l'ontologia va preparata tramite l'elucidazione del modo d'essere di colui che si interroga sull'essere. Heidegger chiama tale elucidazione «analitica esistenziale», o «ontologia fondamentale»: «L'analitica dell'Esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini.»⁵⁵ L'Esserci, secondo Levinas, finisce allora per essere ridotto a una mera funzione dell'apertura dell'essere, dato che il solo modo di comprenderlo nella sua specificità, senza relegarlo allo statuto di un altro ente, alla sua dimensione inautentica o empirica, consiste nell'intenderlo a partire dalla domanda sull'essere. È come dire, per Levinas, che l'Esserci è esso stesso la domanda sull'essere: «La relazione con ciò che ci sembra essere la cosa più astratta, più distante da noi – l'essere in generale – è anche la relazione più intima che abbiamo. Noi siamo la questione dell'essere, siamo in un mondo e comprendiamo.»⁵⁶

Potremmo dire, più in generale, che il problema si trova nella continuità, o nell'omogeneità, che Heidegger stabilisce tra l'essere in generale e l'essere dell'uomo. Ciò si può notare, seguendo l'analisi di Levinas, anche osservando il modo in cui Heidegger descrive la struttura statica dell'Esserci. Questi, infatti, non è una coscienza che deve raggiungere il mondo esterno, ma è un essere-al-mondo, un esserci

⁵¹ Cfr. anche E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, op. cit., p. 145; trad. it. p. 177: «Secondo Heidegger l'essere è all'origine di ogni senso; il che implica immediatamente l'impossibilità di pensare al di là dell'essere. Tutto ciò che è sensato ritorna alla comprensione dell'essere.»

⁵² Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 333; trad. it. p. 307: «L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno.»

⁵³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §4, p. 12; trad. it. p. 24.

⁵⁴ *Ibid.*, §2, p. 7; trad. it. p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*, §5, p. 17; trad. it. p. 30.

⁵⁶ E. LEVINAS, *L'ontologie dans le temporel*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 114; trad. it. p. 90.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

essenzialmente aperto; sia nel senso che è gettato nel mondo, in quanto si trova già da sempre situato in un orizzonte e in delle possibilità che non ha scelto, sia nel senso che è un poter-essere che deve progettarsi e rendersi libero per le sue possibilità più fondamentali⁵⁷. Nonostante Heidegger definisca l'Esserci a partire dalla *Jemeinigkeit*, cioè dall'esser-sempre-mio⁵⁸, Levinas obietta che questa struttura non è in nulla quella di un soggetto che coincide con se stesso, che sorge come una novità nell'essere, e che interrompe l'anonimato di ciò che lo precede. Al contrario, l'Esserci, la cui esistenza è essa stessa comprensione, si definisce a partire da ciò che non gli appartiene, da ciò che è ma non possiede: il suo fondamento e la possibilità della morte; e in fondo, l'Esserci heideggeriano non rischia mai di perdersi, perché si trova già situato in un mondo significante, in un'apertura, a partire dalla quale si comprende⁵⁹. Dal punto di vista di Levinas, che non a caso rifiuta la struttura originariamente statica dell'io, ciò equivale ad affermare che l'esistenza, o l'essere, precede l'esistente; o ancora che la situazione precede l'essere-in-situazione⁶⁰. Ed è questa la filosofia del Neutro: una filosofia in cui la verità della soggettività dipende da una verità che la precede.

Non c'è la verità perché c'è l'uomo. C'è umanità perché l'essere in generale si trova inseparabile dalla sua apertura – perché c'è verità, o, se si vuole, perché l'essere è intelligibile⁶¹.

Vi è in realtà, nella nozione di attestazione che si trova formulata a partire dal paragrafo 54 di *Essere e tempo*, l'elaborazione di una nozione di verità appropriata al modo d'essere dell'Esserci: l'Esserci, che si trova perlopiù nel mezzo di un'esistenza inautentica, persa nel Si della collettività, viene chiamato dalla voce della coscienza, ovvero dal suo Se stesso, che lo riporta dinanzi al suo poter-essere, ovvero dinanzi alla sua esistenza più propria e autentica⁶². Paul Ricœur, in un articolo del 1989 intitolato *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*⁶³, riconosce non solo la fecondità di questa nozione, ma situa persino, in una stessa linea di filiazione, la nozione heideggeriana di attestazione, l'ermeneutica della testimonianza di Nabert e l'idea levinassiana della verità come testimonianza. Ma i problemi che Levinas identifica nel rapporto tra l'Esserci e l'essere in generale sono riflessi nella nozione di attestazione: la voce della coscienza, benché non dica nulla, si manifesta chiamando l'Esserci alla sua autenticità, ovvero al «*tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*»⁶⁴; e ciò significa che l'Esserci, ascoltando la chiamata, «*ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*»⁶⁵. L'Esserci, in altri termini, si attesta restando aperto al proprio

⁵⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §29, p. 135; trad. it. p. 169.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, §9, p. 41; trad. it. p. 61.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, §31, p. 144; trad. it. p. 178. A questo proposito, cfr. anche RODOLPHE CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, Puf, 2005, pp. 36-37.

⁶⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 332-333; trad. it. pp. 306-307: «Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot [...]. L'esaltazione del Neutro può presentarsi come l'anteriorità del Noi rispetto all'Io, della situazione rispetto agli esseri in situazione.»

⁶¹ E. LEVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in *Entre nous*, op. cit., p. 13; trad. it. pp. 30-31.

⁶² Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 54, pp. 267-270; trad. it. pp. 320-323.

⁶³ Cfr. P. RICŒUR, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 83-105.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 60, pp. 296-297; trad. it. p. 354.

⁶⁵ *Ibid.*, § 58, p. 287; trad. it. p. 343.

CHIARA PAVAN

essere, o tenendosi nella comprensione dell'essere; ed è questa l'apertura «eminente, autentica»⁶⁶. Come Heidegger scriverà più tardi, oltrepassando la fase a suo avviso ancora troppo antropocentrica degli anni Venti, è a partire dall'apertura dell'essere che è possibile, per noi, restare aperti all'essere, corrispondere alla sua ingiunzione e portare al linguaggio l'ente nel suo essere⁶⁷. Ed è per questo Levinas rifiuta non solo la limitazione della verità alla verità-adequazione, ma anche l'identificazione della verità originaria con lo svelamento o la manifestazione: interpretare la soggettività a partire dalla manifestazione dell'essere significa sottometerla allo svelamento di un orizzonte di senso neutro e anonimo, per il quale l'io deve necessariamente abbandonare la sua unicità e singolarità⁶⁸. Salvare la soggettività, di conseguenza, vuol dire non soltanto trovare una definizione della verità che sia adeguata all'interiorità, all'unicità dell'io, ma anche rompere il regime di totalità, ovvero introdurre una qualche rottura tra la verità del soggetto e la verità dell'essere.

3. La verità della soggettività: espressione, sincerità, testimonianza

Si è visto finora come la verità che si situa al livello della rappresentazione, o della comprensione, abbia sempre a che fare con una forma di oggettivazione o di riduzione alla coscienza, nella quale viene persa la singolarità del soggetto. Levinas, di conseguenza, si muove alla ricerca di un'accezione della verità che non sia più associata alla comprensione e all'intelligibilità. Ed è nell'«espressione» che la trova: «il volto, in opposizione all'ontologia contemporanea, introduce una nozione di verità che non è lo svelamento di un Neutro impersonale, ma un'espressione»⁶⁹. La verità della soggettività risiede dunque nell'espressione, in prima persona, della sua unicità, della singolarità che si oppone al concetto. Ma come può prodursi tale espressione? L'interesse maggiore dell'opera di Levinas consiste proprio nel mostrare che è solo nella relazione con l'altro, una relazione etica nella quale l'altro chiama l'io alla responsabilità, che la soggettività può esprimere la propria singolarità senza essere tradita. Ciò significa che la verità della soggettività è inseparabile da tale relazione; ed è per questo che, in *Totalità e Infinito*, il termine «verità» compare sia quando Levinas parla della manifestazione dell'altro («Altri è proprio il luogo della verità metafisica»⁷⁰), sia quando egli descrive la soggettività a partire da questa chiamata («il mio essere si produce producendosi agli altri nel discorso», ed è così che «sono in verità»⁷¹). Ebbene, per quale ragione la verità della soggettività è indissociabile dalla relazione all'altro? E come va intesa qui la verità, se non si

⁶⁶ *Ibid.*, §60, p. 296; trad. it. p. 354.

⁶⁷ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA 10, ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, cap. 11, p. 136; trad. it. di Franco Volpi e Giovanni Gurisatti, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 144-148.

⁶⁸ A tal proposito, cf. R. MOATI, *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012, in cui l'autore mostra come la descrizione degli eventi notturni, ovvero della produzione della soggettività e della relazione all'altro, permetta a Levinas di distanziarsi dall'ontologia della manifestazione heideggeriana.

⁶⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 43; trad. it. p. 48.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 77; trad. it. p. 77.

⁷¹ *Ibid.*, p. 283; trad. it. p. 259. Se dunque talvolta Levinas afferma che, della soggettività e della relazione con l'altro, non si può parlare in termini di verità, egli prende sempre il termine «verità» nel senso dell'adequazione o del disvelamento: «La coscienza dell'indignità non è, a sua volta, una verità, non è una considerazione del fatto» (*Ibid.*, p. 82; trad. it. p. 83).

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

tratta né di una forma di adeguazione, né di uno svelamento?

1. Innanzitutto, questa nozione di verità non si produce nella semplice relazione tra un soggetto e l'essere, ma richiede la presenza dell'altro, di un'altra persona. Se infatti l'espressione deve essere quella di una singolarità, se essa deve sottrarsi ad ogni possibile comprensione, non può ovviamente trattarsi dell'espressione di qualcosa, ovvero di un'espressione che si può tradurre in qualcosa di oggettivo e che si inserisce in un certo contesto. In tal senso, l'espressione non va intesa né come una verità teorica, né come una verità pratica. La prima sarebbe l'espressione di una proposizione, che confermerebbe ancora la dipendenza della verità dalla rappresentazione: il soggetto sarebbe in tal caso compreso e rapportato a qualcos'altro, o si rinchiederebbe nel solipsismo derivante dalla certezza assoluta della propria esistenza e dall'impossibilità di estendere tale certezza ad altro rispetto a sé. La seconda corrisponderebbe invece alla ricerca del soggetto a partire dalle sue espressioni pratiche, ovvero dall'azione, dai segni o dalle opere⁷². Ma Levinas non ammette nessuna differenza radicale tra la teoria e la pratica: le azioni e le opere si inseriscono anch'esse, necessariamente, in un orizzonte di significati, e vengono così sottoposte a quel processo di mediazione che impedisce di cogliere la singolarità di chi le produce. L'artista che si esprime nelle sue opere, secondo Levinas, si è in realtà già assentato da esse, e lo stesso si può dire dell'uomo che passa alla storia con le sue azioni. Questi segni – azioni, testi, opere – sono già delle oggettivazioni consegnate a un punto di vista qualunque, che le può osservare, analizzare e interpretare⁷³.

Ebbene, il solo modo in cui la soggettività può esprimersi senza offrirsi al tempo stesso a un'interpretazione alienante, condotta da un punto di vista esterno, si trova nell'immediatezza della relazione etica con l'altro, ovvero in quella relazione nella quale l'interiorità, al posto di depositarsi e perdersi in un'oggettivazione, si rivolge ad un altro, direttamente. La significazione che si produce quando l'io e l'altro entrano in relazione è infatti una significazione immediata, nella quale l'altro «si esprime senza che lo si debba svelare a partire da un "punto di vista", attraverso una luce presa a prestito»⁷⁴. Il significare non dipende in questo caso da un contenuto espresso, ma dall'immediatezza dell'incontro con l'altro, che precede ogni scambio di contenuti e che si sottrae così ad ogni tentativo di comprensione. Per distinguerla da una relazione oggettivante, Levinas definisce tale relazione come una 'relazione etica': essa si instaura quando l'altro si rivolge all'io, quando gli parla, chiamandolo alla responsabilità nei suoi confronti; ed è diventando responsabile per l'altro che l'io si costituisce e si esprime nella sua singolarità⁷⁵. Qui, la verità

⁷² Un esempio di tale nozione di verità sarebbe l'idea di 'attestazione' elaborata da Ricœur allo scopo di sottrarre la definizione della verità al dominio esercitato dalla scienza. L'attestazione di sé, infatti, non deriva secondo Ricœur dall'immediatezza dell'atto riflessivo, bensì dalla 'via lunga' che risale al sé attraverso l'interpretazione degli atti e dei segni, delle relazioni e dei racconti dai quali il sé è inseparabile. Cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 30; trad. it. p. 94. A questo proposito cfr. anche Fabrizio Turoldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, pp. 61-64. Ma questo punto di vista è inaccettabile per Levinas, che non intravede nessuna rottura radicale tra la teoria e la pratica.

⁷³ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 191; trad. it. p. 180: «Soltanto con gli atti l'io non arriva all'esterno; se ne ritrae o vi si congela come se non facesse appello ad altri e non gli rispondesse, ma cercasse nella propria attività il conforto, l'intimità e il sonno.» O anche p. 62; trad. it. p. 65: «L'azione non esprime. Ha un senso ma ci guida verso l'agente in sua assenza. Incontrare qualcuno a partire dalle opere significa entrare nella sua interiorità, come per effrazione; l'altro è sorpreso nella sua intimità, nella quale certo si espone, ma non si esprime, come i personaggi della storia. Le opere significano il loro autore, ma indirettamente, alla terza persona.»

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63; trad. it. p. 65 [traduzione modificata].

⁷⁵ Sarebbe opportuno, a questo punto, precisare il rapporto tra Levinas e Kierkegaard. Levinas, infatti, loda il tentativo kierkegaardiano di salvare la soggettività contro l'essere oggettivo e contro l'idealismo: «L'idea dell'esistenza, nel senso forte del termine, di cui il

CHIARA PAVAN

non ha più nulla a che fare con il vedere o il pensare, ancora solidali della rappresentazione, ma si situa nell'espressione, o nella parola, che implicano necessariamente la pluralità, la presenza dell'altro: «Situare la parola all'origine della verità significa abbandonare la rivelazione che presuppone la solitudine della visione – come opera primaria della verità.»⁷⁶ La distinzione tra la verità come svelamento e la verità come espressione è dunque uno dei pilastri concettuali del pensiero di Levinas; ed essa è molto chiara già in *Totalità e Infinito*, dove Levinas definisce la verità dell'espressione come la verità della 'cosa in sé', ovvero la verità del volto dell'altro che si manifesta, non offrendosi alla comprensione, ma instaurando una relazione con l'io:

La verità dello svelamento è tutt'al più la verità del fenomeno nascosto sotto le apparenze. La verità della cosa in sé non si svela. La cosa in sé si esprime. L'espressione manifesta la presenza dell'essere, non eliminando semplicemente il velo del fenomeno. Essa è, da sé, presenza di un volto e, quindi, appello ed insegnamento, *inizio della relazione con me* – relazione etica⁷⁷.

2. Levinas definisce questa verità come 'sincerità': l'espressione con la quale si instaura la relazione con l'altro è un'espressione sincera. La sincerità non va ovviamente intesa secondo il paradigma dell'adeguazione che si è esaminato precedentemente: non si tratta né dell'adeguazione tra il pensiero e la sua formulazione esteriore (come quando si è sinceri dicendo ciò che si pensa), né dell'adeguazione tra sé e sé (come quando si è sinceri comportandosi ed essendo come si deve essere, secondo quell'accezione di sincerità che Sartre riteneva impossibile). La sincerità è qui, invece, una franchezza assoluta che non si può evitare o nascondere: franchezza nella manifestazione del viso dell'altro, e franchezza nella risposta dell'io, ovvero nel suo aprirsi all'altro. E se questa sincerità è assoluta, se essa non si può evitare, né nascondere, è precisamente perché non dipende da nessun contenuto, ovvero perché non si situa al livello di ciò che viene trasmesso, bensì dell'espressione che instaura la relazione stessa. Ciò significa, in altri termini, che ogni espressione particolare, ogni parola empirica, può chiaramente mentire; ma che, per poter mentire dicendo qualcosa, ci si deve innanzitutto rivolgere all'altro, si deve aver già instaurato una relazione con lui. Ed è quest'espressione originaria che non può mentire, quest'espressione che Levinas definisce, in *Totalità e Infinito*, come «l'essenza del linguaggio»⁷⁸, e in *Altrimenti che essere* come un Dire che non dice

pensiero europeo è debitore a Kierkegaard, consiste nel salvaguardare la soggettività umana – e la dimensione di interiorità ch'essa dischiude – nel suo carattere assoluto, nella sua separazione, nel suo mantenersi al di qua dell'Essere oggettivo, ma anche nel difendere paradossalmente la posizione irriducibile del soggetto contro l'idealismo, che tuttavia gli aveva conferito una dignità filosofica, a partire da una esperienza pre-filosofica.» (E. Levinas, *Noms propres*, op. cit., p. 77; trad. it. p. 81). Eppure, dal punto di vista di Levinas, la distinzione tra la verità trionfante dell'essere, nella quale il soggetto sparisce, e la verità perseguitata e sofferente dell'esistenza, non è sufficiente: questa verità dell'esistenza si realizza infatti nella fede religiosa, ovvero nella solitudine dell'io, e non nella relazione con l'altro, che è la sola relazione in grado di rompere la totalità. Cfr. *ibid.*, p. 82; trad. it. p. 85: «Ma l'idea della verità sofferente trasforma ogni ricerca della verità – ogni relazione con l'esteriorità – in un dramma interiore. Essa si pone, nei confronti dell'esterno, in un atteggiamento di indiscrezione e di scandalo. Il suo discorso rivolto all'esterno è collera e invettiva. È senza pietà. La verità che soffre non dischiude all'uomo gli altri uomini, ma Dio, nella solitudine.» Per approfondire il rapporto tra Levinas e Kierkegaard, cfr. S. GALANTI GROLLO, *L'alterità tra etica e religione: Kierkegaard e Levinas*, «Quaderni di studi Kierkegaardiani», IX (2014), pp. 303-313.

⁷⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 101-102; trad. it. p. 98.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 198; trad. it. p. 186.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 227; trad. it. p. 212.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

niente, «Dire senza Detto», «Dire che non dice parole»⁷⁹.

La necessità di separare i due piani, quello della trasmissione di un contenuto e quello dell'espressione immediata e originaria, deriva proprio dall'esigenza di descrivere una relazione con l'altro che interrompa la logica della totalità, la quale farebbe rientrare la soggettività e l'alterità nell'orizzonte dell'intelligibilità e della manifestazione. Se l'altro deve presentarsi come altro, ciò significa che egli non può coincidere con nessuna forma particolare, con nessun contenuto che potrebbe essere compreso e rapportato a qualcos'altro. Eppure l'altro deve in qualche modo manifestarsi. Ecco perché, in *Totalità e Infinito*, Levinas precisa che il volto dell'altro si manifesta senza apparire: il volto dell'altro parla, e parlando rompe continuamente la forma nella quale potrebbe essere oggettivato⁸⁰. Similmente, *Altrimenti che essere* sottolinea la distinzione tra il Detto, ovvero ciò che nello scambio assume una forma e un contenuto preciso, e il Dire, che non è tanto l'atto dell'enunciazione, già sottomesso a ciò che viene detto, quanto un'espressione che rimane non-oggettivabile e che apre l'io all'altro, significando nell'immediatezza della sensibilità⁸¹. Di conseguenza, la manifestazione dell'altro è descritta da Levinas come una sincerità assoluta proprio perché l'altro non si offre ad un'interpretazione, non si inserisce in un contesto, non si presenta dicendo qualcosa di se stesso, ma semplicemente chiamando l'io alla relazione. Anzi, poiché in *Totalità e Infinito* la relazione con l'altro è considerata come l'origine di ogni significazione, questa sincerità assoluta diventa la condizione di possibilità della verità e della menzogna:

La condizione della verità e dell'errore teoretico, è la parola dell'Altro – la sua espressione – che è già presupposta da ogni menzogna. Ma il contenuto primo dell'espressione è proprio questa espressione⁸².

O ancora:

L'alternativa della verità e della menzogna, della sincerità e della dissimulazione è il privilegio di chi si mantiene nella relazione di assoluta franchezza, nell'assoluta franchezza di chi non può nascondersi⁸³.

Questa sincerità assoluta va presa sul serio. Ci troviamo, con Levinas, in uno scenario ben diverso da quello delineato, ad esempio, da Ricœur, nell'introduzione a *Sé come un altro*. Secondo Ricœur, in effetti, la

⁷⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 236; trad. it. p. 189.

⁸⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 216-218; trad. it. pp. 203-205. È inoltre per questa ragione che Alexander Schnell, volendo descrivere la filosofia levinassiana, sceglie l'espressione "fenomenologia trascendentale senza fenomenalità" (cf. A. SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 27).

⁸¹ Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 31; trad. it. p. 20. Il Dire, in *Autrement qu'être*, non è infatti associato tanto alla parola e al linguaggio, intesi nel senso dell'oralità e dell'enunciazione, quanto alla sensibilità che significa immediatamente, nella prossimità dell'altro, senza passare attraverso una mediazione. Eppure Levinas continua a designare questa significazione immediata come un Dire, una forma di espressione e di testimonianza; ragion per cui si è scelto in queste pagine di mettere in rilievo la continuità più che la differenza, pur radicale, tra le due opere.

⁸² E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 43; trad. it. p. 49.

⁸³ *Ibid.*, p. 62; trad. it. p. 65. È inoltre in questo senso che Levinas, già nel 1948, afferma che «la parola comporta una menzogna essenziale», che «risiede nel carattere ineffabile di una relazione che tuttavia si realizza attraverso una fabulazione»; e ciò non significa affatto che la parola renda impossibile, per definizione, la sincerità, bensì che «nella parola c'è un'impossibilità di sincerità che ne costituisce l'unica sincerità»: se la parola, intesa come contenuto, non può essere sincera, è perché essa non è mai completamente adeguata a colui che la dice; ma attraverso di essa si rivela la sincerità assoluta dell'espressione, che è la sincerità della parola che non dice niente (E. LEVINAS, *Parole et Silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris, Grasset/IMEC, 2011, pp. 99-100; trad. it. di Silvano Facioni, *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Milano, Bompiani, 2012, p. 90).

CHIARA PAVAN

soggettività richiede una nozione di verità specifica, che egli chiama ‘attestazione’ e che, distinguendosi dal modo epistemico della certezza, «si presenta innanzitutto come una sorta di credenza», non quella dell’«io credo-che» bensì quella dell’«io credo-in»⁸⁴. Ma ciò che caratterizza questo nuovo tipo di verità è proprio una certa debolezza che non la lascia esente dal sospetto. Il sospetto costituisce la «permanente minaccia» di questa verità che non riguarda un oggetto e che dipende, per Ricœur, da un processo ermeneutico; tanto che non è possibile parlare, a proposito della soggettività, di una verità assoluta: «non c’è “vero” testimone senza “falso” testimone», ma «non c’è altro rimedio contro la falsa testimonianza che un’altra testimonianza più credibile; e non c’è altro rimedio contro il sospetto che un’attestazione più affidabile»⁸⁵. Ebbene, la descrizione della relazione etica proposta da Levinas rifiuta una simile opposizione: con Levinas, siamo di fronte a una nozione di verità che non ammette nessun contrario che si situi allo stesso livello. Da un lato, per l’appunto, perché la sincerità che instaura la relazione è più originaria rispetto ad ogni trasmissione di un contenuto, che potrebbe essere vero o falso, sincero o menzognero. Dall’altro lato, perché non è nemmeno possibile parlare di una non-verità nel senso di una negazione del volto dell’altro, come se si trattasse di una non-manifestazione dell’altro, o di un rifiuto della relazione etica. Heidegger, ad esempio, risale dalla verità-adequazione alla verità ontologica, che ne è la condizione di possibilità; e nonostante ciò, egli mette in luce una nozione di non-verità come non-disvelamento, che appartiene all’essenza stessa della verità e che è co-originaria alla manifestazione⁸⁶. Secondo Levinas, al contrario, la negazione del volto presuppone già la sua manifestazione, e dunque una sincerità dell’espressione che viene in seguito negata – «Altri è il solo essere che posso desiderare di uccidere»⁸⁷. In tal senso, qualsiasi attitudine concreta nei confronti dell’altro, che si tratti dell’amore o dell’odio, della responsabilità o dell’indifferenza, si fonda su quest’espressione originaria nella quale l’io e l’altro sono in verità. Di conseguenza, anche se si potesse trovare nell’opera di Levinas qualcosa che potrebbe essere identificato con una non-verità – ad esempio, in *Totalità e Infinito*, la descrizione del mondo anarchico nel quale nessun sapere può cominciare proprio perché manca l’altro⁸⁸; o in *Altrimenti che essere*, il regime ontologico che necessariamente tradisce la significazione che si produce nella prossimità dell’altro⁸⁹ – queste situazioni presupporrebbero già la franchezza assoluta dell’espressione, e non sarebbero affatto co-originarie a essa. Il volto, scrive Levinas, è «estraneo all’alternativa di verità e non-verità»⁹⁰.

3. La verità della soggettività è dunque la sincerità assoluta dell’espressione con la quale l’io risponde alla sincerità assoluta dell’espressione dell’altro. Ma come va intesa più precisamente questa verità della soggettività, visto che essa si sottrae ad ogni orizzonte di intelligibilità? Non si tratterà allora di una verità puramente negativa? In realtà, no: il fatto che l’altro si manifesti senza offrirsi alla comprensione non significa affatto che questo suo manifestarsi sia puramente negativo, e per la stessa ragione non lo è la

⁸⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 33; trad. it. p. 98.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 34; trad. it. p. 99.

⁸⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, op. cit., pp. 193-198; trad. it. pp. 149-155.

⁸⁷ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 216; trad. it. p. 204.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91.

⁸⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu’être*, op. cit., pp. 17-18; trad. it. p. 9.

⁹⁰ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 221; trad. it. p. 207.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

risposta fornita dall'io. Sfuggendo alla mia presa, l'altro esprime infatti una significazione positiva, che va intesa come una significazione etica⁹¹. Egli non mi si presenta in quanto qualcosa che ancora non conosco, o semplicemente come qualcuno che sfida il mio potere e si rivela più forte di me. Sottraendosi alla mia presa, l'altro mette in questione la legittimità della mia libertà, e mi fa percepire la violenza che posso esercitare su di lui. Sorge così la mia coscienza morale, ovvero l'impossibilità morale di uccidere l'altro e di esercitare incoscientemente la mia libertà. Per cui l'io, rispondendo 'Eccomi!' ('*Me voici!*') ancor prima di averlo scelto e senza nemmeno aver compreso la chiamata, si scopre responsabile nei confronti dell'altro; e in questa responsabilità può infine esprimere la propria singolarità, perché in essa diventa unico, assolutamente insostituibile. Ecco dunque in cosa consiste la positività di questa verità: se è vero che dal punto di vista dell'oggettività non si può nemmeno parlare, nella relazione etica, di una verità – «la coscienza dell'indegnità non è, a sua volta, una verità, non è una considerazione del fatto»⁹² –, d'altra parte, è proprio in questa messa in questione che fa sorgere la coscienza morale, che la soggettività diventa responsabile per l'altro e accede così alla sua verità – l'infinito «mette in causa la nostra libertà spontanea. La comanda e la giudica e la conduce alla sua verità»⁹³. La verità della soggettività può essere intesa come espressione soltanto se si tratta di un'espressione di sé che non esprime nulla, se si tratta cioè di un'espressione d'ordine etico.

Ne consegue che la soggettività non si può esprimere in verità semplicemente in quanto libertà, o in quanto coscienza. Solo nell'incontro con l'altro, che mette in questione e insieme giustifica questa libertà, la soggettività si costituisce come tale; solo nel faccia a faccia o nella vicinanza dell'altro, la soggettività può esprimere la propria singolarità senza essere sottomessa a un ordine oggettivo o neutro. Con questa tesi, Levinas si oppone dunque sia a Sartre, che situa la libertà dell'uomo a fondamento della verità identificata con la manifestazione⁹⁴, sia a Heidegger, che pensa la co-appartenenza di verità e libertà, prendendole entrambe nel loro senso ontologico. Per quest'ultimo, se la libertà è «il fondamento dell'intrinseca possibilità della conformità»⁹⁵, è perché essa, lungi dall'identificarsi con il libero arbitrio, consiste nel «lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente» che «attua e realizza l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'ente»⁹⁶. Levinas, al contrario, muovendosi alla ricerca di una verità più originaria,

⁹¹ Levinas rifiuta infatti la tesi secondo cui la trascendenza sarebbe una negatività (cfr. *ibid.*, p. 30; trad. it. pp. 38-39: «Il movimento di trascendenza si distingue dalla negatività con la quale l'uomo scontento rifiuta la condizione nella quale è installato. [...] La resistenza è ancora interna al Medesimo. Il negatore e il negato si pongono insieme, formano sistema, cioè totalità.»). Ma in realtà nemmeno qualificarla come 'positiva' sarebbe esatto, dato che si tratta di una positività non tematizzabile. La relazione etica trascende l'alternativa tra negatività e positività (cfr. *ibid.*, p. 32; trad. it. p. 40: «Abbiamo chiamato questa relazione metafisica. È prematuro e, in ogni caso, insufficiente qualificarla, in opposizione alla negatività, come positiva. [...] Essa viene prima della proposizione affermativa o negativa, instaura solamente il linguaggio nel quale né il no né il sì sono la prima parola.»). Parliamo qui, di conseguenza, di una positività che precede l'alternativa tra positivo (inteso come dotato di contenuto) e negativo (come ciò che nega un contenuto).

⁹² *Ibid.*, p. 82; trad. it. p. 83.

⁹³ *Ibid.*, p. 44; trad. it. p. 49.

⁹⁴ Cfr. J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 35; trad. it. di Francesco Sircana, *Verità e esistenza*, Milano, Il saggiatore, 1991, p. 79: «Il fondamento della Verità è la libertà.», «[...] lo svelamento dell'Essere si effettua nell'elemento della libertà, poiché si effettua in e mediante il progetto. Così, ogni conoscenza dell'essere implica una coscienza di se stesso come libero. Ma tale coscienza di essere libero non è una conoscenza, è soltanto un'esistenza. Pertanto non vi è una verità della coscienza (di) sé ma una morale, nel senso che essa è scelta ed esistenza che si dà alcune regole nella e mediante la propria esistenza, per esistere.»

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, op. cit., p. 187; trad. it. pp. 143.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 188 e 190; trad. it. pp. 145 e 146.

CHIARA PAVAN

o irriducibile all'orizzonte della manifestazione, oltrepassa anche il piano in cui la verità potrebbe essere correlativa o potrebbe dipendere dalla libertà – sia che si intenda la libertà come libero arbitrio, sia che si parli della struttura dell'essere-nel-mondo, o anche quando ci si riferisca all'interiorità come condizione di possibilità della libertà effettiva. Per Levinas, poiché la libertà non si può giustificare da sola, e poiché il più grande scandalo per la libertà non è la sua finitezza, bensì la sua violenza o la sua colpevolezza, ne consegue è la verità etica a fondare e giustificare la libertà, non il contrario⁹⁷.

La costituzione dell'io, di una libertà, è ovviamente necessaria affinché si produca la verità, dato che senza un io separato non vi sarebbe nessuna relazione. Levinas lo dice chiaramente in *Totalità e Infinito*: «senza separazione non ci sarebbe stata verità, ci sarebbe stato soltanto l'essere»⁹⁸, identificando così, con la separazione dell'io, la prima rottura della totalità. Ma se la libertà, all'origine del sapere, è condizione della verità e dell'errore nel senso dell'adeguazione⁹⁹, e se è al tempo stesso una condizione necessaria della relazione etica, d'altra parte Levinas non parla mai di una verità della soggettività in riferimento all'io separato. E questo per due ragioni, che si possono formulare rispetto a due modi di intendere l'io al di fuori della relazione etica. In un caso, quando si parla del soggetto che esercita la sua libertà conoscendo e impossessandosi di ciò che incontra (secondo la situazione che Levinas descrive nel 1967 come ciò che precede la manifestazione dell'altro, e nel 1974 come il regime ontologico nel quale il Dire etico è necessariamente tradito¹⁰⁰), il soggetto non è 'in verità' perché si comprende a partire dall'essere, ovvero perché è già un individuo, una coscienza, che si situa in un mondo di cose, di strumenti, di oggetti, all'interno del quale non può esprimere la propria singolarità. In questa situazione, nella quale si fa astrazione dalla relazione etica con l'altro, la verità della soggettività viene assorbita dalla verità dell'essere. Nell'altro caso, se si parla dell'io che si costituisce come interiorità, ovvero della situazione che Levinas definisce come 'godimento' e nella quale l'altro non si è ancora manifestato, non si può parlare di verità non tanto perché la verità della soggettività non trova lo spazio per esprimersi, ma piuttosto perché l'io si trova ancora in una situazione puramente affettiva. La verità, infatti, non può prodursi se non come una dimensione di senso, come una significazione, sia essa oggettiva o meno, la quale presuppone a sua volta una relazione (che si tratti di una relazione tra soggetto e oggetto, tra proposizione e cosa, tra soggetto ed essere, tra l'io e l'altro); ma nella situazione del godimento, che è vita, affettività, interiorità, l'io non è ancora pensiero, non ha ancora coscienza della separazione e non è in grado di instaurare una relazione di senso¹⁰¹. Per Levinas, la verità della soggettività non è certo un prodotto della coscienza. E tuttavia essa non si può produrre per qualcuno che sia ancora cieco nei confronti del mondo, per qualcuno che sia sordo al linguaggio e che non possa rapportarsi a cose e oggetti. Ecco perché, se da un lato la verità richiede la separazione dell'io, dall'altro lato essa sorge nel momento in cui l'altro parla all'io¹⁰². Il che significa che è solo quando

⁹⁷ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 338; trad. it. p. 311.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 54; trad. it. pp. 58-59.

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 55; trad. it. p. 79: «La vita interiore, l'io, la separazione sono appunto lo sradicamento, la non-partecipazione e, quindi, la possibilità ambivalente dell'errore e della verità. Il soggetto cosciente non è parte di un tutto, poiché non è limitrofo di niente.»

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91. Cfr. anche E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., pp. 17-18; trad. it. p. 9.

¹⁰¹ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 143; trad. it. p. 136.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 56; trad. it. p. 60: «La verità sorge là dove un essere separato dall'altro non vi si immerge ma gli parla.»

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

l'io separato si apre all'altro, quando l'esercizio della sua libertà viene messo in questione e giustificato, che la soggettività può non soltanto costituirsi come interiorità, ma anche esprimere – in verità – la sua singolarità.

4. Dobbiamo infine soffermarci su un altro modo con il quale Levinas indica la verità della soggettività che si produce come espressione. Si tratta della testimonianza: «Il fatto essenziale dell'espressione consiste nel portare testimonianza di sé garantendo questa testimonianza. Questa attestazione di sé è possibile solo come volto, cioè come parola»¹⁰³.

La testimonianza, come la si intende quotidianamente, implica la presenza di colui che testimonia; e questi, testimoniando, assicura ad altri di aver assistito, in prima persona, a qualcosa. Levinas ricorre dunque all'idea di testimonianza per questo legame forte che essa implica tra colui che testimonia e ciò che viene testimoniato: esprimendosi nella sincerità assoluta che precede la formulazione di ogni contenuto, il volto dell'altro o la soggettività non si limitano a indicare, a far segno in direzione di una qualche interiorità, ma si presentano in prima persona. Non testimoniano cioè la propria interiorità attraverso qualcosa di oggettivo, attraverso un segno che andrebbe interpretato e da cui si sarebbero già assentati; ma parlando, assistono alla parola proferita, e garantiscono così la propria presenza. «La parola – precisa Levinas – consiste per altri nel portare soccorso al segno emesso, nell'assistere alla propria manifestazione tramite segni, nel rimediare all'equivoco attraverso questa assistenza»¹⁰⁴. La testimonianza, in altri termini, costituisce la sola possibilità per la soggettività di esprimersi senza essere negata o compresa a partire da un termine di mediazione. E questa testimonianza, con la quale la soggettività risponde all'appello proveniente dall'altro, è l'«apologia», la «presenza della soggettività al giudizio che le garantisce la verità»¹⁰⁵; è la difesa con la quale la soggettività si presenta per essere giudicata, volendo questo stesso giudizio, che non è quello di una legge universale, o della storia nella quale l'io figura alla «terza persona», come in un «discorso indiretto»¹⁰⁶, ma il giudizio che suscita la responsabilità infinita dell'io:

Il giudizio è diretto su di me nella misura in cui mi ingiunge di rispondere. La verità si crea in questa risposta all'ingiunzione. L'ingiunzione esalta la singolarità appunto perché si rivolge ad una responsabilità infinita. [...] La verità del volere è il suo sottoporsi al giudizio, ma il suo sottoporsi al giudizio è in un nuovo orientamento della vita interiore, chiamata a delle responsabilità infinite¹⁰⁷.

Tuttavia, in *Altrimenti che essere*, dove Levinas oppone la verità come disvelamento e la verità come testimonianza, quest'ultima non è indicata come testimonianza di sé nella parola, bensì come testimonianza dell'Infinito, o testimonianza della gloria. Ed è proprio questo genere di affermazioni che conduce Ricœur

¹⁰³ *Ibid.*, p. 220; trad. it. p. 207.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. p. 90. Cfr. anche p. 198; trad. it. pp. 185-186: «La situazione è tale che la parola, questa parola che mente e nasconde, sembra assolutamente indispensabile al processo, per chiarire le parti di una pratica e i corpi del reato, solo la parola sembra in grado di assistere i giudici e rendere presente l'accusato, solo la parola sembra capace di far cessare lo stato di parità esistente tra le molteplici possibilità concorrenti del simbolo – che simbolizza nel silenzio e nel crepuscolo – e di far nascere così la verità.»

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 271; trad. it. p. 248.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 273-275; trad. it. pp. 250-252.

CHIARA PAVAN

a criticare il modo in cui Levinas, ponendo l'accento soprattutto sull'alterità, sull'esteriorità e sull'infinito, finisce per sbilanciare la relazione etica e mettere in pericolo il mantenimento stesso della soggettività. «L'attestazione – scrive Ricœur in *Sé stesso come un altro* – è fondamentalmente attestazione di sé», e «anche se è sempre, in qualche modo, ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione di sé»¹⁰⁸. Eppure, è proprio perché Levinas cerca di pensare la soggettività a partire dalla dimensione dell'Infinito che, dal suo punto di vista, il fatto di parlare dell'ipseità come di una testimonianza dell'Infinito non implica affatto una dissoluzione della soggettività. L'Infinito si rivela infatti nella sua irriducibilità a qualcosa di fisso, di oggettivo, di determinabile, e per questo si oppone alla totalità nella quale scompare la soggettività. Ma l'Infinito non è per Levinas qualcosa che esiste in sé e che si rivela in seguito: il suo modo d'essere consiste precisamente nella sua produzione, nella sua effettuazione, che richiedono un evento capace di rompere la totalità¹⁰⁹. Senza questo evento, senza la relazione etica con l'altro e dunque senza la soggettività, non vi sarebbe nessun infinito, nessuna esteriorità o trascendenza. Descrivere la soggettività, per Levinas, significa dunque descrivere il modo in cui l'io, nell'incontro o nella prossimità dell'altro, si esprime in una significazione che rompe il regime di totalità e che produce l'Infinito. Se vi è testimonianza solo dell'Infinito, d'altra parte è in questa stessa testimonianza che consiste la struttura più intima della soggettività:

La testimonianza – questo modo per il comandamento di riecheggiare nella bocca stessa di colui che obbedisce, di «rivelarsi» prima di ogni apparire, prima di ogni «presentazione davanti al soggetto» – non è una «meraviglia psicologica», ma la modalità nella quale l'Infinito an-archico dà luogo al suo inizio¹¹⁰.

E Levinas precisa che non si tratta affatto di «un ricorso ingegnoso all'intermediario umano per rivelarsi», come nel caso dell'uomo che diventa una funzione dello svelamento dell'essere, ma che è questo il modo stesso con cui si produce l'Infinito, il quale «non ha dunque gloria che attraverso la soggettività, attraverso l'avventura umana dell'approssimarsi all'altro, attraverso la sostituzione all'altro, attraverso l'espiazione per l'altro»¹¹¹.

Non va dimenticato, tuttavia, che formulando la verità della soggettività in termini di espressione, sincerità e testimonianza, Levinas non intende affatto eliminare la nozione della verità-manifestazione, né quella della verità-adequazione. Il suo obiettivo è piuttosto quello di individuare una nozione di verità adatta alla soggettività, e di subordinare ad essa gli altri modi di comprendere la verità, in modo tale da non far sparire la verità della soggettività nella verità oggettiva o nella verità dell'essere. Ci dobbiamo dunque chiedere, a questo punto, come vadano intesi il disvelamento e l'oggettività. Questa subordinazione alla verità metafisica, o verità etica, non influenza forse anche il senso stesso della manifestazione e della conoscenza?

¹⁰⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 34-35; trad. it. p. 99.

¹⁰⁹ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 11-12; trad. it. pp. 24-25.

¹¹⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 230; trad. it. pp. 184-185.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 230 e p. 231; trad. it. p. 185. Per approfondire la nozione levinassiana di testimonianza, cf R. CALIN, *Levinas et le témoignage pur*, «Philosophie», 88 (2006/1), pp. 124-144, e F. GUIBAL, *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*, Paris, le Cerf, 2004.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

4. Le conseguenze sulle nozioni di manifestazione e di oggettività

Affermare che la verità come espressione precede sia la verità come adeguazione che la verità come manifestazione, significa non solo sottrarre la soggettività al dominio dell'oggettività o dell'essere, ma anche subordinare queste forme di verità all'espressione: la manifestazione e l'oggettività si fondano, o in qualche modo dipendono dalla relazione con l'altro nella quale si produce la verità come espressione, sincerità o testimonianza. Ma cosa comporta più esattamente questa comprensione della verità ontologica a partire dalla verità etica? Per rispondere a questa domanda, si devono esaminare separatamente le opere del 1961 e del 1974, nelle quali Levinas difende due posizioni abbastanza diverse. Tuttavia, in entrambi i casi è visibile una trasformazione del senso dell'oggettività e della manifestazione, con la quale Levinas si distanzia sia dalla posizione husserliana, sia da quella heideggeriana.

In *Totalità e Infinito*, la verità etica, o metafisica, è la condizione di possibilità di ogni significato, e per ciò stesso anche della verità ontologica e dell'oggettività. La manifestazione del viso dell'altro riveste infatti in quest'opera una doppia funzione: non solo l'altro, manifestandosi in un'espressione che non si offre alla comprensione, instaura una relazione con l'io e interrompe così la totalità; ma questa manifestazione coincide anche con il principio dell'intelligibilità e del sapere, ovvero con la costituzione di un mondo oggettivo¹¹². La ragione di questa seconda funzione risiede nel fatto che la relazione etica, designata per l'appunto da Levinas come l'essenza della comunicazione, introduce nell'essere la parola, il linguaggio. Ed è solo il linguaggio che rende possibile l'universalità e la generalità: le cose smettono di riferirsi a me, alla mia libertà di possederle, per diventare cose di un mondo condiviso, nel momento in cui vengono nominate, ovvero quando sono comprese a partire dal linguaggio che conferisce loro lo statuto di cosa 'in sé', indipendente dall'interiorità che vi si rapporta¹¹³. L'oggettività, pertanto, è il valore di ciò che viene posto in un discorso, di ciò che l'altro propone all'io e che l'io offre all'altro parlandogli:

Gli oggetti non sono oggetti quando si offrono alla mano che se ne serve, alla bocca e alle narici, agli occhi e alle orecchie che ne fruiscono. L'oggettività non è ciò che resta di un utensile o di un cibo, separati dal mondo in cui entra in gioco il loro essere. Essa si *pone* in un discorso, in un *intra-ttenimento* che *propone* il mondo. Questa *proposizione* è tenuta tra due punti che non fanno sistema, cosmo, o totalità. L'oggettività dell'oggetto e il suo significato provengono dal linguaggio¹¹⁴.

È pur vero che l'io deve situarsi in un mondo, in un orizzonte di cose, strumenti e opere, affinché il viso dell'altro si manifesti. Tale manifestazione è infatti descritta come ciò che viene a interrompere quel tessuto di significati che l'io egoisticamente rapporta a sé. Tuttavia, questa antecedenza va intesa in un senso semplicemente cronologico, non logico; e per questa ragione essa non smentisce la tesi secondo cui è la manifestazione dell'altro, ovvero l'introduzione del linguaggio, che permette la costituzione di un

¹¹² Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 83; trad. it. pp. 83-84.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 70; trad. it. p. 71: «Lungi dal presupporre universalità e generalità, soltanto il linguaggio le rende possibili.»

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 97; trad. it. p. 95.

CHIARA PAVAN

mondo oggettivo. Ciò si può confermare se si considerano due aspetti. 1. In primo luogo, l'orizzonte di significazioni pratiche in cui si situa l'io prima della manifestazione del viso dell'altro non è un orizzonte completamente esente dal linguaggio. Quest'apertura dell'io al mondo dipende innanzitutto dall'alterità discreta del 'femminile' che accoglie l'io in una casa, in un luogo ospitale e familiare. Il femminile non si rivolge certo all'io parlandogli, tanto più che l'io, ancora immerso nella situazione del godimento, non sarebbe in grado di rapportarsi all'altro e di instaurare una relazione attraverso la parola. Eppure, il suo silenzio si riferisce già al linguaggio, ovvero si situa in un mondo «già umano»¹¹⁵: Levinas lo descrive come un «linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio»¹¹⁶. Similmente, il rapporto pratico al mondo che viene in tal modo inaugurato è ancora silenzioso, ma questo silenzio è in realtà «un linguaggio muto» o «un linguaggio impacciato», che Levinas identifica con il linguaggio-attività, ovvero con quel linguaggio che si deposita in un mondo di opere e di fenomeni dal quale l'altro si assenta¹¹⁷. Questi due modi di descrivere il silenzio che precede la manifestazione dell'altro mostrano come l'io possa aprirsi a un orizzonte di significazioni soltanto nella misura in cui egli viene introdotto in un mondo linguistico, nel quale le parole non sono espresse direttamente, in una relazione di faccia a faccia, ma spariscono in ciò che esse fanno significare, nell'effetto che producono, nel mondo a cui danno forma. Questo mondo è dunque silenzioso perché il linguaggio, senza il quale non vi sarebbe nessun orizzonte, nessuna manifestazione, è un linguaggio dal quale l'altro si è già assentato; ma ovviamente, senza l'altro, nemmeno questo linguaggio silenzioso sarebbe possibile. 2. In secondo luogo, quest'orizzonte di fenomenalità e strumenti nel quale l'altro è ancora assente si rivela insufficiente dal punto di vista della conoscenza. Non si tratta infatti di un mondo nel quale il sapere può cominciare, dato che l'altro non assiste, non garantisce i segni che produce e non stabilizza i significati. Levinas lo definisce come un mondo «an-archico», «equivoco», ancora sottoposto al dubbio e al sospetto. È un mondo 'fenomenale', di apparenze, una realtà che manca di realtà, dietro la quale non vi l'altro, bensì il genio maligno, che indica la possibilità della degradazione del mondo e della distruzione di ogni significato¹¹⁸. Ed è interessante, a tal proposito, notare che Levinas distingue accuratamente l'equivoco dall'errore: mentre l'errore, in quanto contrario della verità proposizionale, presuppone che vi sia stata la manifestazione del viso dell'altro, ovvero che si sia instaurata la relazione etica nella sincerità originaria dell'espressione, l'equivoco si produce in un mondo nel quale l'altro non si è ancora manifestato, e si situa per questo al di fuori di ogni alternativa tra verità ed errore¹¹⁹. Il che non significa che, in questo caso, ci si trovi davanti ad una nozione di non-verità originaria; semplicemente, da un punto di vista cronologico, l'io deve situarsi in questo mondo equivoco,

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 165; trad. it. p. 158.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 166; trad. it. p. 158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 199; trad. it. p. 186. È per questa ragione che Levinas lo indica come un *linguaggio-attività*. Cfr. *idem*: «La parola come attività significa come i mobili o gli utilizzabili. Non ha la trasparenza totale dello sguardo che fissa un altro sguardo, la sincerità assoluta del faccia a faccia che sottende ogni parola. Io mi assento dalla mia parola-attività, come vengo meno ad ogni mio prodotto.» Cfr. anche p. 221; trad. it. p. 207: «Se nel fondo della parola non sussistesse questa originalità dell'espressione, [...] la parola non supererebbe il piano dell'attività di cui, evidentemente, non è una specie, benché il linguaggio possa integrarsi in un sistema di atti e servire da strumento».

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 91-92; trad. it. pp. 89-91.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 91; trad. it. p. 90.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

per poter assistere alla manifestazione del viso che, da un punto di vista logico è all'origine dell'oggettività.

Ecco dunque qual è il cambiamento prodotto dalla manifestazione del viso dell'altro: manifestandosi, l'altro si esprime, e questa espressione consiste nel «portare soccorso al segno emesso, nell'assistere alla propria manifestazione tramite segni, nel rimediare all'equivoco attraverso questa assistenza»¹²⁰. L'altro, manifestandosi, stabilizza il mondo fenomenale, lo trasforma in un mondo oggettivo, condiviso¹²¹. Ed è da qui che si può evincere la trasformazione della nozione stessa di oggettività. Facendo dipendere il senso dal linguaggio, Levinas si oppone infatti sia a Husserl, sia a Heidegger. A Husserl, perché l'intuizione non può più costituire il fondamento della conoscenza, il principio dei principi della fenomenologia; e ciò non solo perché la significazione etica mette in discussione la legittimità dell'intuizione, ma anche perché ogni intuizione dipende già dal linguaggio, senza il quale non vi sarebbe nessuna manifestazione, nessun vedere. L'intersoggettività non è più l'ultimo strato dell'oggettività, bensì l'origine stessa di ogni significato, per cui fondare la conoscenza non può più voler dire risalire a ciò che si dà nell'intuizione e che risulta traducibile in proposizioni. Ma questa tesi di Levinas finisce per rovesciare anche la posizione heideggeriana: perché il linguaggio, all'origine della costituzione del mondo e dell'oggettività, non è il linguaggio dell'essere nel quale si è già da sempre situati e al quale si deve corrispondere, bensì il linguaggio che dipende da una relazione tra l'io e l'altro, e che interrompe l'egoismo della sensibilità. Non è dunque l'apertura dell'essere, o la struttura dell'essere-nel-mondo, che fonda ogni relazione; ma è il linguaggio che si origina nella relazione con l'altro, che fonda la manifestazione stessa¹²². È in questo senso che *Totalità e Infinito* rapporta la conoscenza e la verità del sapere alla relazione con l'altro: all'origine del sapere non vi è né l'attività della coscienza trascendentale, che per Levinas rimane incapace di rapportarsi a un'alterità o un'esteriorità radicale; né l'apertura di un orizzonte più originario che, fondando la relazione tra soggetto e oggetto, finisce secondo Levinas per annullare la soggettività; ma vi è la relazione di responsabilità, nella quale la soggettività si esprime nella sua singolarità, e che al tempo stesso fonda la conoscenza inaugurando il linguaggio. Oggettivo significa ora: ciò che viene condiviso attraverso il linguaggio e legittimato dalla presenza dell'altro¹²³.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 92; trad. it. p. 90.

¹²¹ Questa stabilizzazione è stata efficacemente descritta da Raoul Moati come «la fissazione ontologica dell'ambito dell'apparire». Egli scrive, più precisamente, che «l'intelligibilità del mondo, la stabilità oggettiva del reale richiede [...] la socialità del discorso che si instaura nell'intervallo delle domande e delle risposte tra lo Stesso e l'Altro»; «l'intelligibilità di un mondo stabile dipende [...] dal mantenimento della possibilità di *continuare a fare delle domande all'altro*» (cf. R. MOATI, *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, op. cit., p. 209, trad. it. mia).

¹²² A partire da questa presa di posizione di Levinas, si può allora chiarire in che senso egli rivendichi una posizione intellettualista, nonostante criticasse sin dalle sue prime opere l'intellettualismo della fenomenologia husserliana. Scrive infatti in *Totalità e Infinito*: «Affermare la verità come modalità della relazione tra il Medesimo e l'Altro non significa opporsi all'intellettualismo ma garantirne l'aspirazione fondamentale, il rispetto dell'essere che illumina l'intelletto.» (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 59; trad. it. p. 62). Ciò significa che se Levinas rifiuta la posizione intellettualista secondo la quale ogni relazione di senso si fonda su una rappresentazione, ovvero su un rapporto tra soggetto e oggetto, d'altra parte egli rifiuta anche l'idea che la verità emerga dalla dimensione pratica e affettiva del rapporto al mondo. In tal caso, in effetti, il significato verrebbe disperso e la verità si produrrebbe solo lateralmente, nei rimandi infiniti che costituiscono il mondo. Ecco perché, far dipendere la verità dal linguaggio, dalla parola, significa non solo destituire la rappresentazione in quanto relazione fondamentale e originaria, ma anche ritrovare la «rettitudine» (*droiture*), o la significazione diretta, al di là della rappresentazione. Cfr. ad esempio E. LEVINAS, *Parole et Silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, op. cit., p. 382; trad. it. p. 366: «Non si è obbligati a seguirlo [Husserl] nella via a cui ricorre per affermare il platonismo. Noi abbiamo ritrovato la rettitudine del significato per un'altra via».

¹²³ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 84; trad. it. pp. 84-85.

CHIARA PAVAN

Tuttavia, in *Altrimenti che essere*, rinunciando al linguaggio della presenza e della manifestazione, Levinas spezza questo legame di condizionamento tra l'altro e l'oggettività: la verità come espressione, sebbene continui a precedere la verità ontologica, non ne è più il fondamento, la condizione o il principio¹²⁴. La manifestazione è ancora strettamente associata al linguaggio (il Dire correlativo di un Detto), ma questo è introdotto dal terzo, che rende possibile il passaggio dalla relazione etica (dove il Dire significa nell'immediatezza della sensibilità) alla dimensione della manifestazione, della società, della conoscenza. Come va intesa, pertanto, la verità ontologica, o l'oggettività, se essa va pensata a partire dalla relazione con l'altro, che tuttavia non la fonda? Nel 1974, Levinas parla della verità dell'essere nel suo divenire tale, ovvero nel processo di apertura, temporalizzazione e riunione che rende possibile la manifestazione di un ente:

La verità può solo consistere nell'esposizione dell'essere a se stesso, nella coscienza di sé. [...] Ma la manifestazione dell'essere a se stesso implicherebbe una separazione nell'essere. La manifestazione non può essere una folgorazione in cui la totalità dell'essere si mostra alla totalità dell'essere, perché questo «si mostra a» indica uno sfasamento che è precisamente il tempo, sorprendente scarto dell'identico in rapporto a se stesso! [...] La verità è ritrovamento, richiamo, reminiscenza, raccolta sotto l'unità dell'appercezione. [...] Tempo che è reminiscenza e reminiscenza che è tempo – unità della coscienza e dell'essenza¹²⁵.

La verità corrisponde dunque alla riunione di ciò che si disperde nel tempo. Questa dispersione è necessaria, perché senza di essa, senza una separazione dell'essere da se stesso, nulla potrebbe apparire; ma la verità è il prodotto di quell'operazione sintetica che recupera la dispersione e che permette a qualcosa di mostrarsi 'in quanto' qualcosa. Ed è al linguaggio che Levinas attribuisce questa funzione sintetica. Più precisamente, al Dire che enunciando qualcosa si sottomette al Detto, il quale costituisce per Levinas "il luogo di nascita dell'ontologia"¹²⁶. Questo gesto ripercorre il cammino già anticipato in *Totalità e Infinito*: è necessario far dipendere l'ontologia dal Dire, e non viceversa, perché è solo così che il Dire può sottrarsi al dominio dell'essere per significare anche 'altrimenti' nella relazione con l'altro. Per questo sia la coscienza husserliana del tempo, che 'ritiene' il vissuto nel presente, permettendo l'unificazione dell'essere nella rappresentazione, sia la verbalità dell'essere che sottende il manifestarsi di un ente, sono comprese a partire dal Dire che nomina, identifica, che riunisce la dispersione in nomi e proposizioni. Ma il cambiamento rispetto a *Totalità e Infinito* diventa visibile laddove il Dire, per enunciare il Detto e per dar luogo alla verità, si deve sottomettere a questo stesso Detto. In caso contrario, la verità lascerebbe al di fuori la sua enunciazione, o il punto di vista a partire dal quale si produce, e di conseguenza non sarebbe totale. La verità, in altri termini, avviene a partire dal Detto solo nella misura in cui il Detto, che è necessariamente parziale in quanto deve apparire nel presente di una coscienza, simbolizza il tutto, o si presenta come un'immagine del tutto; e rinviando alla totalità, il Detto ingloba anche il soggetto che l'enuncia e che per

¹²⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 20; trad. it. p. 11: «Questo dire e questo disdirsi possono raccogliersi, possono essere allo stesso tempo? In realtà, esigere questa simultaneità è già ricondurre all'essere e al non-essere l'altro dell'essere. Noi dobbiamo ancorarci alla situazione estrema di un pensiero diacronico».

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 50-51; trad. it. pp. 35-36.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 74; trad. it. p. 54.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

questo viene ridotto a una mera funzione della manifestazione¹²⁷.

Ebbene, se il Dire che dice qualcosa si sottomette necessariamente a questo Detto, ne consegue che la relazione con l'altro, nella quale la soggettività si esprime sinceramente, 'in verità', non può coincidere con l'evento che inaugura l'oggettività, perché in tal caso la relazione con l'altro rientrerebbe anch'essa nel processo della verità dell'essere. Per questo motivo, rispetto al 1961, Levinas distingue più esplicitamente il Dire che entra in correlazione col Detto, sottomettendosi così al regime ontologico inaugurato dal terzo, e il Dire in quanto espressione e testimonianza che si produce nella prossimità dell'altro e che rimane irrecuperabile, non riunibile nel presente di una coscienza¹²⁸. Ma ciò significa anche che il Dire etico perde la funzione di assistenza e di garanzia dell'oggettività che esso aveva nel 1961: la verità dell'essere dipende da un assemblamento che necessariamente perde ciò che non può entrare in un tema; e questa perdita è più precisamente un tradimento, tradimento del Dire etico, che viene escluso dalla manifestazione e che può significare solo diacronicamente, nell'alternanza della trascendenza e della sua esibizione¹²⁹. Non ci attarderemo qui sulle difficoltà che pone nell'opera di Levinas il passaggio dalla relazione a due all'ontologia¹³⁰; ma questo cambiamento rispetto a *Totalità e Infinito* è interessante perché esso comporta delle conseguenze sulle nozioni di manifestazione e di oggettività. Non soltanto, in effetti, la verità non può essere totale, poiché ogni riunione, sintesi e identificazione comporta una perdita; ma poiché viene perso il Dire della responsabilità, che non può significare contemporaneamente all'istituzione di un mondo condiviso, ne consegue che l'oggettività implicherà sempre una perdita, un'incrinatura, che rimane puramente negativa quando ci si situa da una prospettiva interna all'ontologia. Ed è per questa ragione che in *Altrimenti che essere* la riflessione sullo scetticismo assume tutt'altro rilievo: lo scetticismo non caratterizza più la fenomenalità di un mondo non ancora condiviso, ovvero di un mondo in cui

¹²⁷ Giovanni Ferretti ha giustamente sottolineato che, criticando la sufficienza di quest'idea della verità nella quale il Dire enuncia qualcosa e si sottomette al Detto, Levinas si sta posizionando non solo contro Heidegger, che identifica la verità ontologica con la verità più originaria, ma anche contro lo strutturalismo, per il quale il senso dipende dai reciproci rimandi che formano un sistema o una struttura, e infine contro certe filosofie dell'intersoggettività e del linguaggio, che intendono il Dire come pura comunicazione di un Detto. Cfr. G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2010, pp. 287-293.

¹²⁸ Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 66; trad. it. p. 48: «Ma il potere di dire, nell'uomo – quale che sia la funzione rigorosamente correlativa del detto – è al servizio dell'essere? Se l'uomo non fosse che Dire correlativo del logos, la soggettività potrebbe, indifferentemente, essere compresa come un valore funzionale o come un valore dell'argomento dell'essere. Ma la significazione del Dire va al di là del Detto: non è l'ontologia che suscita il soggetto parlante. Al contrario, è la significanza del Dire che va al di là dell'essenza raccolta nel Detto che potrà giustificare l'esposizione dell'essere o l'ontologia.» Non si tratta di due tipi di Dire distinti, ma piuttosto di due modi diversi di significare del Dire, che non possono essere riuniti e resi simultanei. A tal proposito, cf. C. REA, *De l'ontologie à l'éthique*, «Revue Philosophique de Louvain», 100 (2002/1-2), soprattutto pp. 96-98, nelle quali l'autrice esplicita il legame tra l'elaborazione levinassiana della verità in *Altrimenti che essere* e la nozione di verità nella tradizione ebraica. In questa tradizione, infatti, non solo la verità risulta strettamente legata alle nozioni di giustizia, bontà e pace, ma essa si realizza nella diacronia tra l'accettazione del comandamento e la conoscenza di ciò che è stato comandato.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 135; trad. it. p. 105: «Né congiuntura nell'essere, né riflesso di questa congiuntura nell'unità dell'appercezione trascendentale – la prossimità, di Me all'Altro, è in due tempi; e in questo è trascendenza. Essa si temporalizza, ma di una temporalità diacronica, al di fuori – al di là o al di sopra – del tempo recuperabile della reminiscenza in cui si mantiene o s'intrattiene la coscienza e in cui si mostrano, nell'esperienza, essere ed enti.»

¹³⁰ A questo proposito, rinviamo all'opera di Didier Franck, che approfondendo una difficoltà già evidenziata da Ricœur (cf. P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Levinas*, Paris, Puf, 1997, p. 33), mette in dubbio la possibilità di dedurre l'essere dall'altrimenti che essere, o di descrivere la nascita della giustizia dalla prossimità (cf. D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Puf, 2008, in particolare i capitoli XIX, XX e XXII). Si potrà consultare anche la recensione di quest'opera da parte di Rodolphe Calin, nella quale l'autore precisa il senso della deduzione nel contesto dell'opera levinassiana: R. CALIN, *La déduction de l'être. Didier Franck, l'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, «Les Études Philosophiques», 89 (2009/2), pp. 289-296.

CHIARA PAVAN

mancano la parola, l'espressione, la proposizione; al contrario, lo scetticismo è inerente a ogni sapere, ed è ineliminabile proprio perché viene ad inserirsi nello spazio creato dalla diacronia, dalla non-simultaneità tra il Dire e il Detto.

Certo, lo scetticismo è autocontraddittorio e si sopprime affermandosi: chi nega ogni verità deve necessariamente enunciare almeno una. Eppure Levinas afferma che, se nonostante questa autocontraddizione lo scetticismo ricompare costantemente, se il suo spettro è sempre presente, è proprio perché lo scetticismo conserva una certa legittimità, che gli deriva dalla non-simultaneità tra il Dire e il Detto. La contraddizione si produce infatti solo se il Dire e il Detto vengono situati sullo stesso piano, se vengono pensati simultaneamente; ma poiché il Dire non può collocarsi sullo stesso piano del Detto se non tramite una perdita, tra il Dire e il Detto si crea una differenza, uno spazio o una piega della totalità, nella quale la contraddizione si indebolisce e lo scetticismo può sorgere nuovamente. Scrive Levinas: «come se lo scetticismo fosse sensibile alla *differenza* tra la *mia esposizione* – senza riserva – all'altro che è il Dire, e l'esposizione o l'enunciato del Detto, nel suo equilibrio e nella sua giustizia»¹³¹. Di conseguenza, l'oggettività equivale ancora alla condivisione di un mondo, alla giustizia che riequilibra la relazione a due; ma ora essa stessa significa come equivoco: l'oggettività è equivoca, in un primo senso, perché la libertà, o la coscienza, non possono fondarla assolutamente; ma l'equivoco, in un secondo senso, è quello che Levinas chiama anche 'enigma', ovvero quello che non si produce tra due significazioni che si situano sullo stesso piano, bensì tra l'essere e l'altrimenti che essere, che significano diacronicamente:

*È attraverso l'approssimarsi, attraverso l'uno-per-l'altro del Dire, menzionati dal Detto, che il Detto resta equivoco insuperabile, senso che si rifiuta alla simultaneità, che non rientra nell'essere, che non compone un tutto. [...] Il linguaggio è già scetticismo. Il discorso coerente che si assorbe tutto intero nel Detto, non deve forse la sua coerenza allo Stato che esclude, attraverso la violenza, il discorso sovversivo? La coerenza nasconde così, una trascendenza, un movimento dall'uno all'altro, una diacronia latente, un'incertezza e il bel rischio*¹³².

Conclusione

Se già Heidegger aveva messo in luce la correlazione essenziale tra la nozione di verità e quella di soggettività, Levinas riprende quest'idea e la porta oltre Heidegger, mostrando l'insufficienza delle definizioni di verità prodotte nella storia della filosofia occidentale. Se la verità come adeguazione va di pari passo con l'oggettivazione del soggetto, e la verità come certezza con l'impoverimento della soggettività nell'*ego cogito*, la formulazione della soggettività come Esserci è legata alla definizione di verità come manifestazione e svelamento. E nemmeno quest'ultima, agli occhi di Levinas, permette di salvare la soggettività, perché la manifestazione non può prodursi se non a partire dalla comprensione e dalla mediazione, ovvero necessariamente alla luce di qualcos'altro. Per rendere conto della singolarità di un io, è necessario abbandonare il piano della rappresentazione e della fenomenalità; e ciò significa anche

¹³¹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 260; trad. it. p. 209.

¹³² *Ibid.*, p. 263; trad. it. p. 211.

La ricerca levinassiana della verità: adeguazione, disvelamento, sincerità

abbandonare la pretesa di accedere alla verità della soggettività a partire da un punto di vista qualunque, o a partire da una prima persona che si situerebbe in una posizione privilegiata per conoscersi. La verità va intesa innanzitutto come espressione, e più precisamente come l'espressione assolutamente sincera che può prodursi soltanto nella relazione con un altro: la verità non consiste allora nel dare una prova oggettiva della propria esistenza o nel fornire una descrizione fedele di sé; ma nemmeno nel raggiungere la certezza intima e assoluta di esistere, nel semplice sentirsi dall'interno, o nel vivere autenticamente. La soggettività è 'in verità' quando si relaziona all'altro, non esprimendo un contenuto particolare, bensì diventando infinitamente responsabile nei suoi confronti; ed è a partire da questa relazione etica con l'altro che l'oggettività dev'essere intesa come la condivisione di un mondo. Il mancato riconoscimento di questa accezione della verità non è allora una semplice dimenticanza, o un'astrazione della verità dell'essere dalle sue condizioni, che porrebbe un problema per la conoscenza. È una vera forma di violenza fatta all'io, alla sua singolarità. Ragion per cui Levinas oppone la verità non solo all'errore, ma anche all'ideologia, la quale, incarnandosi in un movimento sociale o politico, può trasformare la violenza filosofica in violenza effettiva:

Ignoranza e apertura, indifferenza riguardo all'Essenza, designata nel titolo di questo libro attraverso la barbara espressione «altrimenti che essere», ma che deve misurare tutta la portata del disinteressamento e che, indifferenza ontologica, è il terreno necessario alla distinzione tra verità e ideologia¹³³.

¹³³ *Ibid.*, p. 273; trad. it. pp. 220-221.

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

Andrea Tagliapietra

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

Abstract: Nel presente saggio si riprendono in esame le articolazioni tra verità, veridicità, parresia, sincerità e autenticità, già oggetto di precedenti trattazioni da parte dell'autore, alla luce sia dei contributi più significativi in chiave critica della letteratura filosofica recente (Trilling, Foucault, Derrida e Williams), che dello sguardo eterotopico del filosofo-sinologo François Jullien e del concetto comparativo di "fissazione sulla verità" che il confronto della tradizione filosofica europea con il pensiero cinese consente. La tesi che viene sviluppata è che la nozione di verità, fissata filosoficamente dal suo aggancio con la scrittura e il linguaggio e dalla "logica" che da esso deriva come coerenza e corrispondenza con la "realtà", venga complessivamente "definita" dai comportamenti che ne presuppongono l'effetto sulle singolarità viventi "al prezzo della vita". Questo consente di raccordare l'analisi sulla "virtù crudele" con i più recenti sviluppi del pensiero italiano, vale a dire la teoria della documentalità e l'approccio biopolitico del cosiddetto "Italian Thought".

Abstract: In this essay the articulations between truth, truthfulness, parresia, sincerity and authenticity, are examined in the light of the most significant contributions in critical key of recent philosophical literature (Trilling, Foucault, Derrida and Williams), and of the heterotopic perspective of philosopher-sinologist François Jullien and of the comparative concept of "fixation on truth" that the comparison of the European philosophical tradition with Chinese thought allows. The thesis that is developed is that the notion of truth, fixed philosophically by its connection with writing and language and by the "logic" that derives from it as coherence and correspondence with "reality", is "defined" by the behaviors that they presuppose the effect on living singularities "at the price of life". This allows us to link the analysis of "cruel virtue" with the most recent developments in Italian thought, namely the theory of documentality and the biopolitical approach of the so-called "Italian Thought".

Parole chiave: Verità/ Veridicità/ Parresia/ Sincerità/ Autenticità/ Virtù crudele/ Nuda vita/ Persona

Keywords: Truth/ Truthfulness/ Parrhesia/ Sincerity/ Authenticity/ Cruel Virtue/ Bare Life/ Person

Sommario: 1. Tre domande; 2. La fissazione sulla verità; 3. Non fidatevi di Iago; 4. La sincerità come stato o qualità del sé; 5. Autenticità e dialettica del sé; 6. La firma e la nuda vita; 7. Veridicità inospitale; 8. La macchina parlante e la vittima silenziosa.

ANDREA TAGLIAPIETRA

1. Tre domande

Per introdurre il nostro tema partiremo dall'aforisma di un maestro del genere, lo scrittore rumeno E. M. Cioran. «“Che cos'è la verità?”», leggiamo nelle pagine di *Squartamento*, «è una domanda fondamentale. Ma che cos'è in confronto all'altra: “Come sopportare la vita?”. E questa stessa impallidisce vicino a quest'altra ancora: “Come sopportarsi?”. Ecco la domanda capitale alla quale nessuno è in grado di darci una risposta».¹

L'aforisma è la forma breve del pensare. Ma la brevità riguarda essenzialmente l'espressione del pensiero, che subisce la massima condensazione nella scrittura, inversamente proporzionale, nel caso di un aforisma ben fatto, all'ampiezza e all'estensione della pensosità che esso è in grado di generare in chi lo legge. Così, per impiegare una metafora musicale, l'aforisma cioraniano innesca un gioco in “crescendo” fra le tre domande che lo compongono e che articolano fra loro la *verità*, la *vita* e l'*individuo*. L'ironia pensosa che esso provoca poggia sulla progressione dei tre ambiti che richiamano, in successione, l'*oggettività* del vero, la *soggettività* del senso della vita e la *singolarità* del vivere che riguarda ciascuno. Si tratta, tuttavia, di una sequenza che rovescia il punto di vista disciplinare che si è soliti attribuire alla filosofia o, comunque, al suo canone atletico dominante in modo più o meno esplicito fino a Nietzsche, ma senza dubbio influente anche dopo. Là dove si giudica, appunto, “fondamentale” la prima domanda e il compito della ricerca “scientifica” della verità che essa implica sin dalle sue origini greche, mentre si assegna un significato secondario, derivato o persino fuorviante alle altre due.

Eppure, un modo molto sbrigativo per sorprendere l'interrogativo fondamentale della filosofia sulla scena della sua stessa nascita è quello di riportarlo alle due massime che, secondo le fonti antiche, regolarono l'avventura intellettuale di Socrate, il protofilosofo, ovvero *so di non sapere* (*hèn oîda hótì oudèn oîda*) e l'assunzione, come proprio orientamento di vita, del motto delfico *conosci te stesso* (*gnôthi seautôn*). È facile cogliere nella prima e nella declinazione della domanda socratica del “cos'è?” con cui l'ateniese incalzava i suoi interlocutori, inizialmente esercitata per giungere a conclusioni negative e liberatorie, e solo in seguito modulata da Platone in forma positiva, il motivo di continuità che accompagna dalla filosofia alla scienza e al ruolo strategico della nozione di verità. Nel secondo, invece, troviamo forse una traccia remota e, a differenza della filosofia, priva di storia come la saggezza, di quella domanda “capitale” – “come sopportarsi?” – con cui Cioran chiudeva il dispositivo del suo aforisma, aggiungendovi un insidioso supplemento. Ovvero il dubbio che ad essa nessuno fosse in grado di fornire una risposta. Il che vuol dire: o che non ci sarebbe stata risposta – e qui, sulla scia di Wittgenstein,² si potrebbe affermare che, allora, non rimane domanda alcuna (per il filosofo austriaco, in effetti, non resterebbe in piedi neppure quella precedente sul senso della vita) –, oppure che l'onere della risposta verrebbe affidato *esclusivamente* soltanto a chi giunge a formulare e a porsi *quella* domanda, perché appropriata solo a lui stesso. Né nessuno, né

¹ EMIL M. CIORAN, *Écartèlement*, Paris, Gallimard, 1979; tr. it., *Squartamento*, Milano, Adelphi, 1981, p. 145.

² LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (German and English), with an Intr. by B. Russell, Kegan Paul, London, Trench, Trubner and Co., Ltd., 1922; tr. it., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1974, p. 81 (proposizione 6.52).

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

centomila, per parafrasare Pirandello, ma solo *uno*: ossia chi, non sopportandosi o messo in condizione di non sopportarsi, potrebbe decidere di porre fine non alla vita in generale, ma a quella sua medesima singolarità vivente, levando la mano su di sé per darsi la morte. La domanda, infatti, è “capitale” perché, come ci informano i vocabolari, riguarda il capo, la testa e, quindi, la vita stessa. La “pena capitale” - così si è soliti definirla - è la pena di morte e, di conseguenza, il “delitto capitale” è quello che si espia *al prezzo della vita*.

2. La fissazione sulla verità

Occuparsi della veridicità e della sincerità come aspetti di quella che, qualche anno fa, ho chiamato la *virtù crudele*,³ comporta riconoscere un legame *probatorio* fra la verità e la vita. Ma l'interesse che la virtù crudele suscita non si limita alle pur rilevanti questioni morali ed etiche che vengono evocate dalla sua problematizzazione, ossia il dovere di dire la verità, l'affidabilità comunicativa, l'essere se stessi in società con gli altri o il bisogno di riconoscimento nella comunità degli affetti. L'esame delle figure della veridicità e della sincerità nei loro casi estremi - veridicità assoluta, parresia, confessione, autenticità - suscita il concreto sospetto che sotto il legame probatorio si evidenzia una connessione strutturale, più profonda e strategica, tra la verità e la vita.

Per cogliere questa connessione è tuttavia necessario sospendere quella che, dal punto di vista decentrato della cultura cinese, François Jullien chiamava la “fissazione sulla verità” della tradizione filosofica occidentale. Ciò non significa che in Cina qualcosa come la “verità” nei suoi effetti pratici e sociali - le “virtù della verità” di cui parlava Bernard Williams nel suo libro testamentario -,⁴ ovvero l'esercizio della *precisione* (*accuracy*) e dell'*affidabilità* (che nel testo del filosofo britannico viene prevalentemente indicata, non senza fuorviante ambiguità, con il termine *sincerity*), non si dia e non venga tenuto in adeguata considerazione. Il dispositivo di produzione di “scarti” del pensiero di Jullien è noto: far agire la cultura cinese come “eterotopia” rispetto a quella europea. Si produce in questo modo un effetto, quello di far emergere i presupposti impliciti e trasparenti della filosofia, il precategorizzato che sta sullo sfondo del pensare, gli atavismi e le continuità profonde che non riescono ad essere scalfite dal gioco ricorrente delle continuità e discontinuità superficiali. Ecco che, vista dalla Cina, la filosofia appare una diramazione particolare della saggezza, ma che se ne stacca proprio in seguito alla sua “fissazione sulla verità”. Infatti, come scrive Jullien, se a un certo punto della sua storia il pensiero cinese incontra la possibilità della filosofia, con i moisti e le dispute tra le scuole (contemporanee all'epoca greca di Socrate, Platone e Aristotele), esso però «non si impegna mai completamente in tal senso - non punta al vero: non ne fa una nozione totale - globale -, non ne fa la Verità. Esso resta costantemente itinerante e vario. Non

³ ANDREA TAGLIAPIETRA, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003, sono tornato sull'argomento in id., *Sincerità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.

⁴ BERNARD WILLIAMS, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002; tr. it., *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, a c. di G. Pellegrino, intr. di S. Veca, Roma, Fazi Editore, 2005.

ANDREA TAGLIAPIETRA

si immobilizza mai completamente per edificare o aprire scavi. Non mira tanto a far conoscere quanto a far realizzare, non mira tanto a trovare, a provare, quanto a far luce su delle coerenze (il *li* cinese)»⁵.

Ma perché la filosofia si “fissa” sulla verità? Il suggerimento che ci viene fornito dal confronto con la Cina riconduce alla particolare articolazione fra linguaggio, pensiero e cose pensata dalla filosofia al suo inizio, là dove gli studiosi individuano l’affermazione del *lógos* quale rigoroso discorso vero che si impone sulla strutturale ambivalenza del discorso mitico, ormai ridotta a mera e fallace ambiguità. *Lógos* è una parola che, per la pregnanza del suo significato, non può essere detta che nell’idioma dei Greci, e che possiamo tradurre allo stesso tempo come parola, discorso, ragione, definizione, argomentazione, ragionamento, giudizio (vero o falso), ordine e, da ultimo, “logica”. Ma questa ricca polisemia non è una costellazione maturata nelle stratificazioni degli usi e della storia della lingua, bensì la traccia di un percorso teorico che dissimula il suo potente abbraccio in «qualcosa che in principio non sembra altro che una semplice esplicitazione: ovvero che “parlare” sia “dire” e che dire, diventando transitivo, sia “dire qualche cosa”, *legein ti*»⁶. Tuttavia in questo modo, all’interno dell’unità semantica della parola *lógos*, si passa dal pensiero alle parole, dalle parole alle cose, dal linguaggio alla realtà. Se poi a questo tratto logocentrico del pensiero occidentale aggiungiamo la peculiarità della scrittura alfabetica, vediamo come il lavoro del linguaggio si traduca in un’iscrizione minuziosa, costitutiva della realtà, che assume una caratteristica *logografica*, ossia *grammatologica* e *documentale*,⁷ che non ha paragoni rispetto alle altre culture. Nella riflessione cinese sul linguaggio, invece, per esempio nella dottrina taoista del *dire in accordo*, si ricerca non il *questo* delle cose imbrigliate e fissate nella trappola ontologica della lingua-pensiero europea e della sua scrittura, ma il *così* di una realtà su cui il linguaggio passa, producendo effetti, ma lasciandone intatta l’indeterminazione immanente, la concreta processualità della vita, la complementarità dinamica non l’esclusività statica.

Si potrebbe dire, semplificando e schematizzando la tesi di fondo di Jullien, che le caratteristiche della lingua greca e poi delle lingue occidentali in cui si è espressa la tradizione della filosofia e su cui si è precocemente esercitata la convergenza fra riflessione linguistica e logica (si pensi ad Aristotele), hanno prodotto la “fissazione sulla verità” intesa, in particolare, come una fissazione sulla capacità *esclusiva* ed *escludente* del linguaggio e *registrativa* e *documentale* della scrittura, di esprimere e determinare nel modo più appropriato la realtà, assai prima di qualsiasi novecentesco *linguistic turn* e decostruttivismo grammatologico. È ciò che, in tutt’altro ambiente e contesto teorico, nel corso della sua critica del “moralismo veritativo” dei sostenitori della veridicità assoluta, sostiene Williams parlando dell’“asserzione come feticcio”.⁸ Ma è ciò che potremmo vedere espresso anche in quella storia “esterna” della verità di cui ci parla Foucault in un famoso ciclo di conferenze,⁹ e che si riferisce alla *forma giuridica* dell’*inquisizione*, alla raccolta documentale

⁵ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998; tr. it., *Il saggio è senza idee (o l'altro della filosofia)*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 83-84.

⁶ F. JULLIEN, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006; tr. it., *Parlare senza parole. Logos e Tao*, a c. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 3.

⁷ Si vedano in proposito JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967; tr. it., *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmaso e S. Facioni, Milano, Jaca Book, 1998, e MAURIZIO FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, da un'altra prospettiva teorica, Carlo Sini, *L'alfabeto e l'Occidente*, in *Opere*, vol. 3/1, Milano, Jaca Book, 2016.

⁸ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, op. cit., pp. 97-105.

⁹ MICHEL FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, in «Cadernos da P.U.C.», XVI (giugno 1974), pp. 5-133 (conferenze tenute alla

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

delle prove e al regime esclusivo e costringitivo dell'interrogazione, modellato sulla *regina probationis*, ovvero la tortura, che smaschera il rapporto di potere che si cela sempre nel sapere e nelle domande che lo istituiscono (e, ricordandosi di Wittgenstein, in ciò che si ammette come risposta), in particolare in quella che concerne la verità.

3. Non fidatevi di Iago

La finalità pratica delle “virtù della verità” dovrebbe essere la promozione di una società umana non solo pacifica e cooperativa, ma esse, afferma Williams, «sono virtù utili, anzi essenziali, per obiettivi come la raccolta delle informazioni e questi obiettivi sono importanti per quasi tutti i fini umani»¹⁰. Tuttavia, è senza dubbio problematico ritenere che l'affidabilità di cui si sta parlando nel quadro della società umana coincida con la veridicità, la *truthfulness* di cui parla il filosofo britannico facendola impropriamente corrispondere, senza troppe spiegazioni, alla sincerità (*sincerity*).

“Dire il vero” è, infatti, legato alla situazione dell'asserzione – da cui conseguono i ben noti problemi conseguenti al dovere incondizionato di dire sempre la verità –, mentre “essere sinceri” è, come l'affidabilità, uno stato durevole nel tempo, che produce i suoi effetti per il passato, in prospettiva del presente, ma soprattutto per il futuro. Tornando per un'ultima volta all'“eterotopia” cinese, Jullien ci informa che, secondo la tradizione sinologica, si è soliti tradurre *xin* (termine composto dal radicale “uomo” e da quello di “parola”) con “sincerità”. Eppure *xin* non significa *dire ciò che si pensa o si ritiene vero*, quanto piuttosto *attenersi a ciò che si dice*, o, come anche si è soliti affermare, *essere un uomo di parola*. È pertanto nella durata e nella coerenza dei comportamenti nel tempo e non nell'accordo momentaneo di pensiero e parola, ossia nella riduzione esternalizzante del pensiero alla parola (per altro sempre esposta al rischio di entrare in conflitto con l'altra “virtù della verità”, ossia la precisione), che la tradizione cinese sviluppa il tratto cooperativo e sociale della sincerità come affidabilità.

A prescindere dai “realismi”, vecchi o nuovi, espressi da singole teorie filosofiche o da correnti di pensiero, lo sguardo della filosofia occidentale si fissa sull'idea di una *realtà* (da *res*) che trova *corrispondenza* (*adaequatio rei et intellectus*) nelle strutture del pensiero esplicitate dalle forme linguistiche, mentre il pensiero cinese si concentra sulla *viabilità*, sul viabile della vita, ovvero sul fatto che «gli esseri e le cose possano procedere e svilupparsi nel tempo lungo, nella durata, *processualmente*, seguendo correttamente il loro cammino, *tao*». Ecco che, osserva Jullien, «se l'affidabilità è un effetto della durata, allora, d'un tratto, è esonerata dalla parola. Infatti, è *nel tempo lungo* che si giudica un comportamento, non nell'istantaneità di un enunciato (la sincerità non sopporta il minimo iato, soprattutto temporale, tra l'evento del pensiero e la sua espressione); un comportamento si giudica nel corso dei giorni, per il percorso e il consolidamento

Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro dal 21 al 25 maggio 1973), ora in *Id.*, *Dits et Écrits*, in 4 voll., a c. di D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994; tr. it., *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 2 (1971-1977) *Poteri, saperi, strategie*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 83-165.

¹⁰ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, op. cit., p. 58.

ANDREA TAGLIAPIETRA

progressivo, e anche senza pensarci, senza pensare di doverci pensare».¹¹

L'affidabilità sta alla base del concetto sociale e personale di *fiducia*. Ma la fiducia non è situazionale come la veridicità. Né è registrabile per contratto, dal momento che questo, al limite, ci *assicura*, documentando la promessa (non la sua fedeltà) e ponendoci a riparo con dispositivi risarcitori in merito alla sua eventuale violazione. Non si ha fiducia in qualcuno perché in qualche occasione ci ha detto la verità o ci sta dicendo la verità. Anzi, come ci insegna il *Moro di Venezia* di Shakespeare, senza i monologhi che, di volta in volta, rivelano al pubblico le sue reali intenzioni, per buona parte del dramma si potrebbe credere che l'«onesto Iago» (*honest Iago*)¹² sia una persona sincera. Intanto, però, Iago istilla in Otello il dubbio riguardo alle persone di cui ha fiducia e dovrebbe continuare ad averne, come l'amico Cassio e la sposa Desdemona, proprio giocando sulla puntualità e sull'eccedenza probatoria della *trasparenza*, di cui l'inquisitore scettico non ne ha mai abbastanza. Così, trasformando Otello in uno scettico, Iago raggiunge il suo scopo. È ciò che afferma Stanley Cavell nella sua magistrale lettura di questo e degli altri drammi di Shakespeare dal punto di vista iperbolico dello scetticismo radicale¹³.

Infatti, la trasparenza non favorisce la fiducia, anzi finisce per distruggerla in quanto non riconosce all'altro la sua zona di discrezione, il gusto del segreto,¹⁴ la dimensione inter-corporea dell'intimità¹⁵ e lo spazio del pudore¹⁶. Si ha fiducia in qualcuno perché il suo comportamento, prolungato nel tempo, appare come una promessa per il futuro e sembra poterci assicurare sul fatto che di lui ci si può fidare. D'altra parte, non si può ottenere fiducia, se non si dà fiducia. La fiducia prevede reciprocità, complicità e processualità. Non sono, quindi, la puntualità assertoria e dichiarativa della veridicità, né la verifica inquisitoria o l'ostentazione unilaterale della trasparenza di una persona o di un gruppo, a costituire il nucleo dell'affidabilità e, quindi, della fiducia. Anzi, legare la sincerità all'espressione verbale e all'obbligo di veridicità della trasparenza assoluta significa, alla lunga, come apprendiamo paradigmaticamente dall'esito del *Misanthropo* di Molière, distruggere la trama di connivenze delle relazioni sociali e spingere verso l'isolamento e la solitudine.

¹¹ F. JULLIEN, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015; tr. it., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 43.

¹² WILLIAM SHAKESPERARE, *Otello, il moro di Venezia*, I, 3, 315; II, 3, 135; II, 3, 243; V, 2, 90; V, 2, 186.

¹³ STANLEY CAVELL, *Othello and the Stake of the Other*, in ID., *Disowning Knowledge In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1987, pp. 125-142; tr. it., *Otello e la scommessa sull'altro*, in ID., *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 149-170.

¹⁴ Rinvio, per il segreto, in particolare alla riflessione di J. DERRIDA, *Passions*, Paris, Éditions Galilée, 1993; tr. it., *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997 e J. DERRIDA - M. FERRARIS, «Il gusto del segreto», Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹⁵ Per la trattazione filosofica dell'"intimo" cfr. F. JULLIEN, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris, Grasset, 2013; tr. it., *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'Amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014; ID., *Près d'elle*, Paris, Éditions Galilée, 2016; tr. it., *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, a cura di M. Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

¹⁶ Vedi A. TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Milano, Rizzoli, 2006.

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

4. La sincerità come stato o qualità del sé

Il soggetto che compare all'inizio della scena filosofica della modernità è un soggetto trascendentalmente ed empiricamente isolato e solitario, sicché non è affatto un caso che l'angelo della malinconia distenda la sua ala su tutto il pensiero moderno. Il soggetto, con Cartesio, sospende la fiducia nel mondo e persino nel suo stesso corpo vivente, ritrovandola nel *monologo* della meditazione interiore e nello spazio linguistico del *cogito* trasformato in sostanza. Così, anche se in un modo provvisorio – per il dovere della veridicità come *dovere perfetto verso se stessi* bisognerà attendere Kant –, il soggetto, inconsapevole della sua intima, ontologica doppiezza, l'“allotropo empirico-trascendentale” per dirla con Foucault,¹⁷ accetta di fidarsi solo di se stesso e del proprio monologo interiore.

Ecco perché, come scrive Lionel Trilling all'inizio delle sei Norton Lectures su *Sincerità e autenticità*, tenute ad Harvard nella primavera del 1970 e ora finalmente tradotte anche in italiano, sulla soglia della modernità la vita morale europea si è arricchita di un nuovo elemento, «quello *stato o qualità del sé (state or quality of the self)* che chiamiamo sincerità (*sincerity*)»¹⁸. Qui è evidente, sin dall'efficace definizione trillinghiana, che la sincerità come “stato del sé” si distingue nettamente dalla veridicità come “atto del sé” che “dice la verità”, rispondendo all'esigenza di concepirne il valore morale non più in relazione ad un evento circostanziale e immediato, i cui risvolti possono essere, anzi, tutt'altro che morali – “ti dirò tutta la verità, senza nasconderti nulla”, spesso introduce dichiarazioni ostili, fatte per ferire o vendicarsi, per far soffrire o umiliare –, bensì nei termini di una condotta che dura nel tempo, che si manifesta nella continuità del vivere. Solo così la sincerità sembrerebbe poter soddisfare i requisiti dell'affidabilità.

Tuttavia, l'aggancio al meccanismo rivelativo e autorivelativo della parola “vera” rimane al centro anche della sincerità come “stato del sé”, perché è mediante le parole, quelle dette e soprattutto quelle non dette, le menzogne e le mezze bugie, l'autoinganno e la vertigine dell'inconscio – esplorati dal romanzo europeo come esperimento morale: «la letteratura consente l'esperienza della diversificazione dell'io»¹⁹ –, che l'individuo innesca quel processo di manifestazione di sé e di autoconoscenza che trasforma le pratiche di verità nel presupposto di una costruzione ontologica sempre più esigente, ma al contempo implosiva, intrinsecamente distruttiva e, prima o poi, votata al fallimento. I due poli semantici che operano nella nozione moderna di sincerità, la *funzione aletica* e la *funzione ipseica-immedesimante*,²⁰ stanno fra loro nell'equilibrio instabile di un'esclusione includente, trasformano il soggetto moderno in quella che Foucault, ben consapevole delle implicazioni biopolitiche dell'affermazione, chiamava una «bestia da confessione».²¹ Così la misura della sincerità non è più *fuori*, non è più il semplice “fatto” da rispecchiare

¹⁷ M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1978, p. 343.

¹⁸ LIONEL TRILLING, *Sincerity and authenticity*, Cambridge (Massachusetts - USA), Harvard University Press, 1972; tr. it., *Sincerità e autenticità*, a cura di R. Ariano, intr. di A. Tagliapietra, Bergamo, Moretti & Vitali, 2018, p. 54.

¹⁹ L. TRILLING, *Mansfield Park* (1954); in Id., *The Opposing Self*, New York, Viking Press, 1955; tr. it. in id., *La Letteratura e le idee*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 267-288, p. 278.

²⁰ A. TAGLIAPIETRA, *Sincerità*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012, p. 17.

²¹ M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it., *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 55.

ANDREA TAGLIAPIETRA

nel linguaggio (*veridicità*), né la fedele osservanza dell'“atto” promesso dalla parola data e dal ruolo rivestito (*veracità*), bensì uno scavo in profondità nella *natura* di ciascuno e nelle pieghe della sua costituzione *vivente*. Nella confessione sincera il soggetto dell'enunciazione è l'oggetto dell'enunciato, sicché il modello della sincerità è quel dire la verità su se stessi a cui viene attribuito un carattere esistenziale immediato.

Ma come darne prova, dal momento che il soggetto coincide con l'oggetto e, tramontato l'orizzonte sacramentale della confessione, egli è l'unico testimone della sua trasparenza? Mettendo il soggetto sincero nella condizione patica di *subire* la propria verità nella carne, nella nuda vita della sua singolarità, secondo il meccanismo inquisitorio e sacrificale dell'autoaccusa, ben esemplificato da Rousseau e dalla sua opera. Come ha scritto Mario Lavagetto, la verità di Jean-Jacques su se stesso «è pronunciata a voce alta, con un tono brutale e intollerante, come se fosse inammissibile immaginare che i suoi giudici non si butteranno in ginocchio davanti a lui, al suo coraggio e alla sua sincerità»²². Il coraggio della sincerità così intesa si introflette rispetto alla condizione estroflessa della *parresia* antica²³, per cui il parresiasta era soggetto della verità, ma non ne era l'oggetto, dal momento che la verità veniva detta *al* potere e *sul* potere, all'altro e sull'altro.

Il parresiasta esponeva se stesso al rischio delle circostanze che comportavano la prevedibile reazione del potere o dell'altro, tuttavia senza che questo rischio si tramutasse nell'ammissione di una *colpa* iscritta nella nudità della vita. La verità della *parresia* è *al prezzo della vita*, ma qui la vita viene intesa nel senso greco del *bíos*, ovvero come forma o maniera di vivere di un singolo o di un gruppo, vuoi anche quello “stile di vita” – il *bíos theoretikós* – che è proprio dei filosofi²⁴. È infatti l'eroismo della verità come scelta di vita, vale a dire foucaultianamente come direzione etica *soggettivante*, che “incorpora la verità”²⁵, che costruisce le figure plastiche dei filosofi antichi: di Socrate davanti al tribunale di Atene e alla cicuta o di Seneca di fronte a Nerone. Per riassumere questo rapporto di soggettivazione e non di assoggettamento, in cui la verità non scava ma plasma, Agamben scriveva: «non un soggetto che si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita», ma «un soggetto che si costituisce e si trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita»²⁶.

Nella *sincerità* cresciuta a fianco della soggettività moderna, invece, la verità agisce e incide con le sue inquisizioni e con le sue iscrizioni sulla vita intesa come *zoè*, vale a dire sul vivere comune a tutti gli esseri

²² MARIO LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Torino, Einaudi, 1992, p. 130.

²³ Per la riattualizzazione foucaultiana del concetto antico di *parresía* vedi M. FOUCAULT, *L'erméneutique du sujet (Cours au Collège de France 1981-1982)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001; tr. it., *L'ermeneutica del soggetto (Corso al Collège de France 1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003; ID., *Le gouvernement de soi et des autres (Cours au Collège de France 1982-1983)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008; tr. it., *Il governo di sé e degli altri (Corso al Collège de France 1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009; ID., *Discourse and Truth. The Problematicization of Parresia*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1985; tr. it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996 (corso tenuto a Berkeley (USA) nell'autunno del 1983); ID., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres (Cours au Collège de France 1983-1984)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2009; tr. it., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. (Corso al Collège de France 1984)*, Milano, Feltrinelli, 2011. Vedi anche, in proposito, THOMAS FLYNN, *Foucault as Parrethesiast. His Last Cours au Collège de France*, in «Philosophy and Social Criticism» XII, 2-3 (1987), pp. 213-219.

²⁴ PIERRE HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2002; tr. it., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino, Einaudi, 2008.

²⁵ VANESSA LEMM, *L'incorporazione della verità e la politica della comunità. Foucault e i cinici*, in D. Gentili e E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Roma, DeriveApprodi, 2015, pp. 255-272.

²⁶ GIORGIO AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 143.

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

viventi, sulla “nuda vita”. Lo schema autosacrificale della confessione pone sempre più in risalto – non è un caso che Foucault ne incontri la figura in una ricerca sulla “storia della sessualità” – gli elementi legati al sesso e alla manifestazione del desiderio, sottoposti all’incalzare di un’indagine e all’istituirsi di un *discorso* e di una *volontà di sapere* senza precedenti, in cui il soggetto come dispositivo di verità finisce per assoggettare se stesso come, di volta in volta, docile o indocile oggetto di prova.

Se la sincerità diventa un modo di essere e di farsi riconoscere come individui unici e irripetibili, il principio universale della soggettività che determina la forma della verità, distaccandosi dall’esperienza per affermare il suo dover essere, provoca allora la rivolta della *singularità* legata all’esposizione stessa della corporeità e alla sua vulnerabilità. Si dà avvio, così, ad una ricerca vertiginosa della purezza e della qualità ontologica dell’individuo, della sua autonomia e libertà, della sua capacità di resistenza e della sua unicità, che funge da fondamento per la relazione del sé con le qualità del mondo e con gli altri. Riportando la questione al tema dell’affidabilità, si potrebbe riassumerla nei termini di una nuova domanda: è possibile fidarsi degli altri, se non si ha fiducia in se stessi?

5. Autenticità e dialettica del sé

Nel pensiero statunitense del XIX secolo era stato Ralph Waldo Emerson – per Stanley Cavell una delle «menti filosofiche più sottovalutate che l’America abbia prodotto»²⁷ – ad indicare nella *Self-Reliance*, ossia nella *Fiducia in se stessi*, la leva dell’autoposizione del sé, irriducibile alla forma dell’argomentazione perché originaria. La fiducia in se stessi è in grado di connettere immediatamente la singularità dell’individuo con la vita biologica e il fondo *comune* della natura, ma anche di contrapporlo negativamente ed anarchicamente al conformismo e al condizionamento sociale. Così, l’uscita dallo stato di minorità di cui la ragione umana è essa stessa responsabile, ovvero la definizione kantiana dell’illuministica autonomia del soggetto sviluppata in termini generali e formali dalla tradizione razionalistica europea, veniva declinata dal filosofo americano sul piano della singularità individuale: «Confida in te stesso: ogni cuore vibra a questa corda d’acciaio.» Accetta il posto che la divina provvidenza ti ha affidato, lascia che ciò che è oggetto della fiducia operi per mezzo delle tue mani, domini il tuo essere. Accettare questo destino è l’uscita dalla minore età»²⁸. Il *Self* emersoniano non può essere dedotto che dalle sue azioni, o, meglio, dalla convinzione che di volta in volta vi ripone e non dalla loro coerenza, vale a dire dalla sua capacità di reggere la tensione fra gli antagonismi estremi di *società* e *solitudine*, come recita l’endiade del titolo di una delle ultime opere del filosofo di Concord²⁹.

²⁷ S. CAVELL, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005, pp. 12-13.

²⁸ RALPH WALDO EMERSON, *Self-Reliance* (1841), in *Essays. First Series (1841-1844)*, in *The Works of Ralph Waldo Emerson*, in 12 vols., Boston-New York, Fireside Editions, 1909, vol. II, pp. 45-88; tr. it., *Fiducia in se stessi*, in id., *Diventa chi sei: Fiducia in se stessi-Compensazione-Leggi Spirituali*, a c. di S. Paolucci, Roma, Donzelli, 2005, p. 5.

²⁹ R.W. EMERSON, *Society and solitude* (1870), in *The Works of Ralph Waldo Emerson*, cit., vol. VII; tr. it., *Società e solitudine*, a c. di N. Urbinati, Parma, Diabasis, 2008.

ANDREA TAGLIAPIETRA

«Una stupida coerenza», scrive Emerson, influente lettura del giovane Nietzsche, che conobbe la traduzione tedesca di *The Conduct of Life* uscita a Lipsia nel 1862³⁰, «è lo spauracchio delle piccole menti, adorato dai piccoli uomini di Stato, dai piccoli filosofi e dai piccoli teologi. Un'anima grande non ha semplicemente nulla a che fare con la coerenza ad ogni costo. Se ne potrebbe preoccupare come della sua ombra sul muro. Di' quello che pensi ora con parole dure, e domani dirai quello che il domani ti farà pensare, sempre con parole dure, anche se contraddirà tutto quello che hai detto oggi»³¹. Il *Self* si dà nelle parole, ma queste, come l'ombra che il corpo proietta sul muro, dipendono dalla sua manifestazione vivente e dalla conservazione della sua *potenza* di non essere o di essere altrimenti. Tuttavia, giacché non si può vivere sempre immersi empaticamente nella trasparenza della natura che rispecchia e assorbe le potenzialità del *Self*, alla stregua dei due anni che Thoreau, amico e allievo di Emerson, trascorse sulle rive selvagge del lago Walden, è la dialettica negativa nei confronti della società che fa emergere i tratti singolari del sé, ossia la sua *autenticità*.

La fedeltà a se stesso del *Self* sfida, così, il principio di non contraddizione e quell'idea di coerenza che ne è l'applicazione sul piano dell'identità *bio-grafica* individuale. Per *diventare ciò che si è* – impiegando la formula dell'arcinoto sottotitolo dell'*Ecce Homo* nietzscheano – prima o poi è necessario scontrarsi con la società, con l'istituzionalizzazione dell'io e, di conseguenza, con la falsa immagine che gli altri si possono fare di noi stessi. Ma ciò, con il procedere della cultura occidentale verso l'orizzonte contemporaneo, avviene registrando il conflitto acuto, interno all'individuo, fra, da un lato, l'identità pubblica e la coerenza biografica del sé con cui *egli* si relaziona agli altri (quella che i Greci avrebbero definito, appunto, con il termine di *bíos*) e, dall'altro, la sua “nuda vita”(per i Greci la *zoè* del semplice vivere biologico), l'esso che emerge proprio in riferimento al corpo, alla sessualità e alle zone d'ombra del desiderio, ignote alla controllata veglia della coscienza: «molto di ciò che tradizionalmente la cultura condannava e tentava di escludere, come il disordine, la violenza, l'irrazionalità, si vede riconoscere una notevole autorità morale grazie a una rivendicata autenticità»³².

È questo il passaggio critico che Trilling coglie fra le nozioni di sincerità e di autenticità e su cui si fissa anche Williams, riconoscendo esplicitamente il debito contratto con lo studioso americano: «questo libro», egli scrive, «contribuì molto a stimolare il mio interesse nei confronti di questi temi, parecchio tempo fa, e sono sicuro che molti altri hanno fatto la stessa esperienza»³³. Tuttavia il filosofo britannico finisce poi per rigettarne l'asserto fondamentale, cioè che la sincerità e l'autenticità riguardano uno *stato o qualità del sé* e non, appunto, una miscela delle virtù esteriori e sociali, perfettamente *non crudeli*, dell'accuratezza e dell'affidabilità. Williams contrappone Rousseau a Diderot come due volti della sincerità o dell'autenticità – appare evidente che il filosofo britannico non afferra il senso con cui, invece, Trilling differenzia i due termini –, l'uno introverso e l'altro estroverso. L'uno basato su una concezione autofondativa della sincerità «come semplice dichiarazione spontanea di ciò che risultava immediatamente evidente a se stessi» e

³⁰ Cfr. BENEDETTA ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, pref. di G. Campioni, Roma, Editori Riuniti, 2006.

³¹ R. W. EMERSON, *Fiducia in se stessi*, op. cit., p. 15.

³² L. TRILLING, *Sincerità e autenticità*, op. cit., p. 64.

³³ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, op. cit., pp. 282-283, nota 25.

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

l'altro che, invece, «installa una dimensione sociale all'interno della costruzione delle credenze, degli atteggiamenti, persino dei desideri» dell'io³⁴.

Per Williams solo tramite la *dimensione sociale* e la *relazione di riconoscimento con gli altri* è possibile *stabilizzare la mente* e, quindi, costruire quell'identità personale che ci permetterà di essere *veramente sinceri*. Ancora una volta è l'interazione linguistica e veritativa con le altre persone che stabilizza il sé, che di conseguenza non può essere uno stato o una qualità originaria. Qui, però, l'interpretazione del filosofo inglese non tiene conto della complessità ermeneutica del testo diderotiano e liquida sommariamente l'acuto commento che ne forniva Trilling nella prospettiva dischiusa dal celebre brano della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel,³⁵ che legge il *Nipote di Rameau* come la descrizione del conflitto e dell'opposizione dialettica fra la coscienza disgregata (*das zerrissene Bewußtsein*) del *neveu* e la coscienza onesta (*das ehrliche Bewußtsein*) espressa dal *moi* diderotiano. In realtà, per Trilling e per Hegel non si tratta di una dialettica fra due coscienze, ovvero fra due forme di vita, fra il *bíos* solipsistico e il *bíos* sociale, ma fra due stadi della stessa coscienza. Anzi, per meglio dire, fra due strati del sé. Non è un caso che lo studioso americano invitasse ad identificare il *moi* del filosofo e il camaleontico *neveu* con l'io e l'es freudiani. Nella terminologia già adottata in precedenza, l'io e il *nipote* si potrebbero definire come lo strato che corrisponde al *bíos* della *bio-grafia* e quello, più profondo ed infero, che corrisponde alla *zoè*, ossia alla "nuda vita".

6. La firma e la nuda vita

La bio-grafia, la "scrittura (*graphé*) della vita (*bíos*)", raccoglie le tracce individuali di ognuno, il lavoro di coerenza fra ciò che gli altri vedono del sé e ciò che il sé vede di se stesso, *auto-biograficamente*, cioè proiettando su di sé il bisogno comunitario e sociale di lasciare tracce. Questa costruzione è complessa e strutturalmente decoincidente. Emblematico a questo proposito è l'esempio della firma che ciascuno lascia sui documenti e che, come osserva Ferraris, «molto più del nome proprio, segna una continuità con l'autore, sembra darci una parte di lui, esattamente come avviene nelle reliquie, che sono parti di un corpo o di un tessuto che è stato in contatto con quel corpo»³⁶. La firma, rispetto alla corretta ortografia, assomiglia ad un errore o a un "difetto di fabbricazione"³⁷, ma lo sarebbe solo nella misura in cui la ritenessimo soltanto espressione di un significato, ossia come pura registrazione trasparente dell'identità sociale dell'individuo, che assomiglia e aderisce alla sua "leggibilità" veridicamente. Invece, proprio nel momento in cui l'individuo si istituzionalizza e si registra in un documento, appare anche la resistenza del significante e della grafia che, trasformando la scrittura in una sorta di crittografia del sé, in un ghirigoro o

³⁴ *Ivi*, p. 185.

³⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, J. A. Goebhardt, 1807, ora in *Id.*, *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 283; tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, voll. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 2, pp. 72-73; per il commento cfr. L. TRILLING, *Sincerità e autenticità*, *op. cit.*, pp. 86-100, per il controcommento di B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, *op. cit.*, pp. 173-178. Ho trattato per esteso questo passaggio in A. TAGLIAPIETRA, *Sincerità*, *op. cit.*, pp. 146-153.

³⁶ M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, *op. cit.*, p. 354.

³⁷ M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, *op. cit.*, pp. 356-357.

ANDREA TAGLIAPIETRA

in uno scarabocchio, ostacola l'identificazione per chi non è in grado di "autenticarla".

L'intenzione del lasciar traccia si accompagna così alla sua negazione, secondo la formula mirabile della "nuda vita" e della potenza pura, ovvero il "preferirei di no" di Bartleby, lo scrivano del famoso racconto di Melville³⁸. Bartleby si rifiuta di copiare e, senza dubbio, si rifiuterebbe anche di firmare – cosa c'è di più ripetitivo, nelle incombenze istituzionali della nostra vita sociale, della necessità di firmare? –, ma lo fa, come mostra il finale del racconto, *al prezzo della vita*. Non del suo *bíos*, cioè dello stile di vita e della sua identità biografica personale, di cui, per altro, Melville ci fornisce scarse ed enigmatiche informazioni, ma della *zoè*, della vita biologica. Del resto, non c'è alcun eroismo in Bartleby. Per intenderci: non gli appartiene il coraggio del parresiasta antico, né delle forme eroiche della sincerità e autenticità moderne.

Bartleby rappresenta l'antieroaica e impersonale resistenza della "nuda vita"³⁹. Al desiderio della visione e del controllo panottici della società trasparente dei nostri giorni Bartleby contrappone, a differenza dei molti eroi del sottosuolo che, dopo Dostoevskij, la letteratura e la cronaca ci hanno offerto, un sottosuolo silenzioso, un sottosuolo che rimane ostinatamente tale, quello del corpo che vive e che muore. Oltre ogni condizionamento culturale rimane sempre il senso di sé che dipende dal significato biologico della singolarità mortale, dalla caducità del *dato* di ciascuno. Come osservava Trilling negli anni Sessanta del Novecento, ben prima dell'attivazione del concetto di biopolitica da parte di Foucault⁴⁰, «credo occorra fermarsi a riflettere un attimo se quest'importanza data alla biologia sia proprio un concetto reazionario o non sia invece un'idea liberatoria. Essa ci dice che la cultura non è onnipotente; che c'è un residuo umano che la società non riesce a controllare o condizionare, e che questo residuo, per quanto elementare possa essere, vale a sottoporre la cultura dominante a una forma di critica e a contestarne l'assolutismo»⁴¹.

Nella questione dell'autenticità e della verità della traccia di ciascuno entra in gioco, quindi, la nuda vita, come mostrano le tecnologie contemporanee che sostituiscono la firma con la biometria del corpo, con le impronte digitali, con il riconoscimento dell'iride o quello facciale. Ma si pensi anche al valore probatorio assunto, nelle legislazioni attuali, dalle tracce del DNA di un individuo, rinvenute sulla scena del crimine e interpretate come una sorta di "firma" del delitto. Negli interrogatori polizieschi l'impiego del poligrafo o "macchina della verità" si basa sul principio che contrappone alla falsità delle parole dell'inquisito i segnali veridici della *zoè* del corpo: la pressione del sangue, la frequenza del battito cardiaco, il ritmo della respirazione, la sudorazione. L'intersecarsi delle pratiche biopolitiche e della documentalità sociale nelle procedure amministrative delle popolazioni da parte degli stati e dei mercati spinge gli individui, a cui la tradizione del diritto e della morale attribuisce lo *status* di persone⁴², a render ragione di sé in quanto pure espressioni della nuda vita. Qui la fissazione della verità in quanto espressione *logografica*

³⁸ È la nota interpretazione di G. AGAMBEN, *Bartleby o della contingenza* (1993), in G. Deleuze – G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 2012, pp. 45-89.

³⁹ Rinvio ad A. TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, op. cit., in particolare al cap. 5, "Bartleby e la sua ombra".

⁴⁰ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 5-11.

⁴¹ L. TRILLING, *Beyond Culture. Essays on Literature and Learning*, Harmondsworth, Penguin, 1963; tr. it., *Al di là della cultura*, a cura di G. Fink, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 93-94.

⁴² Cfr. ROBERTO ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia impersonale*, Torino, Einaudi, 2007 e Id., *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

di cui si diceva all'inizio di queste pagine aggiunge il significativo supplemento per cui il codice linguistico adottato abbandona il linguaggio naturale, ma non per qualche efficace sistema di simbolizzazione logico-matematica, come credevano i neopositivisti negli anni Venti e Trenta, bensì per le inintenzionali sequenze genetiche del DNA o per l'altrettanto irriflesso funzionamento degli organi o dei fluidi corporei.

Le pratiche e la parabola storica della sincerità e dell'autenticità moderne, fino agli esiti nei dettagli più minuti del costume contemporaneo – si pensi al diffondersi della moda dei tatuaggi, là dove la “nuda verità” della pelle del corpo non appare sufficiente ad esprimere l'autenticità dell'individuo – mostrano lo stretto rapporto fra la verità e la vita, il doppio legame che unisce l'iscrizione logografica della verità alla nuda esposizione della vita.

7. Veridicità inospitale

Questa relazione ci fornisce una chiave per fornire un supplemento di interpretazione a proposito della famosa polemica che, alla fine del XVIII secolo, contrappose Benjamin Constant e Kant, culminata nella stesura del breve saggio del maestro di Königsberg dal titolo *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*⁴³.

I termini della polemica ruotano attorno ad un esempio particolarmente efficace⁴⁴, i cui precedenti possono essere fatti risalire all'episodio biblico di Lot che offre ospitalità e rifugio agli angeli del Signore contro la violenza degli abitanti di Sodoma (Gen. 19,4-8), ma che ritroviamo anche in al-Ghazzali e che viene canonizzato all'interno degli esempi di scuola della tradizione scolastica. Entrato nella casistica del *mendacium officiosum*, l'esempio compare in un'ampia serie di testi, sia di ambito cattolico che protestante. Nel mondo tedesco del cristianesimo riformato e dell'*Aufklärung* moderata il caso dell'innocente, che si rifugia presso l'amico chiedendogli ospitalità, inseguito dagli assassini che vogliono ucciderlo, e mettendo l'ospite in condizione di difenderlo solo decidendo di mentire, si affaccia all'interno delle pagine dell'*Institutio theologiae moralis*⁴⁵ di Buddaeus di Jena, edita a Lipsia nel 1711. È in questa forma, ormai matura e stabilizzata, che, alla fine del Settecento, l'esempio giungerà ad animare le pagine del dibattito fra Constant e Kant.

Con una mossa tattica notevole, l'argomentazione del giovane Constant, appena affacciato sulla

⁴³ IMMANUEL KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in «Berlinische Blätter» X (6 settembre 1797), pp. 301-314, ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, 1900-ss., vol. VIII, pp. 423-430; tr. it., *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, tr. di S. Manzoni e E. Tetamo, Milano, B. Mondadori, 1996, pp. 288-303.

⁴⁴ Ho trattato la questione in A. TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant. Politica della verità e politiche dell'amicizia*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, op. cit., pp. 1-129 e nei paragrafi ad essa dedicati di A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 394-437.

⁴⁵ BUDDAEUS VON JENA, *Institutio theologiae moralis*, Leipzig, 1711, cfr. H. MULERT, *Die Bewertung der Lüge in der Ethik des Neuen Testaments und des evangelischen Christentums*, in O. Lipmann-P. Plaut (a cura di), *Die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung*, Leipzig, J. A. Barth, 1927, pp. 32-52, p. 41.

ANDREA TAGLIAPIETRA

scena culturale dell'epoca, rovescia il tradizionale assunto in favore della veridicità, vale a dire quello che la ritiene la garanzia dell'efficace funzione comunicativa del linguaggio e, quindi, dell'esistenza e della coesione della società umana. Il principio morale che dire la verità sia un dovere, sostiene lo scrittore franco-svizzero, se fosse preso in modo assoluto e isolato (*absolue et isolée*), renderebbe impossibile ogni tipo di società⁴⁶. A riprova di questa teoria che, visto il contesto politico della Rivoluzione francese successivo alla fine del Terrore, potrebbe far pensare ad una sorta di giacobinismo morale di chi non commisura i principi alle circostanze, Constant cita come prova quanto sostenuto da un generico "filosofo tedesco". Questi avrebbe affermato che persino davanti agli assassini, qualora questi vi chiedessero se un vostro amico, che stanno inseguendo e a cui avete offerto ospitalità, si fosse rifugiato a casa vostra, mentire sarebbe un crimine. Kant, che in realtà fino ad allora non aveva mai sostenuto esplicitamente una simile tesi in nessuna delle sue opere, si riconosce nell'esposizione, piuttosto caricaturale, della teoria del "filosofo tedesco", e scrive il suo saggio in risposta al "filosofo francese".

Il dovere della veridicità, per Kant, non ammette eccezioni. Di fronte all'alternativa secca tra dire la verità e mentire per salvare una vita non ci possono essere esitazioni. Bisogna dire sempre la verità, anche se questo comporta l'evento tragico dell'omicidio dell'amico che si è rifugiato in casa nostra per sfuggire agli assassini. Come ha osservato Sissela Bok, la posizione di Kant «è sembrata troppo radicale a quasi tutti i suoi lettori, ad alcuni persino ossessiva»⁴⁷. Ne conviene anche Williams: «se la menzogna è nella sua essenza un abuso dell'asserzione, allora lo è anche sfruttare deliberatamente la maniera in cui ci si può aspettare che i propri ascoltatori comprendano le asserzioni che si sceglie di fare. La dottrina della menzogna che stiamo considerando fa dell'asserzione un feticcio, isolandola dal contesto in cui essa svolge il suo ruolo e proiettandole addosso, in un tale isolamento, tutta la forza del requisito di veridicità»⁴⁸.

Ma questa feticizzazione dell'asserzione non è forse il risultato estremo, ma coerente, di quella "fissazione" logografica e logocentrica sulla verità di cui si parlava all'inizio di questo saggio? E come non vedere, al di là dell'argomentazione di Constant del principio intermedio di reciprocità fra diritto alla verità e dovere della verità, che questa concezione della verità e della veridicità distrugge il tessuto connettivo della socialità e rende impossibile proprio quell'affidabilità e quella connivenza sulle quali si reggono la comunità e il reticolo delle relazioni interumane. Nel dispositivo kantiano della veridicità assoluta appare un inquietante tentativo di separare la responsabilità di ciò che si afferma dicendo la verità dall'atto stesso della veridizione, sicché, sostiene Kant, «è stato per un puro caso (*Zufall*) (*casus*) che la verità della dichiarazione ha recato danno a chi si era rifugiato in casa, non a causa di un'azione libera (in senso giuridico)»⁴⁹.

Dal piano morale, su cui si esercita la potenza del dilemma racchiuso nell'esempio, l'argomentazione

⁴⁶ Per il testo di BENJAMIN CONSTANT, *Des réactions politiques*, Paris, 1797, ora in Id., *Cours de politique constitutionnelle et collection des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif*, voll. 2, a cura di É. Laboulaye, Paris, Librairie de Guillaumin et c., 1872 (1861), vol. II, pp. 70-128; tr. it., *Sulle reazioni politiche*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, op. cit., pp. 155-230.

⁴⁷ SISSELA BOK, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York, Pantheon Books, 1978; tr. it., *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Roma, Armando Editore, 2003, in particolare, per l'esame della posizione di Kant, pp. 40-53.

⁴⁸ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, op. cit., p. 103.

⁴⁹ I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, cit., p. 297 (in *Kant's Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VIII, p. 427).

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

kantiana si sposta su quello dell'ineccepibilità del diritto, sostenendo che il parlante che dice la verità non è responsabile delle sue parole, mentre lo è colui che mente: «se ti sei attenuto rigorosamente alla verità, la giustizia ufficiale non potrà addebitarti nulla, qualunque imprevedibile conseguenza possa seguire alla tua dichiarazione»⁵⁰. È evidente, tuttavia, che di un individuo che si comporta così non ci si può fidare e che l'atto di veridizione implica il venir meno e il tradimento della fiducia che l'amico aveva riposto nel suo ospite. Facendo giocare di precisione i termini del nostro lessico della sincerità, possiamo certo affermare che l'ospitante è veridico, ma con altrettanta certezza possiamo ritenere che non è sincero, dal momento che offrendo ospitalità all'uomo inseguito dagli assassini ha fatto intendere di essergli amico, quando successivamente non ha esitato a consegnarlo ai suoi carnefici. La preoccupazione kantiana di dire sempre la verità là dove non ci si può sottrarre alle dichiarazioni, a prescindere dalle sue conseguenze, ossia dai suoi effetti di continuità nella prospettiva della vita, confligge con l'impegno personale per la verità che la sincerità richiede. Come si diceva all'inizio di questo saggio, l'attenzione esclusiva per la veridizione fissa la verità come momento puntuale e detemoralizzato dell'asserzione, facendo tramontare la dimensione del tempo lungo del vivere, là dove ha luogo la connivenza che accomuna gli esseri umani e che, non fermandosi alla dimensione verbale della comunicazione, si estende anche alla più vasta interazione con gli altri esseri viventi (per esempio, in che senso un cane o un altro animale si fida di noi e noi ci fidiamo di lui?).

L'assolutismo della veridicità kantiana gioca sull'omissione narrativa contenuta nell'esempio, che tace un eventuale scambio verbale fra l'ospitante e l'ospitato, con la relativa richiesta di protezione da parte di quest'ultimo e con l'assunzione di responsabilità da parte del primo, al momento della fuga e della scelta del rifugio. Anzi, nella scena descritta dal *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* va sottolineato il silenzio dell'amico, che potremmo anche chiamare della "vittima", rispetto alla focalizzazione sui due parlanti, il padrone di casa e l'assassino (che, rispetto alla versione di Constant, in cui gli inseguitori sono degli "assassini" al plurale, diventa solo uno). Il primo dispone della verità, l'altro della vita altrui che minaccia, ma è il terzo che subisce la violenza congiunta di entrambi. L'amico dell'esempio è, quindi, con tutta evidenza, una rappresentazione emblematica dell'*homo sacer*, della «nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile*»⁵¹, perché esclusa da qualsiasi diritto, anche quello di parola, che qui si contrappone all'atto di veridizione e alla "politica della verità" che ne consegue, in coerenza con la radicalizzazione estrema e finanche caricaturale – ma proprio per questo assai rivelativa – dei dispositivi con cui il pensiero occidentale ha formulato le garanzie morali, giuridiche e politiche implicite nella nozione di "persona".

C'è una persona che dice la verità e una persona che minaccia la vita di un'altra, ma non c'è nessun "coraggio della verità" che implichi l'innescò del meccanismo probatorio vuoi della *parresia*, che prevedeva l'autoesposizione al rischio da parte del parlante per le verità proferite sull'altro, vuoi della *confessione*, che invece esibiva la verità del parlante su di sé, assumendosi di conseguenza il rischio di essere esposto e indifeso allo sguardo e alle azioni degli altri. L'esempio del *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*

⁵⁰ I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, op. cit., p. 294 (in Kant's *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, p. 425).

⁵¹ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 11.

ANDREA TAGLIAPIETRA

scinde in due – l'ospite silenzioso e l'ospitante veridico – l'unità che, nel caso della parresia come in quello della confessione, raccoglieva in un'unica persona colui che dice la verità e colui che compie quest'atto al prezzo della vita.

8. La macchina parlante e la vittima silenziosa

Nello stesso anno in cui Kant scrive la sua risposta a Constant il filosofo tedesco realizza gli ultimi ritocchi al manoscritto della *Metafisica dei costumi*, opera che vedrà la luce nella sua interezza nei mesi successivi e nella quale un importante paragrafo è dedicato alla menzogna⁵². Qui come nel *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* la veridicità (*Wahrhaftigkeit*) viene presentata non più come un dovere verso gli altri, cioè a garanzia della comunicazione interumana, ma come un *dovere perfetto verso se stessi*. Accanto al tradizionale dispositivo d'accusa della menzogna come abuso della facoltà naturale di comunicare i propri pensieri, Kant aggiunge quello della violazione della dignità stessa della persona umana.

Il mentire agli altri, sostiene il filosofo, è sempre anche un mentire a se stessi, un contrapporre l'*homo noumenon* in quanto persona morale che nega tutto ciò che è corporeo, condizionato e sensibile, all'*homo phaenomenon* come, invece, corpo e "macchina parlante":

L'uomo, in quanto essere morale (*homo noumenon*) non può servirsi di se stesso quale essere fisico (*homo phaenomenon*) come fosse un puro strumento (una sorta di macchina parlante (*Sprachmaschine*) svincolato dal suo scopo interno (la comunicazione di pensieri), ma è tenuto a rispettare la condizione dell'accordo della sua dichiarazione (*declaratio*) con quello scopo, e obbligato alla *veridicità* verso se stesso⁵³.

Senza l'accordo della veridicità e la docile disciplina dell'*homo phaenomenon*, chi mente, non credendo egli stesso a ciò che dice, finisce per essere peggio del famoso negatore del principio di non contraddizione aristotelico, che veniva sprezzantemente paragonato a una pianta o a un tronco⁵⁴. Il mentitore, infatti, ha un valore persino «inferiore a quello di una semplice cosa», in quanto, scrive Kant, mentre «dell'utilità di qualche caratteristica di una cosa qualcuno potrebbe far uso, trattandosi di alcunché di reale e dato», «la comunicazione dei propri pensieri ad un altro con parole che indicano (intenzionalmente) il contrario di ciò che pensa chi sta parlando, rappresenta uno scopo esattamente opposto alla finalità naturale della sua facoltà di comunicare i propri pensieri e, perciò, una rinuncia alla propria personalità, così che il mentitore

⁵² I. KANT, *Von der Lüge*, in ID., *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797, in *Kant's Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VI, pp. 203-493, pp. 429-431 (*La metafisica dei costumi*, Parte Seconda (Principi metafisici della dottrina della Virtù), I (Dottrina degli elementi dell'Etica), parte I (Dei doveri verso noi stessi in generale), libro I (Dei doveri perfetti verso noi stessi), capitolo 2 (Il dovere che l'uomo, considerato unicamente come essere morale, ha verso se stesso), I, paragrafo 9 (Sulla menzogna) tr. it., *Sulla menzogna*, in I. KANT -B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, op. cit., pp. 304-314.

⁵³ I. KANT, *Sulla menzogna*, in I. KANT -B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, op. cit., pp. 309-310 (in *Kant's Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VI, p. 430).

⁵⁴ ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 4, 1006a 14-15.

Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità

risulta essere solo un'apparenza ingannevole d'uomo, non un vero uomo»⁵⁵. Chi mente non è una persona, che la dottrina morale kantiana impone di trattare sempre come fine ma mai come mezzo, ma qualcosa di peggio che una semplice cosa che è pur sempre utilizzabile, quindi riconducibile alla logica strumentale del mezzo utilizzato da una persona. Qui appare lo spettro sovversivo di un mezzo assoluto, di una cosalità corporea e singolare che si ribella alla sua personalizzazione e che scardina il rapporto tra le persone e le cose: «è come se la persona espellesse fuori di sé una sua parte, assimilandola a una semplice cosa su cui deve riguadagnare padronanza»⁵⁶.

Ecco allora che il dispositivo della menzogna della *Metafisica dei costumi*, palesa la duplicità interiore dell'*homo noumenon* e dell'*homo phaenomenon*, ossia la contrapposizione fra la persona e la cosa vivente, cioè la nuda vita del mentitore, mentre il dispositivo della veridicità, nella metafisica del diritto del *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, mostra l'istaurarsi dell'analoga polarità fra la persona dell'ospite veridico e la nuda vita dell'amico. Il gioco dei due testi in questione consente di cogliere con evidenza ciò che Roberto Esposito indicava come il movimento sotterraneo della dottrina morale kantiana, ossia «lo scivolamento della persona verso la cosa»⁵⁷: dalla persona dell'*homo noumenon* alla “macchina parlante” del mentitore, dalla persona dell'ospite veridico alla vittima silenziosa esposta alla violenza dell'assassino.

Ma questo scivolamento e questa duplicità irrisolvibile, questa esclusione inclusiva e questa inclusione esclusiva, appartengono allo stesso «dispositivo della persona»⁵⁸ con cui da più di duemila anni la civiltà occidentale pensa le categorie principali del diritto, della morale e della politica. Con esse si costruisce quel particolare rapporto fra la verità e la vita che alimenta gli scenari storici della veridicità, della sincerità e dell'autenticità e, con le significative differenze evidenziate da Foucault, di quella *parresia* antica che appare comunque giocata *al prezzo della vita*. Per Esposito la definizione di “persona” «emerge in negativo da quella dell'uomo-cosa» e comporta che «essere pienamente persona voglia dire mantenere, o spingere, altri individui viventi ai confini della cosa»⁵⁹.

Nelle pratiche della *virtù crudele* è in questione proprio la crudeltà di questo conflitto, che, in nome della verità, è sia esterno che interno. Esso scinde la singolarità di ciascuno nell'ognuno della forma ontologica del sé che, di volta in volta, si esprime nell'identità della *psyché*, del *nous*, dell'anima, della mente o della coscienza, stabilizzate e modellate dall'aggancio con i meccanismi aletici del *lógos*, e il ciascuno della corporeità vivente, dell'animalità, della *zoè* che rimane *fuori* dai meccanismi differenziali della persona. Si tratta, per impiegare le parole di Agamben, del «conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto», ovvero «quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo»⁶⁰, ossia fra la singolarità vivente dell'essere umano e ciò che nell'uomo è sempre altro e oltre rispetto all'uomo e che caratterizza il discorso della filosofia occidentale sin dalle sue origini greche. Ciò che allora risalta, a partire da quell'architetto

⁵⁵ I. KANT, *Sulla menzogna*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, op. cit., p. 308 (in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, p. 430).

⁵⁶ R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, op. cit., pp. 25-26.

⁵⁷ R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, op. cit., p. 27.

⁵⁸ R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

⁵⁹ R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia impersonale*, op. cit., p. 14.

⁶⁰ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 82.

ANDREA TAGLIAPIETRA

della metafisica classica che è il *Fedone* di Platone⁶¹, è proprio l'assoluta continuità del rapporto che, nel corso della storia del pensiero occidentale, si stabilisce fra le forme logiche della verità, la forma concava del sé sottoposto alla loro disciplina e l'espulsione della nuda vita, come il corpo disteso di Socrate sotto al mantello, che ancora sussulta per gli effetti dell'ultimo *phármakon*.

⁶¹ Rinvio in proposito ad A. TAGLIAPIETRA, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Milano, Feltrinelli, 1997, in particolare il cap. 6: *Il teatro del Fedone* e ID., *L'ultimo gesto di Socrate. Il pudore e l'enigma*, in «Spazio filosofico» V (maggio 2012), pp. 163-171 (www.spaziofilosofico.it/numero-05/2063/ultimo-gesto-di-socrate-il-pudore-e-lenigma/).

Chiara Bonuglia

Franco Ferrari, *Introduzione a Platone*, Il Mulino, Bologna 2018, 224 pp.

Il pensiero di Platone, come è noto a tutti, è difficilmente riassumibile nella sua interezza. Il carattere dialogico del filosofare platonico rende, inoltre, particolarmente impegnativa l'impresa di realizzare un'introduzione per quanto possibile completa del pensiero del filosofo nello spazio necessariamente limitato di un libro. Eppure, Franco Ferrari, con estrema chiarezza e con rigore scientifico, è riuscito a fornire in questo volume un esauriente profilo del pensiero platonico.

Il libro è articolato in otto capitoli i cui titoli indicano gli argomenti trattati e ripartiti poi in ulteriori paragrafi tematici. Partendo da una breve esposizione dei principali avvenimenti che caratterizzarono la vita del filosofo (capitolo I, pp. 8-14) e della forma letteraria dell'opera platonica (capitolo I, pp. 17-26), l'A. passa via via a rilevare e a discutere questioni più specificamente teoretiche. Così facendo, Ferrari analizza ogni aspetto del pensiero platonico, ciascuno opportunamente corredato di riferimenti ai dialoghi e di citazioni dirette dei relativi passi. Si tratta, pertanto, di un'introduzione a Platone che non trascura nessun aspetto della filosofia platonica e che, con grande efficacia, svolge la descrizione dei principali argomenti del filosofo fornendo anche, di alcuni di questi, interpretazioni originali.

L'A., a più riprese, mette in risalto che la filosofia platonica, nonostante il suo fondamento metafisico (fermo restando cioè il significato sia causale che paradigmatico della "teoria delle idee"), va comunque considerata in un quadro propriamente politico, diretto quindi a sostenere la realizzabilità del progetto politico platonico, così come è espresso nella *Repubblica*. Questa chiave di lettura evita che il lettore dei dialoghi finisca per interpretarne il pensiero in chiave esclusivamente speculativa o "analitica". Se, infatti, la teoria delle forme rappresenta il nucleo teoretico dell'intero pensiero platonico e, probabilmente, anche l'aspetto di maggiore interesse filosofico, è ciononostante appropriato, ai fini di un'adeguata conoscenza di Platone, richiamare l'attenzione sulle finalità specifiche che egli aveva e dunque anche sul contesto storico-politico di riferimento. In una simile prospettiva, per esempio, i capitoli III (pp. 49-74) e IV (pp. 75-102) (*L'uomo giusto nella città giusta* e *Il sapere del filosofo*), illustrano perfettamente come etica e politica siano strettamente connesse e quanto il benessere della comunità derivi dal "possesso" da parte dei filosofi della scienza delle idee e del bene, vale a dire della dialettica. La conoscenza che ha per oggetto l'idea del Bene, scrive Ferrari:

... rappresenta dunque il fulcro intorno al quale ruota il progetto-etico politico della *Repubblica*. Stabilendo una relazione tra il Bene e la dimensione dell'utilità, Platone intende affermare che il possesso di qualsiasi cosa acquisisce valore solo se questa si rivela autenticamente utile, ossia *buona* per colui che la possiede. Si comprende allora come Socrate arrivi a sostenere che, mentre per tutte le altre cose, comprese dunque le virtù, ci si può accontentare di

CHIARA BONUGLIA

possederne l'apparenza, “delle cose buone non c'è nessuno che si accontenti di possedere quelle che sembrano tali, ma tutti ricercano quelle che lo sono realmente” (*Resp.* 505d). Ciò dovrebbe significare che la presenza dell'idea del Bene trasforma qualsiasi altra acquisizione in un possesso utile e vantaggioso, ossia in grado di garantire il benessere dell'individuo (e della comunità) (p. 109).

Un altro merito del volume è rappresentato dalla capacità dell'A. di mostrare l'originalità del pensiero di Platone il quale, almeno in parte distaccandosi dagli insegnamenti di Socrate, si propone di superare, e talvolta di abolire, alcuni dei modelli che dominavano il panorama culturale dell'Atene del V secolo. Nel capitolo II, *Lo spazio filosofico: i rivali e il maestro* (pp. 27-48), ad esempio, Ferrari affronta la questione dell'antagonismo platonico nei confronti della sofistica relativamente «a quel processo di deassolutizzazione dei valori che è stato talora avvicinato a una forma di “illuminismo greco”» (p. 27). Responsabile di una tale forma di sfiducia nei confronti dei valori tradizionali furono per l'appunto i sofisti Protagora e Gorgia: entrambi sostennero un'attitudine manifestamente critica nei confronti dell'individuazione di verità oggettive, promuovendo l'adozione di criteri relativistici e utilitaristici. Come spiega Ferrari, simili posizioni crearono le premesse per la valorizzazione della parola, che «affrancata dal compito di rispecchiare la realtà [...] diventa un formidabile strumento di persuasione» (p. 29). Ci troviamo di fronte a una concezione opposta rispetto a quella platonica secondo cui il grado verità di un enunciato è direttamente proporzionale al grado di realtà dell'oggetto cui l'enunciato si riferisce. Da ciò consegue che la conoscenza vera non potrà che essere quella che considera oggetti pienamente esistenti, vale a dire le idee. Al contrario, ogni asserzione concernente i “sensibili” non potrà coincidere con una conoscenza vera e propria ma, conformemente alla mutevolezza degli stessi enti sensibili, apparirà necessariamente al mondo dell'opinione mutevole. Il paragrafo *Essere e divenire, conoscenza e opinione* (pp. 77-82), descrive poi la fondamentale distinzione tra i due stati cognitivi derivanti da questa: l'*episteme* e la *doxa*.

L'impostazione onto-epistemologica platonica si distanzia dalle concezioni sofistiche e, come spiega Ferrari (p. 78), il criterio che ne è alla base è di natura epistemica. È, dunque, all'interno di questo quadro profondamente “riformista”, finalizzato a sua volta a risanare la città malata, che va inserita anche la critica platonica alla poesia (pp. 146-150) e alla retorica (pp. 153-155), cui si aggiunge la condanna della mitopoiesi omerica ed esiodea (pp. 155-158), responsabile di aver dato un'immagine falsa degli dèi.

Interessanti analisi sono contenute nel capitolo *L'universo e l'uomo* (pp. 163-190) in cui l'A. presenta l'argomento platonico della generazione dell'universo e il relativo racconto cosmologico del *Timeo*. Il racconto mitico della fabbricazione del cosmo da parte del demiurgo, il quale riproduce l'ordinamento intelligibile nel mondo sensibile, implica l'assunzione di un principio di causalità. Esso stabilisce che tutto ciò che ha generazione e che, dunque, diviene, non può che farlo in virtù di una causa. L'universo, pertanto, essendo un *gignomenon* non può generarsi indipendentemente da una causa, che in questo caso è rappresentata dalle idee (pp. 164-165). Benché l'A. non lo dichiari espressamente, l'assunzione di un simile principio implica una conseguenza fondamentale: se la causalità è strettamente connessa al dominio di ciò che diviene allora essa non può sussistere nel mondo intelligibile, per eccellenza fisso e immutabile.

Due sembrano inoltre i meriti formali del volume: l'accuratezza terminologica in riferimento al linguaggio propriamente platonico e la precisione e l'esattezza nel riportare eventi, date e avvenimenti.

Franco Ferrari, *Introduzione a Platone*, Il Mulino, Bologna 2018, 224 pp.

Il volume si chiude con una bibliografia ragionata e un utile indice dei nomi. Franco Ferrari fornisce, con questa *Introduzione*, un valido strumento di studio per chiunque voglia avvicinarsi al grande filosofo ateniese.

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

Simone Frasson

Claudia Lo Casto, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa University Press, Pisa 2017 («Greco, Arabo, Latino: le vie del sapere. Studi», 5), 283 pp.

Questo libro offre un'analisi dettagliata della concezione plotiniana della vita, che spazia su tutti i livelli del suo sistema metafisico e tiene conto del rapporto con le fonti platoniche, aristoteliche e stoiche. La prima parte (*I. Problemi e prospettive nella concezione plotiniana della vita*, pp. 27-65) affronta questioni di carattere generale, quali il rapporto fra il concetto di vita e quello di *energeia*, la molteplicità dei significati che il predicato 'vita' assume nei vari contesti argomentativi, e le differenze – che Lo Casto considera tutto sommato trascurabili – nell'uso dei due sostantivi che designano la vita, ossia *bios* e *zoè*. Segue una ricognizione sulle principali fonti riconosciute della riflessione plotiniana sulla vita, ossia il *Timeo* e il *Sofista* di Platone, il libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele e i frammenti di Posidonio di Apamea da cui si desume una concezione vitalistica del cosmo (*II. Genesi e fonti della concezione plotiniana della vita intelligibile*, pp. 67-93). I capitoli successivi analizzano nel dettaglio le differenti modalità con cui la vita è presente nei singoli livelli della gerarchia ontologica plotiniana. Vengono trattati, nell'ordine, la vita dell'intelletto divino (*III. La vita dell'Intelletto*, pp. 95-147), quella dell'anima (*IV. La vita dell'Anima*, pp. 149-188), la componente vitale del mondo sensibile (*V. Aspetti biologici della nozione di vita in Plotino*, pp. 189-230) e l'uno in quanto principio di vita (*VI. L'origine della vita nel Primo Principio*, pp. 231-250).

La centralità del concetto di vita nella filosofia di Plotino è indiscutibile e universalmente riconosciuta. Al pari del pensiero e dell'essere, la vita è uno degli attributi fondamentali dell'intelletto divino. La vita ricorre, inoltre, nella descrizione di ogni livello della realtà, dal mondo sensibile fino all'uno, seppure in forme e con modalità differenti. In ragione della sua pervasività, quello di vita si presenta come un concetto chiave, indispensabile alla corretta comprensione della riflessione plotiniana nel suo complesso, e come un punto di partenza ideale per una ricerca che miri a ricostruirne la genesi. Nonostante ciò, ad oggi la letteratura specifica sul concetto di vita nelle *Enneadi* è scarsa. Oltre al classico studio di Pierre Hadot sulla genesi della triade essere-vita-pensiero¹, questo libro ha come antecedenti soltanto le due monografie di Grigorios Ph. Kostaras² e di Roman Th. Ciapalo³ e un articolo di Christoph Horn⁴. Questa letteratura è

¹ "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", in AA. VV., *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions* (Entretiens sur l'Antiquité classique, V), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, pp. 105-141.

² *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hamburg, Meiner, 1969.

³ *Life (zôê) in Plotinus' Explanation of Reality*, Loyola University of Chicago, 1987 (Ph. D. Thesis).

⁴ *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. HERREN-I. SCHÜSSLER, *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2008, pp. 97-123.

SIMONE FRASSON

discussa nella *Premessa* (pp. 21-25). Fra gli studi classici non espressamente dedicati al concetto di vita, il più utile e ricco di spunti a questo proposito è probabilmente il commento di Pierre Hadot al trattato VI 7 [38]⁵.

Le conclusioni cui Lo Casto perviene sono molto condivisibili. Fra le più importanti, menziono l'identità di vita ed *energeia*; il primato della vita dell'intelletto divino, che coincide con la sua attività di pensiero; il carattere derivato e imperfetto della vita psichica, che si configura come un'immagine della vita divina; la trascendenza dell'uno rispetto alla vita; la prospettiva metafisica con cui Plotino affronta questioni che oggi considereremmo biologiche; la continuità fra la concezione plotiniana della vita e le affermazioni contenute nei dialoghi platonici di riferimento.

La bibliografia è abbondante e aggiornata e non si limita alla letteratura recente, ma tiene adeguatamente in conto anche gli studi classici. *L'Indice dei passi* (pp. 277-283) è invece poco utilizzabile, perché i luoghi citati, pur raggruppati per autore, sono riportati nell'ordine in cui vengono citati nel libro e non nell'ordine in cui compaiono nelle rispettive edizioni di riferimento. Le traduzioni dei brani delle *Enneadi* sono originali ed eleganti, anche se a volte discutibili. Fra le traduzioni che richiederebbero una revisione segnalo quelle relative ai brani seguenti: I 4, 3.19-24 (p. 35)⁶; IV 7, 9.13-20 (p. 36)⁷; IV 7, 9.22-30 (p. 39)⁸; IV 7, 11.1-4 (p. 40)⁹; V 1, 4.26-27 (n. 79 p. 50)¹⁰; VI 7, 13.39-43 (p. 53)¹¹; III 4, 3 (n. 116 p. 64)¹²; VI 6, 7.14-19 (p. 104)¹³; II 9, 6.13-15 (p. 109)¹⁴; V 4, 2.43-44 (p. 118)¹⁵; VI 4, 11.3-9 (p. 160)¹⁶; IV 4, 35.61-64 (p. 192)¹⁷; III 4, 6.40-45 (p. 219)¹⁸; VI 7, 21.2-6 (p. 250)¹⁹.

Al netto delle imperfezioni che ho segnalato, va riconosciuto che questo libro rende un servizio prezioso agli studi plotiniani. Esso non ha solamente l'ovvio merito di portare al centro della discussione un tema, quale quello della concezione della vita, che finora era stato ingiustamente trascurato e trattato per lo più in modo collaterale. La sistematicità con cui Lo Casto affronta questo tema, raccogliendo e analizzando tutte le affermazioni pertinenti che si trovano sparse nelle *Enneadi* e riconducendole ad una prospettiva unitaria, conforme ai principi della filosofia plotiniana, fa di questo studio un punto di partenza imprescindibile e uno strumento insostituibile per ogni futura ricerca che si proponga di ritornare sull'argomento.

⁵ Plotin. *Traité 38: VI 7. Introduction, traduction, commentaire et notes* par P. Hadot, Paris, Les éditions du Cerf, 1988.

⁶ Part. rr. 35-37 *ou teleios...tounantion*: «tutte le altre vite [...] non sono vite in modo completo né puro e non sono vite più di quanto siano il contrario» anziché «...partecipano della vita più che del suo contrario in modo imperfetto e impuro».

⁷ Part. rr. 14-15 *protos on kai zon protos*: «ente in senso primo e vivente in senso primo» anziché «il primo essere e il primo vivente».

⁸ Le ultime quattro parole non sono tradotte.

⁹ Part. rr. 1-2 *Peri...athànton*: «Chi dotato di senno potrebbe dubitare che una tale cosa non sia immortale?» anziché «...riguardo a questa cosa straordinaria, cioè l'immortalità?».

¹⁰ *to sympan* r. 26 non è tradotto.

¹¹ Part. rr. 39-40 *ei d'esteken...nenòeken*: «ma se sta fermo, non pensa, sicché anche se si è fermato, non ha pensato» anziché «E se non pensa non esiste così anche, se non esiste, non pensa».

¹² Le ultime quattro parole della traduzione non trovano corrispondenza nel testo.

¹³ Part. r. 16 *ek panton zoon on*: «costituito di tutti gli esseri viventi» anziché «fra tutti gli esseri viventi».

¹⁴ Part. r. 14 *epi ton noetòn de plethos poiesai*: «il fatto di porre una molteplicità nell'ambito degli intelligibili» anziché «per ragionare sulla creazione della molteplicità degli intelligibili».

¹⁵ Part. r. 43 *nous*: «intelletto» anziché «pensiero».

¹⁶ Part. r. 5 *pantachou*: «dappertutto» anziché «sempre» e r. 6 *pareinai de autò to dynàmenon pareinai*: «è presente ad esso [sc. all'essere] ciò che è capace di essergli presente» anziché «a ciò che è capace di accogliere, [sc. l'essere] è presente...».

¹⁷ Part. rr. 62-63 *to gar on...paschein*: «ciò che è, infatti, è tale da agire o patire» anziché «ciò che è, infatti, è tale in quanto agire e patire».

¹⁸ Part. rr. 41-42 *apelthousa prin apelthein èdoken*: «quando essa [sc. l'anima] se ne va, dona qualcosa prima di andarsene» e non «quando essa [sc. l'anima] muore dona qualcosa appena prima di morire».

¹⁹ Le parole *kathoson agathoeidè* rr. 3-4 non sono tradotte.

Simone Guidi

Igor Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2016, 704 pp.

Tra i principali rischi della storia della filosofia vi è quello della 'gigantomachia', cioè di una ricostruzione volta a attribuire direttamente e esclusivamente la coniazione di concetti e posizioni egemoni, a detrimento del dibattito complessivo e della sua ricchezza 'interna'. L'importante libro di Igor Agostini rifiuta assai saggiamente questa tentazione, e lo fa ricostruendo nel dettaglio, con ammirevole lavoro di scavo, l'intero dibattito sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio nel contesto scolastico – in particolare di area tomista – di Cinque e Seicento.

Con *La démonstration de l'existence de Dieu* Agostini porta d'altronde a compimento – in una forma che potremmo dire già definitiva – un lungo lavoro di ricerca sulla questione o su temi affini, nel quale emergono in particolare le monografie *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus* (Roma 2008) e *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones* (Firenze-Milano 2010). Come in questi precedenti lavori, anche ne *La démonstration de l'existence de Dieu* il termine *ad quem* della ricerca – che ora appare però sullo sfondo – è quello delle implicazioni che tale dibattito avrà nella genesi dei più celebri frangenti della filosofia moderna. Ma la maturità del testo sta proprio in una ricostruzione che non riduce il suo oggetto a 'fonte di', e che sa rendere merito della crucialità filosofica del tomismo moderno senza iscriverlo entro ulteriori categorie. E, in questo senso, il volume di Agostini si innesta in una dichiarata continuità con studi che, ammirevolmente, hanno affrontato il tema delle *viae* tomiste e dei loro sviluppi moderni (si veda l'amplessima *Bibliografia* che chiude il volume).

La struttura del libro è particolarmente densa e complessa – tale che avrebbe persino legittimato una pubblicazione in due tomi –, e nelle righe che seguono si tenterà principalmente di sottolineare la rilevanza delle ricerche qui raccolte senza poter dar conto della enorme mole di interessanti materiali che *La démonstration de l'existence de Dieu* prende in analisi e talvolta riporta persino alla luce.

In generale, diremmo, l'intento della monografia è quello di seguire le vicende di un grande bivio nella storia della metafisica, virtualmente tracciato dalla *quaestio II* della *prima pars* della *Summa Theologiae*. Qui, come noto, Tommaso affermava dapprima che la proposizione "Dio esiste", sebbene di per sé evidente, non lo è per noi, incapaci di comprendere l'essenza divina¹; poi, ricalcando l'opposizione tra dimostrazione

¹ ST, I, q. 2, a. 1, co.: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum

SIMONE GUIDI

propter quid (dalla causa agli effetti) e la dimostrazione *quia* (dagli effetti alla causa), ribadiva che, se la prima tipologia ci è preclusa, possiamo invece utilizzare la seconda²; infine introduceva le celeberrime cinque prove, o *viae*, con le quali, *a posteriori*, dimostrava che Dio esiste³. Passi che andavano a sommarsi alla ben più diffusa trattazione delle cinque *viae* di *Contra Gentiles*, I, c. 13, così come al netto rifiuto, stabilito nel capitolo seguente, di ogni possibile comprensibilità dell'essenza divina per l'intelletto umano⁴.

Da una parte, quindi, l'Aquinate sanciva solo *implicitamente* l'impossibilità di una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, a causa dell'inaccessibilità della sua essenza per la mente finita, mentre dall'altra affermava *esplicitamente* la possibilità di dimostrare Dio *a posteriori* a partire dagli effetti. In altri termini, lo stesso Tommaso poneva la soluzione dell'*an sit* come prioritaria rispetto a quella del *quid sit* – conoscibile solo negativamente – di Dio; ma, pure, individuava nelle cinque vie le strade per giungere ad altrettanti attributi divini, cui ricollegare l'esistenza reale di un eventuale ente unitario, capace di tenerli insieme.

La ricostruzione di Agostini ci mostra che nella storia del tomismo e più in generale della scolastica, la lettura di questi delicati passaggi diverrà tutt'altro che unitaria; al punto che, tra Cinque e Seicento, saranno due dibattiti, paralleli e dagli esiti disomogenei – quello sulla dimostrabilità *a priori* e quello sulle dimostrazioni *a posteriori* – a spezzare il movimento unitario con cui Tommaso affermava la dimostrabilità *quia* di Dio aggirando semplicemente quella *propter quid*, con l'esito di legittimare una indefinita moltiplicazione delle combinazioni dottrinali. E nella complessa storia di questa 'deriva dei continenti' le due grandi fratture corrispondono ai nomi di due autentiche celebrità della tradizione scolastica: Tommaso De Vio e Francisco Suárez.

La prima parte del volume (*Les conclusions des cinq voies. Autour de l'interprétation de Cajétan*), prende in oggetto il dibattito sulle cinque *viae* tomiste, muovendo da un paradossale quadro storiografico. Potremmo infatti notare, come fa Agostini, che tra Quattro e Cinquecento i *sectatores* dell'Aquinate, guidati da Caprèolo, si erano compattati nel fronteggiare una sola rete di argomenti, quella opposta dal fronte nominalista (Aureolo e Ockham) alle prove della *Summa*; l'impossibilità, ovvero, di dimostrare che ciò a cui si rimonta *a posteriori* sia effettivamente Dio, e che tale entità alla quale ricollegare, come causa prima, una molteplicità di effetti, sia effettivamente unitaria. Eppure a infrangere questo schieramento, giunto intatto al tardo Rinascimento, sarà proprio il Cajetano, cioè il massimo – e sovente il più libero – difensore

subjecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus»

² ST, I, q. 2, a. 2, co.: «...duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propria causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos».

³ ST, I, q. 2, a. 3.

⁴ CG, I, 14: «divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas».

Igor Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2016, 704 pp.

cinquecentesco di Tommaso.

La manovra del Caietano – da cui scaturirà una crisi delle cinque vie e del loro valore dimostrativo – intende nientemeno aprire la porta agli argomenti degli oppositori, allo scopo di neutralizzarli definitivamente. Come spiega lo stesso De Vio, i predicati reperiti dalle *viae* sono propri a Dio *secundum veritatem*, ma è solo dimostrando che tali predicati esistono in qualcosa di reale sarà possibile riconnetterli a Dio, preso *ut habeas talem conditionem*. Così, le cinque prove di Tommaso provano *direttamente*, ma *quasi per accidens*, l'esistenza di Dio, poiché dapprima dimostrano che esiste qualcosa di rispondente a tali attributi, e in seguito identificano questa entità con Dio in quanto Dio. Una soluzione che, smarcandosi dagli strali nominalisti, porrà ben più problemi di quelli che risolve – e Agostini è abilissimo a mostrare quale tafferuglio dottrinale segua all'opzione di De Vio, immediatamente letto dai più come promotore della tesi per cui le *viae* non sarebbero che prove accidentali e *indirette* dell'esistenza di Dio.

Il primo effetto della spiazzante mossa del Caietano è, d'altra parte, quello di rompere e mescolare le fila di diversi ordini; ciò al punto da opporre domenicani a domenicani in un dibattito che plaserà nuovamente le prove per mano principalmente gesuita, e che si esaurirà solo con l'avvento dello spinozismo e la rinascita dell'ateismo: un nuovo Golia contro il quale scagliare, per un'ultima volta, le cinque 'pietre' di Tommaso.

Ma nel mezzo sta, appunto, un complesso confronto dottrinale che, parallelamente al concretizzarsi della grande metafisica del Seicento, rimodellerà la logica stessa che sottende le prove. Tale movimento muove dalla reazione contro il Caietano da parte di Javelli, Báñez e del gesuita Gregorio di Valencia (per i quali De Vio ha affermato il carattere *indiretto* delle dimostrazioni di Tommaso, le cui prove – in particolare per Báñez, che segue il Ferrarese – sono unità di una sola dimostrazione), passa per l'intervento di fine secolo della Compagnia di Gesù, cioè quello di Molina, Vázquez (primo ad affiancare alle *viae* la prova ontologica di Anselmo) e soprattutto Suárez (che intenderà le prove *a posteriori* come necessariamente concatenate con un argomento *a priori*, e cioè con la determinazione della coincidenza del nome stesso di "Dio" con un ente necessario e soprattutto unico), fino ad approdare alle risistemazioni di primo Seicento, tra cui spicca quella di Nazario (autore di cui Agostini evidenzia doverosamente la rilevanza, secondo cui Tommaso stesso avrebbe intrecciato, nelle sue prove, *an est* e *quid est* di Dio, che si differenziano formalmente ma coincidono materialmente; le cinque *viae* non dimostrano quindi l'esistenza diretta di Dio, ma i predicati che portano alla luce appartengono *necessariamente* a Dio).

L'esito più rilevante di questo percorso appare, al XVII secolo, duplice: da una parte un progressivo slittamento della causalità divina verso la causalità efficiente – sulla scia di una transizione assai nota agli studi seicenteschi –, dall'altra la decisiva rivalutazione del versante *quoad nos* dell'essenza divina (decisivo anche nella reintroduzione delle prove *a priori*), e soprattutto la valorizzazione dell'aspetto nominale del termine "Dio", capace di offrire un termine quidditativo senza necessariamente supporre l'accesso all'essenza divina (in questo senso è strategica l'ampia ricostruzione che Agostini fornisce della discussione di Mariale – altro autore di cui è portata originalmente alla luce la rilevanza). Il Seicento inoltrato si è così attrezzato al punto di poter sopportare, ovviamente entro una topografia variegata, l'eresia' del Caietano, giungendo persino a estremizzarne la posizione (si veda l'interessante tesi di Marletta). E ciò appare pos-

SIMONE GUIDI

sibile per via della preliminare ammissione che un'identificazione certa tra Dio e l'entità a cui puntano le *viae* è impossibile, principalmente per l'incapacità di escludere definitivamente la tesi della loro differenza.

La seconda parte della ricostruzione di Agostini (*La preuve a priori dell'esistenza de Dieu. À partir de l'interprétation de la Summa Theologiae, I. q. 2, a. 2*) verte sulle sorti – un po' più frequentate dalla storiografia contemporanea – della prova *a priori*, col principale intento di indagare se vi sia stata una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio nella prima metà del secolo. Lo fa, tuttavia, fondandosi su due assunti rilevanti. Il primo di essi è che Tommaso, pur negando la possibilità di una prova *propter quid*, non ha mai né esplicitamente negato, come vuole la lettura 'canonica', la possibilità di una prova *a priori*, né ha fino in fondo spiegato *per chi e perché* la formulazione di tale prova è impossibile. Il secondo è che la contrarietà di Tommaso alla conoscenza del *quid est* divino appariva, tra XVI e XVII secolo, tutt'altro che inconciliabile con quelle, meno intransigenti, dei compagni d'ordine Hervé de Nédellec e Durando di San Porziano; né – sorprendentemente – con l'idea scotista di un'impossibilità, per il *viator*, di conoscere la quiddità delle sostanze spirituali, ma di una possibilità reale di conoscerle entro predicati sostanziali, affermativi e negativi.

Tale accordo, nel Cinquecento, è sancito tanto dal Caietano quanto dal Ferrarese, e quindi ben accettato da un contesto tomista che tuttavia resta caratterizzato dal veto unanime sulla plausibilità di una prova *a priori*: sia perché la mente finita non è in grado di dire o dimostrare *quid Deus sit*, né di ricavarne un termine medio per una dimostrazione *propter quid*; sia perché l'esistenza Dio, priva di causa, non è desumibile da qualsivoglia *ratio*. Questo veto, pur non essendo esplicitamente ratificato da Tommaso, è l'esito della sua rilettura unitaria di Quattro-Cinquecento, specialmente da parte del Ferrarese e del Soncinate; eppure la posizione canonica, spiega Agostini, si deve principalmente al tardo Cinquecento, e una risistemazione incrociata da parte di domenicani (Bañez) e gesuiti (Gregorio di Valencia, Vázquez, Molina). A quest'altezza Tommaso e i tomisti si oppongono comunque a Scoto per una principale ragione: mentre i primi negano *sic et simpliciter* che l'essenza divina possa essere conosciuta, il secondo lascia aperta la possibilità che un intelletto finito, nello stato di beatitudine, possa ricevere un concetto astrattivo e distinto di Dio, capace di innescare una dimostrazione *propter quid*.

Nel plesso di questa distinzione si erge come uno spartiacque la riformulazione suáreziana della prova (DM, 30), che – analogamente al ripensamento delle cinque *viae* proposto da Caietano – costituisce per la storia della dimostrazione *a priori* un irreversibile *tourmant*. Per Suárez, infatti, persino lo stesso *viator* può attingere al *quid sit* divino, nonostante l'impossibilità di una conoscenza quidditativa di Dio (l'*Eximius* riprende a questo proposito la distinzione, agita principalmente dal Caietano, tra *cognoscere quidditatem rei* e *cognoscere rem quidditative*).

Con una movenza ricorrente del suo incedere il Granatense rimarca che, benché non concepiamo Dio distintamente e sotto una rappresentazione propria e adeguata, la nostra conoscenza resta comunque mediata da un concetto rappresentante direttamente e immediatamente Dio stesso o le sue perfezioni. Tale concetto – questa la principale leva suáreziana – è infatti 'confuso' non in quanto riferito a qualcosa di comune a Dio e alle creature, ma solo in quanto privo della chiarezza che contraddistingue il concetto 'chiaro'; esso, che si costituisce in un certo senso *a posteriori*, cioè concependo Dio nella sua relazione con le creature, può fungere perciò da base per un'attribuzione negativa a Dio di alcuni attributi, nonché per

Igor Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2016, 704 pp.

la costruzione di un concetto che, pur non rappresentando propriamente l'oggetto, rende possibile al *viator* una dimostrazione *a priori*. Questa dimostrazione si svolge tuttavia sul piano della deduzione di un attributo (l'esistenza) da altri attributi divini identici alla sua essenza, aggirando l'impossibilità di una conoscenza autentica della quiddità di Dio (da cui, appunto, inferire l'esistenza), così come quella della sua esistenza incausata e della precedenza dell'*an sit* sul *quid sit*.

Facendo perno sul presunto accordo tra Tommaso e Scoto, Suárez cerca pertanto di spingere il primo nel perimetro concettuale del secondo, costringendo peraltro gli stessi scotisti a dissociarsi da un allargamento così ardito della tesi del Sottile (si veda il caso di Smising). Soprattutto, il tentativo delle *Disputationes* finirà inevitabilmente per innescare tra gli oppositori della dimostrazione *a priori* una rielaborazione del loro impianto, volto a neutralizzare proprio la posizione suáreziana, spesso nel tentativo di riportarla perlomeno entro i margini di Scoto (la dimostrazione è possibile per i beati, che hanno ricevuto un concetto infusivo del *quid est* divino, ma non lo è per il *viator*), o – più spesso – tentando di recidere l'argomento suáreziano agendo direttamente sulla sua radice scotista (nemmeno i beati sono capaci di una dimostrazione *a priori*, di per sé impossibile).

Agostini mostra bene, lungo quattro intensi capitoli, che a partire dal 1597 le vicissitudini scolastiche della prova *a priori* sono principalmente connesse all'esigenza di ribattere a Suárez. Un dibattito che nuovamente si tramuta in scontro senza distinzione di ordini, generalmente volto a stringere i margini di manovra, cioè negando la possibilità aperta dal gesuita e riportando quest'ultimo a Tommaso. Basti seguire Agostini nella ricostruzione della reazione, prima domenicana (Ripa, di nuovo Nazario, Zanardi) e poi interna alla stessa Compagnia di Gesù.

Da segnalare, a questo proposito sono le posizioni di Gil (secondo cui la dimostrazione *propter quid* può essere materiale o formale, e una dimostrazione *a priori* di non Dio è propriamente possibile neppure per il *viator* che riceva infuso da Dio stesso una rappresentazione della sua essenza, ma è possibile concependo il termine "Dio" solo come attributo relativo alle creature), Fasolo (per il quale l'essenza di Dio non può fungere in nessun caso da medio per dimostrarne l'esistenza), Tanner (che si spinge, contro Gil, fino a negare la validità di una dimostrazione *a posteriori* mediata da un'inferenza *a priori*) e Prévost (per il quale neppure la conoscenza beatifica apre alla possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio). A lato di ciò, è però ancora la posizione 'eretica' di Mariale ad emergere per la sua originalità, e in particolare per la scelta di avallare la dimostrazione *a priori* basata sul *quid nominis* del termine "Dio" e sulla distinzione tra *quiddificans* e *entificans* nell'essenza divina.

In generale, quello che emerge nel Seicento inoltrato è un quadro nel quale i gesuiti (Giuseppe Agostini, Raynaud) si contano tra i più radicali assertori dell'impossibilità di dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio (essi puntano specialmente sull'argomento dell'essenza incausata di Dio), coadiuvati da membri di altri ordini (ricordiamo in particolare Ysambert, per il quale la dimostrazione dell'esistenza dall'essenza si configura come una tautologia, e Wiggers). Al contempo, sono paradossalmente proprio i domenicani a mostrarsi favorevoli alla riabilitazione suáreziana della prova *a priori*, come mostra in particolare il caso di Godoy (secondo cui, come per Suárez, la dimostrazione *a priori* può essere sganciata dalla conoscenza quidditativa di Dio, giacché il *quid est* divino ci giunge comunque *a posteriori*).

SIMONE GUIDI

Ma cosa resta della prova *a priori* nella complessa migrazione verso il Settecento? Secondo Agostini anche stavolta il processo di adattamento ha come esito una lenta trasfigurazione della prova, che si concluderà con la sua banalizzazione e dunque col suo oblio. In particolare, l'autore individua nella proposta di Perez, e nel seguito del suo allievo Esparza, l'ascesa di una nuova strategia argomentativa, quella per assurdo o *ab impossibilis*, per cui l'esistenza di Dio sarà conseguenza necessaria dell'impossibilità di negare quest'esistenza stessa. Quello di Perez e Esparza è tuttavia il 'canto del cigno' della dimostrazione *a priori*, ormai passata dalle mani degli scolastici a quelle dei razionalisti.

In conclusione, è forse superfluo rimarcare l'importanza di un tale, monumentale studio per l'intero ambito della storia della metafisica e della teologia moderna. Ci limiteremo a rimarcare che il volume di Agostini lascia intenzionalmente da parte la *Wirkungsgeschichte* del dibattito scolastico nella storia della metafisica moderna; ma non per questo si può dire che taccia sul decisivo intreccio tra la storia delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e la costituzione del grande razionalismo del Seicento. Un rapporto che *La démonstration de l'existence de Dieu* porta implicitamente alla luce con un attento lavoro sulle variazioni dottrinali, ma anche sull'armamentario logico-argomentativo che i dibattiti delle Scuole lasceranno in uso alla modernità. Dalle *Meditationes* e i *Principia* cartesiani fino alla critica di Kant, passando per l'*Ethica* di Spinoza, nonché per Leibniz, Locke e Wolff: un *iter* che prosegue in tutto il pensiero di Sei-Settecento, giungendo fino ai nostri giorni nelle vesti di un importante patrimonio storico e concettuale.

Fabio Sulpizio

Chiara Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Firenze, Le Lettere, 2015, 542 pp.

Il volume curato da Brunello Lotti e Lia Mannarino presenta l'ultimo lavoro di Chiara Giuntini. I saggi raccolti – già pubblicati come risulta anche dall'utile *Bibliografia* – erano stati sottoposti dall'autrice a una profonda revisione e a un importante ampliamento della trattazione, al punto da modificarne a volte la struttura a favore di un triplice obiettivo: unificare la prospettiva interpretativa, individuare nuove chiavi di lettura e riaffrontare quei luoghi comuni della storiografia lockiana che sembrano permanere, come fa notare l'autrice, anche al di fuori della letteratura manualistica – che peraltro sembra soffrire di una curiosa resistenza a fare proprie le più recenti ricerche. A tal fine, «la forma migliore» per proporre un nuovo «quadro interpretativo capace di illustrare aspetti poco noti e di integrare le letture precedenti, non è apparsa quella di una nuova biografia intellettuale contestualizzata, o di una ricostruzione sistematica», l'autrice ha piuttosto «ritenuto utile mettere a fuoco una serie di temi cruciali che, anche presi separatamente, permettono di esaminare il pensiero di Locke sotto prospettive non comuni» e che soprattutto, una volta fatte emergere connessioni e nessi che spesso sono rimasti velati nelle ricerche pur approfondite della storiografia, fanno apparire quasi in trasparenza «le nervature più sottili e consistenti della sua costruzione filosofica» (pp. 16-17).

Chiara Giuntini riconosce come, nonostante la vastità e l'importanza di un numero impressionante di studi dedicati alla filosofia di Locke, le interpretazioni su alcuni dei temi centrali della sua speculazione risultino ancora quanto meno controverse. L'elenco delle questioni da lei proposte copre, di fatto, non solo la totalità della sfera speculativa dell'autore dell'*Essay* ma anche una parte importante – e gli argomenti sviluppati nei saggi che compongono il volume – del dibattito filosofico della modernità. Così, la contrapposizione tra le letture di stampo “sensistico” alle istanze razionalistiche che pure sono presenti nel progetto di Locke; il giudizio sull'anti-innatismo e, più in generale, sugli obiettivi esplicitati dal I libro del *Saggio*; il significato da attribuire all'empirismo filosofico lockiano, anche in relazione al modello scientifico newtoniano; la complessa, se non proprio complicata, posizione teologica, considerata moderata da alcuni interpreti mentre altri (tra i quali lo scrivente) la ritengono molto più radicale se non proprio confinante con il socinanesimo e il deismo – slegando a volte il dibattito teologico da quello filosofico-politico; l'eredità lockiana nella cultura britannica – tanto ricca da presentarsi come un'eredità plurale se non addirittura come diverse eredità fra loro non sempre compatibili; il giudizio sulla diffusione della filosofia di Locke nella cultura europea, e sui possibili esiti scettici e materialisti del suo pensiero (cfr.

FABIO SULPIZIO

pp. 16-17). A proposito di quest'ultimo punto, poi, numerosi sono gli accenni che probabilmente sarebbero stati approfonditi in successivi studi, di cui la precoce scomparsa dell'autrice ci ha purtroppo privati. In particolare, il rapporto tra Locke e le letture à la Voltaire, che vanno molto oltre il pur importante uso che nella cultura illuministica (soprattutto francese) venne fatta della sua filosofia in chiave polemica, come arma polemica e ideologica contro un presunto cartesianismo e fideismo continentale, «e questo vale sia per il cosiddetto materialismo lockiano [...] sia per le generiche caratterizzazioni dell'empirismo come marchio di fabbrica della 'tradizione britannica', che avrebbe risvegliato il pensiero europeo dal suo sonno dogmatico», provocando al contempo una irreversibile crisi del pensiero inglese che si sarebbe risolta solo con l'idealismo ottocentesco (p. 20).

In realtà, per restare a Voltaire, l'interessante spunto riguardante l'associazione immediata tra entusiasmo religioso dei Quaccheri e malebranchismo, che l'autrice contestualizza opportunamente facendo notare come l'accostamento, più che dall'irridente immaginazione dell'autore delle *Lettres philosophiques*, nasca dalle polemiche contro il pensiero dell'Oratoriano scatenate dai critici inglesi del malebranchismo, che anzi lo avevano trasformato in una sorta di luogo comune. Attraverso, soprattutto, il confronto con la filosofia di Malebranche emergono, nel testo di Chiara Giuntini, le ricche implicazioni che il dibattito teologico e filosofico degli anni successivi alla pubblicazione del *Saggio lockiano* avevano prodotto. L'apparente adesione a quei temi che ha ricordato come caratterizzanti la maggiore mole della storiografia lockiana, dovuta soprattutto ai titoli dei singoli saggi (*Mente, coscienza e consenso: il problema dell'innatismo; Platonici ed entusiasti. Locke e la "visione in Dio"; Materia pensante e corpi immortali; Nel tempo e oltre il tempo: l'identità delle persone; La coscienza di fronte alla Rivelazione*) fa risaltare la profondità e la finezza interpretativa dell'autrice che senza nascondere le difficoltà dei testi lockiani riesce nel non semplice compito di illuminare la ricchezza concettuale di una filosofia che si fa nel dibattito con i suoi contemporanei -comprese alcune sorprendenti incomprensioni dei suoi lettori, come le numerose difficoltà incontrate con le tesi anti-innattistiche:

Si tratta [...] di capire che il problema posto da Locke non è quello di stabilire se i procedimenti della ragione presuppongono necessariamente la validità e l'evidenza dei principi logici – cosa che egli non avrebbe avuto difficoltà ad ammettere – ma piuttosto quali siano le condizioni per spiegare come si arrivi a una effettiva formulazione e comprensione dei medesimi. Solo a questo punto si pone l'alternativa fra il ricorso all'ipotesi dei contenuti già latenti nella mente e il tentativo di spiegare come l'allenamento progressivo dei poteri di riflessione e astrazione, e di conseguenza l'apprendimento dei concetti e dei termini adeguati, possa permettere di cogliere il significato universale di tali proposizioni. (p. 101)

Tale lettura tende a ridimensionare quella immagine, che Chiara Giuntini poi ricorda essere stata ampiamente divulgata da Condillac, di una conoscenza che muove dall'esperienza sensibile per giungere fin quasi a toccare il cielo, grazie alle sole capacità di ordinamento, analisi e combinazioni dei dati forniti dai sensi (cfr. p. 96). Anche in questo caso l'accento all'autore del *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, che pure con un certo *understatement*, si presentava come un semplice volgarizzatore delle tesi di Locke, aprirebbe un interessante campo di indagine sulla penetrazione e interpretazione in chiave non necessariamente materialista delle tesi lockiane nel contesto europeo, ma l'interesse dell'autrice è orientato

Chiara Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Firenze, Le Lettere, 2015, 542 pp.

soprattutto al farsi del pensiero filosofico di Locke e non al suo diffondersi negli anni successivi alla morte. Una menzione particolare, in un volume di assoluto valore, meritano poi le pagine dedicate, nel saggio *Materia pensante e corpi immortali* a Isaac La Peyrère, autore esecrato, discusso e negletto quanti altri mai e che Chiara Giuntini valorizza contrapponendolo a un autore decisamente meno pericoloso quale Joseph Glanvill. Anche solo la presenza delle opere di La Peyrère nella biblioteca di Locke mette sull'avviso a proposito dell'interesse e dell'attenzione con cui Locke si confronta con le questioni riguardanti non solo il problema dell'immortalità dell'anima, ma anche con i temi intrecciati al problema della possibilità della materia pensante; questa ipotesi «è una appendice non necessaria, o una logica conseguenza delle argomentazioni lockiane contro il dualismo?» La risposta dell'autrice è che «quella di Locke non è, e non vuole essere, una soluzione teoricamente adeguata al problema dell'ontologia, a suo parere del tutto impossibile 'senza una rivelazione'; ma, appunto, una concezione della natura umana che affonda le sue radici sul terreno dell'esegesi biblica» (p. 284) esegesi che era al centro delle indagini di La Peyrère ma che era stata pure importante per un Thomas Hobbes il quale era, non va dimenticato, insieme a Pierre Gassendi e proprio a John Locke, l'incarnazione di quello spettro del materialismo che si aggirava per l'Europa e che rappresentava l'incubo di Malebranche (cfr. p. 181). Un incubo che Locke, nelle pagine di Chiara Giuntini, sfuma e rende più vivo proprio con il suo confronto con il malebranchismo e con le altre voci della filosofia moderna.

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

Antonella Del Prete

Carlo Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017, 534 pp.

Questo corposo volume raccoglie articoli per lo più apparsi in precedenza, profondamente rivisti per la nuova pubblicazione. Si tratta però non di una miscellanea, ma di un vero e proprio libro, coerente nel suo sviluppo e ricco di percorsi interni, che restituisce la fecondità di un lavoro metodologicamente raffinato e ci permette di misurare appieno l'importanza di indagini che si sono snodate su quasi due decenni. Diverse sono le interrogazioni a cui Carlo Borghero cerca di rispondere: di quali strumenti si è dotata la storia della filosofia? che uso ne ha fatto? che immagini ci ha restituito dei filosofi e delle correnti di pensiero? in che misura queste ricostruzioni sono connesse con le battaglie filosofiche, politiche e ideologiche dell'epoca storica in cui sono state elaborate? in che modo e per quali vie hanno indirizzato le ricerche degli storici successivi? Il titolo è in questo senso esemplificativo dell'impostazione dell'autore: la storia della filosofia produce interpretazioni, che si nutrono di categorie, talora più apertamente filosofiche, talora più propriamente storiografiche. Quando è possibile ripercorrere l'uso che di queste categorie è stato fatto per interpretare i grandi filosofi, su serie temporali lunghe, emerge con chiarezza la presenza di costanti, di immagini persistenti che si ripresentano con tratti lievemente diversi, ma chiaramente riconoscibili. In alcune occasioni, però, queste interpretazioni si trasformano in autentiche finzioni, dal carattere quasi mitologico. Borghero non è interessato a misurare quanto questa o quella interpretazione storiografica si discosti dal 'vero' Aristotele (o dal 'vero' Descartes, o Kant), né quanto esse assomiglino alla visione che abbiamo oggi di questi filosofi. Piuttosto, intende individuare i molteplici e complessi fattori che hanno presieduto alla costruzione di queste immagini.

Il volume si compone di quattro sezioni. La prima prende in esame la costruzione e l'uso di categorie storiografiche e periodizzazioni fortunate, come libertinismo ed età classica, e fa interagire queste analisi con le interpretazioni che in questo quadro sono state date del pensiero di Descartes e della presunta nascita dell'antropologia, che spesso viene fatta risalire all'*Origine des fables* di Fontenelle. La seconda ci restituisce un quadro, al tempo stesso estremamente ricco e magistralmente nitido, dei diversissimi modi in cui è stato inteso l'Illuminismo. La terza indaga l'intreccio tra storia della filosofia e costruzione dell'identità nazionale, ripercorrendo ancora una volta i sentieri battuti, soprattutto in Francia, a proposito di Descartes e dell'Illuminismo, e concedendo ampio spazio a Victor Cousin, una figura chiave, per il suo ruolo al tempo stesso di studioso e di organizzatore dell'insegnamento universitario. L'ultima riprende e sviluppa quello che è uno dei *files rouges* del volume, ossia la ricostruzione del dibattito storiografico italiano,

ANTONELLA DEL PRETE

la sua connessione con il clima culturale e politico del paese, la sua fortuna o sfortuna all'estero.

Sarebbe vano cercare di restituire in poche righe le innumerevoli sollecitazioni fornite da questo libro. Possiamo solo cercare di individuarne alcuni snodi o indicarne qualche percorso interno. Borghero ha una capacità rara di usare le sue conoscenze per gettare una luce nuova su interpretazioni o categorie storiografiche che ci sembrano talmente acquisite da avere la stessa ineluttabilità degli eventi naturali, rivelando così quanto in esse è il prodotto di una costruzione ideologica. Esemplare è a tale proposito l'analisi delle diverse letture della figura di Descartes che affiora a più riprese nel libro. Primo filosofo a dare dignità teoretica al soggetto inteso in senso moderno, o primo esempio di quella ragione classica che aprirà le porte all'Illuminismo e agli ideali della Rivoluzione francese, Descartes costituisce una cartina di tornasole importantissima per individuare le scelte compiute in funzione del presente. Borghero analizza con finezza la lunga evoluzione delle opinioni di Voltaire in proposito, mostrandone la stretta connessione con le diverse fasi della sua campagna illuminista. Da un atteggiamento critico, volto a valorizzare piuttosto l'apporto e i meriti della filosofia inglese, ma che riconosce in Descartes l'intrepido difensore della ragione contro l'oscurantismo scolastico, si passa nel giro di qualche decennio a giudizi sempre più liquidatori, così drastici da rivolgere contro di lui le stesse accuse di cieco conservatorismo che vengono indirizzate ad Aristotele. Tra questi due estremi ci sono gli elogi scritti per il concorso dell'Académie française, che non si limitano a vedere in Descartes l'iniziatore di un nuovo modo di pensare, libero dall'autoritarismo teologico, ma lo mettono in stretta continuità con Newton. Un giudizio che Voltaire proprio non può accettare. Non si tratta però di rivendicare solo la superiorità di quella linea inglese della filosofia che Voltaire aveva elogiato già nelle *Lettres philosophiques*, inaugurando una lettura dell'Illuminismo che persisterà per almeno due secoli, ma di costruire genealogie filosofiche che aiutino a combattere gli errori dei contemporanei. Descartes, allora, diventa l'ispiratore di Spinoza, e quindi anche di La Mettrie, Diderot e D'Holbach. Dopo la Rivoluzione, la connessione tra la battaglia filosofica, e talora anche politica, e le interpretazioni della figura di Descartes risulta ancora più evidente nelle pagine di Borghero. Si può dunque fare di Descartes il precursore non solo di Spinoza, ma anche di La Mettrie e Condillac, e perfino renderlo responsabile della Rivoluzione stessa, se questo serve a meglio allontanare il furore giacobino. Oppure, seguendo Cousin, sottrarlo alla Rivoluzione e ai Lumi, senza però rinnegare del tutto il valore positivo della critica dei pregiudizi e valorizzando la pluralità delle eredità cartesiane: da un lato la linea che attraverso Locke e Condillac porta agli *idéologues*, dall'altro quella che da Buffier e Reid arriva a Kant. Descartes è così pronto a diventare una gloria nazionale e il nume tutelare di una Francia certo non reazionaria, ma profondamente immune dagli eccessi rivoluzionari.

Questa analisi dei differenti usi che sono stati fatti di una filosofia, per giustificare i propri orientamenti nel presente, si intreccia con altri tipi di indagine. Borghero ad esempio segue la nascita e lo sviluppo di categorie come libertinismo, ragione classica e illuminismo, nella prima parte del volume. Le prime due sono inizialmente in opposizione: da un lato la critica alla religione e l'incredulità nutrita dall'erudizione, ma inesorabilmente condannata alla marginalità e all'oblio; dall'altra la ragione cartesiana e il meccanicismo che la caratterizza, capace invece di proiettarsi nel Settecento illuminista in quanto vero fondamento della modernità. Una lettura della modernità decisamente diversa era stata quella elaborata da Hegel, incentrata

Carlo Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017, 534 pp.

da un lato sulla valorizzazione di Descartes come fondatore del concetto moderno di soggetto, dall'altra sul rifiuto netto dell'astrattezza intellettualistica dell'Illuminismo: molti saranno i neo-idealisti, soprattutto in Italia, che la useranno contro Cassirer. Tuttavia in realtà questo impianto è messo seriamente in discussione quando Paul Hazard pubblica la sua *Crise de la conscience européenne*: rompendo la continuità tra Descartes e l'Illuminismo, questo saggio permette di rimescolare la periodizzazione precedentemente accettata, di reintrodurre nella modernità quelle tematiche (lo scetticismo, l'incredulità, la critica della religione, la passione per la storia) che ne erano state espulse e di anticipare alla fine del Seicento o all'inizio del secolo successivo la nascita di caratteri precedentemente attribuita al pieno Illuminismo. Borghero mostra come in seguito molte delle tesi storiografiche, anche più di moda, abbiano di fatto lavorato a partire da questa prima grande rottura della dicotomia libertinismo/ragione classica. Da un lato, gli studi di Tullio Gregory hanno contribuito prepotentemente a fare del libertinismo non un polveroso amore per l'erudizione, ma una forza viva e capace di istituire forme di continuità tra Rinascimento ed età moderna (e lo stesso Borghero ha, in *La certezza e la storia*, indicato come il rifiuto cartesiano per lo studio del passato sia stato trasformato proprio dai suoi seguaci in un elogio della critica e in un recupero del probabile che ha aperto la strada a Bayle). Dall'altro, sia la lunga stagione di studi dedicata alla letteratura clandestina, sia, più di recente, la proposta di attribuire un posto d'onore all'Illuminismo radicale, hanno, in maniera più o meno convincente, proseguito in questa revisione della periodizzazione, per arrivare a proporre un cambiamento sensibile anche dell'opposizione tra Illuminismo moderato e radicale. Nell'interpretazione di Jonathan Israel, non sarebbe questo uno spartiacque tra contemporanei (Voltaire e D'Alembert vs Diderot e D'Holbach; Hume vs Rousseau), ma una contrapposizione che ha le sue radici ancora una volta alla fine del Seicento o all'inizio del Settecento, dal momento che l'Illuminismo radicale precede temporalmente quello moderato.

Borghero spazia con grande abilità e sicurezza tra secoli diversi, e passa da autori ignoti ai più, ai grandi interpreti della storiografia degli ultimi due secoli, ai filosofi che più hanno influenzato la nostra lettura di autori o correnti di pensiero del passato. A tutti applica uno sguardo attento ai dettagli, ma al tempo stesso capace di mettere in luce connessioni inattese e illuminanti.

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'exem
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



de pleu